

Утпаладева

УЗНАВАНИЕ ИШВАРЫ

Ишварапратьябхиджня карика
Часть I

*Перевод с санскрита
и комментарии А. А. Орлова*



Москва • 2020

Предисловие переводчика

Предлагаемая читателю книга открывает собой издание перевода с санскрита одного из важнейших текстов кашмирского шиваизма – «Ишвара-пратьябхиджня-карики» Утпаладевы. Сам термин *пратьябхиджня* можно представить следующим образом: $prati+abhi+jñā = pratyabhiñā$. Здесь префикс «*prati*» означает «против», «противоположное»; *abhi* означает направленность действия и *jñā* – освещение, знание, познание. Обычно наше познание направлено во внешний мир, на те объекты, которые мы воспринимаем как внешние по отношению к нам. Термин *пратьябхиджня* указывает на обращение процесса познания в противоположную сторону – к самим себе, к своей собственной истинной Самости. Но это вовсе не означает, что мы просто погружаемся в самих себя, абстрагируясь от внешнего мира, то есть просто гипостазуем «Я» (*aham*) в ущерб «Это» (*idam*). Ведь внешние объекты в кашмирском шиваизме не есть нечто существующее само по себе, отдельно от сознания. Они являются отражением вовне той потенциальности, которая изначально пребывает в Абсолютном Сознании (*cit*). Поэтому, обращая процесс познания и всматриваясь в глубины своего «Я», мы как бы от отражений идем к оригиналам, возвращаясь к истокам бытия сущего, где объект пребывает в неразрывном недвойственном единстве с субъектом. Тем самым мы познаем истинную суть, таковость того, что обычные существа (*raśu*) воспринимают как внешние объекты познания.

Пратьябхиджня лучше всего переводится с санскрита словом «узнавание», или «самоузнавание». Это — именно «узнавание», а не познание или же воспоминание. Ведь познавать можно и нечто новое, то, что ранее никогда не знал. Но истинная Самость — это не нечто новое, неизвестное прежде. Каждое существо в действительности есть *Шива* (śiva), который сам на себя своей же собственной силой и по собственной воле наложил ограничения. Поэтому для любого индивидуума истинная Самость не может быть чем-то, что он никогда не знал и теперь впервые познает. Также нельзя сказать, что *пратьябхиджня* — это воспоминание (smṛti). Ведь обычно мы вспоминаем то, что познали когда-то в прошлом, а теперь объекта познания уже нет. Но истинная Самость есть всегда, и, возвращаясь к тому, что мы когда-то знали, как бы вспоминая это, мы в действительности зрим то, что присутствует здесь и сейчас, и, более того, что всегда есть, было и будет, пребывая за пределами времени и пространства. Поэтому лучше всего сказать, что *пратьябхиджня* — это «узнавание» (или же «самоузнавание»). Узрев в ходе процесса самопостижения свою истинную Самость, мы одновременно с этим понимаем, что встретились с чем-то в высшей степени родным, с тем, что изначально было нашей истинной природой, которую мы ранее знали, а потом, в силу ограничивающего действия *Майи*, как бы забыли. То есть мы именно *узнаем* ее как нечто уже ранее хорошо известное. Когда то, что переживается в настоящее время, обнаруживается тождественным тому, что ранее было уже пережито, то это слияние, единение переживаний постижения и называется узнаванием (*пратьябхиджня*).

Следует заметить, что философия *пратьябхиджни* в частности и кашмирского шиваизма в целом имеет просто удивительное сходство с воззрением буддийской

читтаматры (йогачары). Так, *прагьябхиджня* исходит из того, в абсолютном смысле все сущее есть ничто иное как Абсолютное Сознание. Но и *читтаматра* также исходит из того, что все есть сознание. Конечно, последователи кашмирского шиваизма не могли не обратить внимание на столь явно видимое сходство, и приложили не мало усилий, чтобы провести четкую границу между своим и буддийским воззрениями. Этой теме в *шивара-прагьябхиджнякариках* уделено весьма и весьма много внимания. Суть критики *читтаматры* сводится к тому, что это учение абсолютизировало наше обычное двойственное сознание, характеризующееся мгновенным способом бытия. Но, как мы показали в нашем прошлом исследовании¹, все это имеет отношение лишь к некоей загадочной *самврити-читтаматре*, но не к той реальной *парамартха-читтаматре*, авторами которой были Васубандху, Асанга и Майтрейя. Что касается последней, то в ней абсолютной реальностью, так же как и в кашмирском шиваизме, было недвойственное Сознание, пребывающее за пределами времени и пространства. Но, к сожалению, по ряду причин в самом индийском буддизме интерес к онтологическому аспекту *парамартха-читтаматры* угас, и сами поздние читтаматрины (Дигнага, Дхармакирти и т.д.) в своих исследованиях практически полностью погрузились в чисто эпистемологическую проблематику. Когда же мы обращаемся к воззрению кашмирского шиваизма, то обнаруживаем, что многие из тенденций, имплицитно заложенных в *парамартха-читтаматре*, получили в нем полноценное развитие. Это — одна из основных причин нашего интереса к учению кашмирского шиваизма.

Другая причина связана с тем, что в настоящее время на западе все более популярными становятся различного рода недвойственные учения. Среди их последова-

телей распространено мнение, что этот класс учений не нуждается в разработке метафизических систем, и, более того, что само культивирование недвойственного видения несовместимо со сколько-нибудь сложной интеллектуальной деятельностью. В этом отношении система *пратьябхиджни*, фактически являющаяся индуистским аналогом буддийского недвойственного учения *дзогчен*, демонстрирует диаметрально другой подход к пониманию взаимосвязи прямого (непостепенного) духовного пути и философского мышления. А именно, в этой системе культивируется путь максимально адекватного отображения недвойственного видения на концептуальный уровень сознания, в результате чего формируются в высшей степени сложные и изощренные модели реальности, подробно описывающие способ функционирования всех уровней бытия, начиная от *Парамашивы*, пребывающего за пределами 36 таттв, и кончая уровнями грубой материальности низших сфер бытия.

Издание «Ишварапратьябхиджнякарик» будет осуществляться в два этапа. Трактат разделен на две примерно равные по объему части. В первый том включен перевод и комментарии к разделу знания (*jñānādhikāra*), в который входит восемь глав, во второй — раздел действия (*kriyādhikāra*) из четырех глав, раздел эманации (*āgamādhikāra*) из двух глав и заключительный раздел о совокупной сущности всей Реальности (*tattvārthasamgrahādhikāra*).

Пратьябхиджня и Спанда. Два потока учения кашмирского шиваизма

Ерченков О.Н.

1. Великий синтез философии Пратьябхиджни

Вся история индийской философской мысли – это яркий пример поиска Истины, проявляющегося в великом многообразии индивидуальных подходов, частных откровений многочисленных философских доктрин и религиозно-философских школ, полностью реализуемого через глубинный синтез разнородных методов ее описания и видения. Не является здесь исключением доктрина *пратьябхиджни*. Более того, доктрина *пратьябхиджни* является наиболее ярким примером подобного синтеза.

Истоки стремления к объединяющему синтезу лежат в глубинной интуиции индийской религиозно-философской мысли о внутреннем единстве всего сущего. На протяжении веков эта фундаментальная интуиция смогла породить из себя и абсорбировать самые разные, зачастую взаимоисключающие воззрения.

Классическим примером такого абсорбирующего взаимного влияния может служить длительная и непростая история взаимодействия буддизма и брахманического индуизма. Развиваясь, по началу, как непримиримые антагонисты, буддизм и индуизм, в конечном итоге, оказали друг на друга сильнейшее влияние до такой степени, что нам порой бывает чрезвычайно трудно вычлени из этих религиозных доктрин буддийские или же индуистские элементы в их наиболее чистом, «рафинированном» виде или проследить «первородство» во мно-

жестве их доктринальных положений или практик. Особенно отчетливо эта амбивалентность проявляется в области мистического, т.е. тантрического преломления буддийских и индуистских доктрин. Споры о том, какая тантра, буддийская или индуистская более первична, ведутся на протяжении длительного времени, и пока не дали каких-либо продуктивных результатов²

Среди многообразных и разноликих религиозно-философских учений Индии, особое место занимает учение кашмирского шиваизма (КШ, трика, трикашасана). Уникальность его положения состоит, прежде всего, в том, что своим появлением в последних веках нашей эры, оно, по сути, закрыло эпоху великих индийских «философских проектов», каковыми явились несколько ранее, учение шести ортодоксальных философских систем индуизма: *мимамсы*, *ньяи*, *вайшешики*, *санкхьи*, *йоги* и *веданты*, а также учения неортодоксальных религиозно-философских школ: буддизма и джайнизма. Все последующие после появления кашмирского шиваизма философские школы, секты и религиозные течения индуизма, особенно те из них, которые в своих философских воззрениях опирались на онтологию недвойственности, действовали уже в рамках философской парадигмы, заданной такими великими религиозными мыслителями и учителями, как ведантист Шанкара (ок. 788-820 гг. н.э.) и кашмирский шиваит Абхинавагупта (ок. 950-1015 гг. н.э.).

По сути, эти две ключевые фигуры постбуддийской эпохи сформировали тот философский метаязык, на котором не могли не разговаривать практически все последующие поколения светских и религиозных мыслителей Индии, даже если они и не разделяли метафизических доктрин *адвайта веданты* или *трики*. Этот метаязык во многом повлиял на лицо, характер и душу индуизма, в

особенности его мистических учений, доктринально закрепив такие его качества, как пластичность и гибкость, религиозный и доктринальный плюрализм, мистичность и способность к самым невероятным синтезам. Достаточно сказать, что своим знаменитом энциклопедическом трактате *Тантралока*, тезису о внутреннем единстве всего многообразия метафизических моделей, Абхинавагупта посвятил целую главу (*Глава 35*), которая так и называется: «Единство всех шастр» (*sarva-śāstramelana*). В этой главе идея универсального единства выражена следующим образом: «Таким образом, существует лишь одна Традиция. Все другие [традиции], начиная с мирских учений и заканчивая вишнуизмом, буддизмом и шиваизмом опираются на нее. Она является наивысшей обителью для каждого и называется *Трика*. Поскольку она неделима и неразрушима, то она называется [также] *Кула*³ Члены тела разделяются на те, что выше или ниже, но при этом сохраняется присутствие одного единого живого существа. Точно так же во всех религиозных традициях присутствует лишь одна *Трика*»⁴

Философы и духовные учителя КШ разрабатывавшие базовые метафизические доктрины *трики*, своим философским творчеством повлияли на формирование эстетических, поэтических и филологических доктрин индуизма. Например, эстетическая теория *раса*, разработанная Абхинавагуптой, выйдя за пределы теоретических поэтологических штудий классической санскритской литературы в значительной степени повлияла на теологию позднесредневековой религиозно-мистической поэзии бхакти, не говоря уже о Тантре, в которой философско-теоретическое наследие Абхинавагупты является чуть ли не единственным в своем роде по силе влияния. Во всяком случае, мыслителей такого масштаба в среде адептов тантры насчитывалось чрезвычайно мало.

Важной особенностью учения *трики* является ее радикальный монизм, но этот монизм в отличие от недualiстических учений веданты или большинства философских школ буддизма махаяны не ориентирован на описание абсолютной реальности исключительно в негативно-апофатическом ключе. Ее воззрение на природу абсолютной реальности лучшим образом выражается двумя формулами: Согласно учению КШ высшая реальность есть *sarva sarvātmakam* (все во всем), а также *viśvottirna viśvamaya* (одновременно трансцендентная и имманентная реальность).

1.2. Три составные части учения Трики

Одно из самоназваний доктрины Кашмирского шиваизма – *трика* (триада) указывает на то, что ее изложение базируется на трех источниках. Эти три источника представляют собой три класса доктринальных текстов (санскр. *шастра*). Эти три вида текстов именуются: 1. Агама шастра, 2. Спанда шастра, 3. Пратьябхиджня шастра.

Агама шастры: К этому типу текстов относятся священные канонические тексты шиваитских священных писаний (шайва агам) и «Шива сутра». Термином *агама* (Agama, букв. «исходящее») обозначается большой массив сакральных текстов⁵. Не существует единой четкой классификации агамических текстов ни в традиционной индуистской среде, ни в среде академического научного сообщества.

Другим важным текстом класса агам является «Шива сутра». Согласно преданию, этот текст таинственным образом высеченный на скале, впервые обнаружил мудрец Васугупта (ок. VII-VIII вв. н.э.). Согласно другой версии, текст «Шива-сутры» был продиктован

Васугупте во сне самим Богом Шивой. Кшемараджа (ок. 975-1125 г.), ученик Абхинавагупты и комментатор Шива сутр, так излагает предание об обретении этого священного текста:

«В этом мире, на горе Махадева, жил некий великий, благословенный гуру по имени Васугупта. Отмеченный благодатью [Шакти] и благодаря полной преданности Махешваре, он отринул учение, опирающееся на доктрину Нагабодхи и других сиддхов. Чистый сердцем, [он] почитал Шиву и истинную преемственность многочисленных йогини и сиддхов.

Однажды он отправился спать, [размышляя]: «Тайная традиция не должна быть утрачена в мире людей под натиском приверженцев дуалистического учения». Во сне [ему] было явлено по милости Высшего Шивы желанное откровение: «На склоне горы, под скалою, [спрятано] тайное [учение], ступай туда и яви милость достойным».

Проснувшись, он стал искать эту скалу. Обнаружив ее, описанную во сне, он отодвинул ее одними руками. Там находились эти «Шива сутры», представляющие сумму учения Шивы. Осознав их, он явил их почтенному Каллате и другим праведным ученикам, составившими «Спанда карики»». ⁶

Место в Кашмире, где согласно преданию, Васугупта обнаружил «Шива сутры» известное под именем Шанкара пала («Скала Шанкары») является по сию пору местом паломничества.

Текст «Шива сутры» представляет собой резюме недвойственных шиваитских агам, сформулированное в виде 77 чрезвычайно кратких афоризмов, разделенных на три части, каждая из которых является описанием мистического опыта, осуществляемого согласно четырем йогическим методам: *анупайи*, *шамбхаовпайи*, *шактопайи*, и *анавопайи*.

Этим трем методам соответствуют три способа описания реальности: с точки зрения абсолютного монизма, моно-дуализма⁷ и дуализма. Первый и самый главный метод реализации адептом высшего «Я» (*анопая*, букв. «не-метод») часто неотделяемый от следующего метода (*шамбховопайи*) означает естественную и спонтанную реализацию познающим субъектом своей Абсолютной самости, совпадающей с Абсолютным сверхличностным, супракосмическим Сознанием. Предельная всеохватность и невыразимость метода анопайи такова, что для него в «Шива сутре» не дано ни одного изречения, он просто «вынесен за скобки» любого описания и обсуждения.

Следующий за ним второй метод (*шамбхава упая*) «Метод Шамбху», строго говоря, также не может являться «методом» в собственном смысле этого слова. Это состояние сознания адепта скорее может быть охарактеризовано как «безопорное пребывание» его сознания внутри собственной сущности, в котором спонтанно и одновременно в полной тотальности обнаруживается единство его бытия, познания, рефлексии, а также любых дуальных пар противоположностей: внешнего и внутреннего, мгновенного и вечного, объективного и субъективного. Метод *шамбхавоупайи* есть видение предельной недвойственной реальности Парамашивы, с точки зрения самой Высшей Реальности, являющейся Абсолютным Сознанием. Такая онтологическая позиция наблюдателя предполагает реализацию им статуса *дживанмукты*, т.е. адепта «освобожденного при жизни». *Шамбхава упая* – есть внеконцептуализированное самопостижение Абсолютным Сознанием своей собственной Сущности, без опоры на какие-либо методы постижения (*прамāṇa*). Это означает, что для Абсолютного Сознания, являющимся самодостаточным чистым бытием (*прака-*

ша), онтологически совпадающим с полнотой иманентного и трансцендентного бытия (*вишвоттирна вишва-мая*), единственным достоверным способом познания является энергия внутренней саморефлексии (*вимарша*). Эта саморефлексия содержит в себе потенцию к Воле и активности, которая проявляется во всем многообразии внутреннего и внешнего опыта, на всех планах проявленного бытия, а также саму возможность его проявления.

Резюмируя метод *шамбхава упай*, Абхинавагупта в «Тантралоке» (3.280) представляет три составляющих прямого видения высшей реальности:

«От меня происходит эта [вселенная], во мне она отражается, от меня она неотлична. Это тройное (видение) есть метод Шамбху»⁸

Психотехнический аспект практики *шакта упай* заключается в активном созерцании высшего «Я», с использованием креативных способностей ума практикующего, отождествляемого с глубинным значением экзистенциальных смыслов сакральных символов, представленных в виде специфических *мантр*⁹, с постепенным отождествлением ума с ними. Цель подобной практики – используя когнитивную, креативную и познающую силу ума, находящегося под действием собственных ментальных построений (*викальпа*) произвести разотождествление с ними, с последующим формированием «чистого восприятия», основанного на позитивном видении источника любого восприятия.

Согласно толкованию Бхаскары, приводимому им в «*Шива сутра варттике*»: «мантрой именуется [переживание] своей изначальной природы, как принадлежности энергии абсолютного Сознания (*Чит Шакти*)»¹⁰. Хорошим определением сущности метода *шакта упай* может служить *илока* из «Хатха-йога прадипики»(4.54):

«Сделав Шакти центром ума, и ум центром Шакти, наблюдай ум, делая объектом концентрации высшее состояние»¹¹

Четвертый метод, «Метод индивидуума» (*анавопайа*) означает все формы ритуальной, йогической и медитативной практики, в которых основную активную роль играют постоянно предпринимаемые усилия самого индивидуума, по отождествлению своего индивидуального «Я» со сверх личностным «Я» Абсолютного сознания. Смысл этого метода состоит в активном вовлечении грубого и тонкого тела и структур психики в процесс созерцания уровней реальности более высокого порядка. Характерной методологической особенностью Шива сутры является то обстоятельство, что этот текст не является изложением некоего стройного последовательного учения. Шива сутра – это скорее, собрание аксиоматический формул, являющихся ключевыми ориентирами на пути практической реализации Высшей Реальности, интуитивно постигаемой адептом в процессе йогической практики (*садхана*). Отсюда, основная аудитория, на которую первоначально было рассчитано восприятие Шива сутры – это довольно узкий круг посвященных йогов, ведущих, как правило, отреченный, аскетический образ жизни, подобно первооткрывателю «Шива Сутры» – мудрецу Васугупте. Доктрина *пратьябхиджни* обращена к более широкой аудитории. Не смотря на свой элитарный характер, недualiстическая философская методология *пратьябиджни* ориентирована на усвоения ее каждым человеком, вне зависимости от кастового, семейного, или конфессионального положения. Более того, для *пратьябхиджни* гораздо более ценен опыт обнаружения присутствия Абсолютной Реальности в повседневности, в связи с этим осознанность и сакрализация всей полноты жизни является более желанным

идеалом, чем изнурительные йогические упражнения, аскезы, или изощенный ритуализм.

2. Спанда шастра

Термин «spanda» обычно переводится как «пульсация», «вибрация». В традиционном списке глагольных корней *Дхату патха* являющимся неотъемлемой частью великого грамматического трактата Панини «*Аштадхьяйи*» («Восьмикнижие») корень *spand* трактуется как некое слабое, еле заметное движение или дрожание *kimcit calana* (Дх.П. 1.14.)

Под этим еле заметным движением в мистической философии *трики* подразумевается божественный динамизм или активный аспект Абсолютной Реальности, Его творческая Божественная пульсация. Анализу природы принципа спанды посвящен трактат Спандакарика, 53 стиха которой описывают в аксиоматическом духе основные характеристики пульсирующего Абсолютного Сознания, чья динамическая активность порождает все многообразие постигаемого миропроявления, выраженного как поле опыта, его субъект, содержание опыта и сам опыт.

На *Спанда карику* было создано и сохранилось четыре комментария: 1. *Спанда вритти* Каллаты, 2. *Спандавивритти* Рамакантхи, 3. *Спандапрадипика* Утпала Бхатты, 4. *Спанда нирная* и *Спанда сандоха* Кшемараджи.

3. Пратябхиджня шастра

В основе *пратябхиджня шастры* лежит корневой текст – *Ишвара пратябхиджня карики*, авторство которого приписывается Утпаладеве. Термин *пратябхидж-*

ня обычно переводимый как «самоузнавание» образуется от санскритского глагольного корня *abhiijñā*, «узнавать», «знать», «постигать», «понимать» и префикса *prati* выражающего направленность движения к себе, разворот на 180 градусов, обоюдное и разнонаправленное движение. Определение, даваемое в известном толковом философско-логическом словаре «*Ньяя коша*»¹² созданном в XIX в., толкует термин *пратьябхиджня* как синоним непосредственного интуитивного восприятия предмета (*пратьякша*), который обнаруживается как нечто, известное прежде¹³. Согласно словарю Апте¹⁴, отсылающего нас к буддийской литературе, слово *abhiijñā* означает также пять видов сверхъестественных способностей (*сиддхи*), присущих Будде: 1) видение на любом расстоянии: *divya-cakṣuḥ*, 2) способность слышать на любое расстоянии: *divya-śrotram*, 3) способность проникать в мысли людей: *paracitta-jñānam*, 4) знание прошлых воплощений: *pūrvanivāsa anusmṛti*, 5) Сверхъестественные способности: *ṛddhi*. Шестая чудесная способность называется *asravaḥkṣaya-jñāna*, или знание о том, как прекратить действие всех загрязнений и волнений ума¹⁵.

Другим значением термина *абхиджня*, согласно буддийскому автору Гедун Дандару является «непосредственное постижение объекта, опирающееся на базовое *саманатти дхьяны*, как на опору своего ума и сопровождающееся *самадхи* и *праджней*, как своими содействующими факторами». Это состояние дает возможность непосредственного восприятия реальности, свойственной богам и приводящее к обретению сверхъестественных способностей (*сиддхи*).¹⁶

Припоминание, самоузнавание, о котором говорить в доктрине *пратьябхиджни* в корне отличается от обыденного опыта памяти. Память есть ни что иное, как ментальные отпечатки (*санскара*) обусловленного

эмпирического индивидуума. Опыт *пратьябхиджни* гораздо глубже. Он связан с уровнем реальности, принципиально свободной от любых категориальных определений, и в тоже время пребывающей в основании любых явлений и любого опыта. В нем содержится весь потенциальный и актуальный опыт, как индивидуальный, переживаемый всеми живыми существами по отдельности, так и универсальный, в котором отражается бытие всей вселенной.

Высшая реальность доктрины *пратьябхиджни* есть Абсолютное Сознание, которое, являясь онто-гносеологическим основанием любого опыта и любого явления, постулируется как метафизическая основа всякой гносеологической и онтологической позиции, любого философского воззрения.

Согласно тезису Кшемараджи, высказанным им в «Пратьябхиджня хридайа сутре»: «Это [Абсолютное Сознание (Чайтанья)] является основой, на которой основываются все воззрения».¹⁷ Данный тезис не является риторической фигурой речи, призванной возвеличить свою мировоззренческую позицию. Здесь констатируется тот факт, что Высшая недвойственная Реальность, является одновременно трансцендентным сверх-бытием, и имманентным миром феноменов, субъектом и объектом, сознанием и его априорным и апостериорным опытом и содержанием. Исходя из этой онтологической позиции, доктрина *пратьябхиджни* постулирует особый экзистенциально-сотереологический подход к проблеме реализации высшей реальности, обретения идеала Спасения, *нирваны*, *мокши* и т.д. Состояние освобождения согласно *пратьябхиджне* есть естественное и врожденное (*сахаджа*) состояние сознания. Эта глубинная интуиция созвучна тезису махаяны о единстве сансары и *нирваны*. Осознание на практике этого факта составляет

суть мистического опыта самообнаружения, который именуется термином *пратьябхиджня*.

Текст *Ишвара пратьябхиджня карики* состоит из 190 ритмических стихов *карик* – особых многозначных мнемонических строф, разделенных на четыре тематических раздела (*адхикара*), каждый из которых, в свою очередь, разделен на подразделы – «уроки» (*ахника*)¹⁸. Согласно рубрикации, приводимой пандитом Мадхусуданой Каулой в предисловии к первому изданию *Пратьябхиджня карики*, и в целом соответствующее рубрикации *Абхинавагупты*, общее количество *ахник* в *Пратьябхиджня карики* соответствует сакральному числу 16. Приведем ее, для удобства ориентирования в тематических разделах этого текста.

I. Раздел когнитивного знания (*jñānādhikāra*). Он состоит из: 1. Введения (*upoddhata*), 2. Рассмотрения противоположных мнений (*pūrvapakṣavivṛtiḥ*), 3. Опровержения других даршан (*paradārśānānupapāniḥ*), 4. Описания категории памяти (*smṛtiśaktinirūpaṇam*), 5. Описания категории когнитивного знания (*jñānaśaktinirūpaṇam*), 6. Описания категории различения (*apohaśaktinirūpaṇam*), 7. Описания Абсолютного Сознания как единого Субстрата и Вместилища (*ekāśrayanirūpaṇam*), 8. Описания *Махешвары* (*maheśvaryanirūpaṇam*).

II. Раздел «Активности» (*kriyādhikāra*) состоит из четырех подразделов. Их названия: 1. Описание *крияшакти* (*kriyāśaktinirūpaṇam*), 2. Описание рефлексии единства и отличия (*bhedābhedavimarśaṇam*), 3. Описание плода размышления о умопостигаемом (*manataphalameyanirūpaṇam*), 4. Описание причинности и следствия (*karyakāraṇatattvanirūpaṇam*).

III. Раздел эманации (*āgamādhikāra*) включает в себя: 1. Описание *таттв* (*tattvanirūpaṇam*), и 2. Описание сущности постигающего субъекта (*pramātṛtattvanirūpaṇam*).

IV. Заключительный «Раздел о совокупной сущности всей Реальности» (*tattvārthasamgrahādhikāra*) состоит из двух подразделов: 1. Описание высшей Реальности (*tattvanirūpaṇam*), и 2. Описание последовательности учителей (*guruparvakramanirūpaṇam*) подводящих итоги всему тексту *Ишвара пратъябхиджня карики*.

2.1 Авторы доктрины *Пратъябхиджня* и *Пратъябхиджня карик*

К сожалению, кроме скудных биографических сведений, содержащихся в колофонах рукописей философских текстов авторов кашмирского шиваизма, мы практически не обладаем никакими подробными сведениями об их биографии и точных датах их жизни.

Согласно этим скудным традиционным источникам, основателем философской системы *пратъябхиджня* был Сомананда (род. ок. 850 г.н.э.), впервые сформулировавший ее основные доктринальные положения в трактате «*Шива дришти*» («Видение Шивы»). В кратком колофоне, содержащемся в тексте *Шива дришти* (Ш.Д. 7.107-123) Сомананда сообщает о себе, что он был рожден в брахманской семье, и его отец был шестнадцатым потомком в линии «умом рожденных» сыновей происходящих от риши Трьямбаки, получивших от другого великого риши Дурвасы учение недвойственных шиваитских тантр.

Предание сообщает нам следующую историю распространения в Кашмире недвойственного учения Шивы: Чтобы явить недвойственные учения *агам*, Бог Шива, в самом начале кали-юги явил себя на вершине горы Кайласа в форме Шрикантханатхи (Анантанатхи) и даровал шестьдесят четыре *Бхайрава-тантры* великому *риши*, сыну Брахмы по имени Дурвасас, повелев ему

распространить эти учения и стать основателем соответствующих линий передач духовного знания (*парампара*). Однако Дурвасас, даже используя свои сверхестественные способности (*сиддхи*), не сумел отыскать в мире смертных достойных людей, способных стать подходящими вместилищами для этих знаний. Тогда силой своего ума он сам создал себе учеников, и этих трех «умом рожденных» сыновей звали Траямбаканатха, Амардаканатха и Шринатха. Недвойственные учения *Бхайрава-тантр* он передал Траямбаканатхе, а остальные другим сыновьям, которые распространили учения двойственных Шива агам и двойственно-недвойственных Рудра агам. Траямбаканатха продолжил распространять эти знания, но и ему не удалось найти среди людей достойного кандидата в продолжатели линии ученической преемственности, и Траямбаканатхе пришлось также породить из собственного ума будущего держателя данной *парампары* – Траямбакадитью. Так эта линия передачи, передававшаяся по линии совершенных существ (*сиддхогха*) осуществлялась на протяжении пятнадцати поколений: каждый предыдущий мастер порождал следующего за ним ученика силой своего ума. Последний, пятнадцатый мастер этой линии передачи не смог создать себе ученика посредством эманации собственного ума. Чтобы преодолеть возникшее затруднение, и распространить знание недвойственных тантр в мире людей, он с помощью своих медитативных сил нашел и выбрал прекрасную молодую девушку, которая обладала всеми необходимыми качествами йогини, и взял ее себе в жены. В результате их брачного союза у них родился сын по имени Санагамадитья, унаследовавший учения своего отца. Поселившись в Кашмирской долине, он, следуя примеру своего отца, также передал недвойственные учения *Бхайрава-тантр* своему сыну

Варшадитье. Варшадитья передал их своему сыну Арунадитье, а тот – своему сыну Ананде. Ананда был отцом Сомананды – ставшим одним из величайших мастеров Трики второй половины IX века н.э. и основателем школы *Пратъябхиджня*. Даты жизни Сомананды, согласно современным научным данным колеблются от 850 до 950 г.н.э.

Учеником Сомананды и его племянником был Утпаладева, создавший, помимо собственно *Ишвара пратъябхиджня карики*, глубокий и исчерпывающий комментарий к основному трактату своего учителя – *Шива дришити Вивритти*. Помимо этих работ Утпаладева оставил после себя около десятка сочинений. Некоторые из них, такие как *Шивастотравали* и *Адждадапратрисиддхи* сохранились до наших дней и были изданы.

Главными и основными комментариями к *Ишвара пратъябхиджня карики* являются два прозаических трактата, созданные Абхинавагуптой: Краткая версия *Ишвара пратъябхиджня вимаршини*, и более пространная работа *Пратъябхиджня вивритти вимаршини*. Эти две объемные работы в полной мере раскрывают учение *пратъябхиджни*, ставя эту доктрину на небывалую высоту, рядом с такими глубокими и серьезными недвойственными философскими системами, как адвайта веданта или недвойственные доктрины буддизма махаяны. В этих двух работах, включая *opus magnum* Абхинавагупты Тантралоку, учение *пратъябхиджни* получает законченное оформление, как полноценная метафизическая доктрина, вписанная в контекст шиваитской агамической метафизики, в своем доктринальном, логическом и йогическом измерении.

Главная заслуга Абхинавагупты как философа и духовного учителя заключалась в том, что своими работами и духовной практикой он осуществил синтез мно-

жества тантрических доктрин того времени в стройную религиозно-мистическую систему. Тем самым он положил начало серьезного философского осмысления агамической метафизики и практики, долгое время пребывавших в состоянии если не маргинальности, то, по крайней мере, бывших «под подозрением» в кругу представителей ортодоксального брахманизма.

Последним крупным комментарием доктрины *пра-тьябхиджни* является трактат *Бхаскари*, созданный в 17 веке Бхаскара Кантой и являющийся субкомментарием к труду Абхинавагупты. Ценность «Бхаскари» проявляется в том, что этот комментарий проливает свет на многие положения работ Абхинавагупты, остающихся и по сию пору одними из самых сложных философских произведений в истории философской мысли Индии. В этой работе отражен более поздний этап развития доктрины *пра-тьябхиджни*, стремящейся слиться с учением адвайта веданты, и в значительной мере затушевывающей свое тантрическое происхождение.

Тем не менее, Бхаскари является, несомненно, очень важной вехой отражающей эволюцию кашмирского шиваизма, в своем развитии и стремлении к синтетическому подходу повлиявшим на философско-мистические доктрины внутри самого индуизма, после того, как полемика с философскими школами буддизма и само его идейное влияние в Индии практически сошло на нет.

Именно к 17 в. на юге Индии получила расцвет шактийская тантрическая школа Шри Видья, стремившаяся соединить учения недвойственных тантр с адвайта ведантой как в области ритуала, так и в доктринальной сфере. И здесь отчетливо прослеживается влияние кашмирского шиваизма на становление Шри Видьи¹⁹. В теологических работах адептов Шри Видьи, таких как Лакшмидхара и Бхаскарараяа (17-18 вв.) содержится до-

статочно много ссылок на священные тексты и работы последователей *трики*. Интерес к работам кашмирских шиваитов не был для учителей Шри Видьи случайным. Достаточно сказать, что сам Абхинавагупта, по некоторым косвенным сведениям, был посвященным адептом Шри Видьи, а его последователи, такие как Махешварананда, автор важнейшей работы по метафизике шактизма – Махартхаманджари и др. адепты, развивавшие шактийско-ориентированную версию кашмирского шиваизма – *краму*, внесли немалый вклад в обоснование почитания Высшей Реальности как Шакти, тем самым существенно повлияв на формирование шактизма во многих частях Индии, как полноценной философско-религиозной доктрины, вписанной в ортодоксальный контекст. Интересно заметить, как производится интеграция учения шактийской метафизики в ведантический контекст «тройного канона» *прастхана трайи*. Махешварананда, завершая свою главную работу *Махартха манджари*, говорит об этом прямым текстом:

«Это учение о Высшей Реальности (*mahārtha*) изложил перед началом битвы Сыну Панду бог Мадхава [обладатель] шестнадцати тысяч шакти». ²⁰

В этом пассаже Махешварананды, тантрическое учение о высшей Реальности, являющейся синтезом *пратьябхиджни* и *каулы* намеренно ассоциируется с учением Бхагавад-гиты, входящей в тройной канон Веданты. Инкорпорирование в мировоззренческую канву адвайта веданты учения о Шакти, как активном Брахмане, в своем творческом динамизме, разворачивающимся во всем многообразии феноменального бытия, позволило преодолеть многие противоречия этой доктрины, в частности учение об абсолютной иллюзорности майи, сняв с адвайта веданты подозрение в наличии в ее онтологии крипто-буддийских элементов.

Завершая наше краткое предуведомление, хочется выразить надежду, что данная публикация перевода *Ишвара пратьябхиджни карики* сможет выполнить свою задачу: даст возможность всем интересующимся индийской мистической философией ознакомиться с важным и глубоким философским текстом, а всем тем, кто на практике пытается следовать пути духовного совершенствования, поможет сориентироваться в решении глубинных экзистенциальных вопросов.

Ишварапратьябхиджня карика

Книга I Знание (jñānādhikāraḥ)

Глава 1 Введение

1. kathamcidāsādyā maheśvarasya
dāsyam janasyāpyupakāramicchan
samastasampatsamavāptihetum
tatpratyabhijñāmurapādayāmi

Как-то (каким-то образом) достигнув статуса слуги Махешвары и имея желание помочь людям, я иницирую в них узнавание божественного – причину достижения соединения с совершенством.

В этом вводном стихе фактически дана сама сущность учения pratyabhijñā (пратьябхиджня). Сам термин пратьябхиджня можно представить следующим образом: prati+abhi+jñā = pratyabhijñā. Здесь префикс «prati» означает «против», «противоположное»; abhi означает направленность действия и jñā – освещение, знание, познание. Обычно наше познание направлено во внешний мир, на те объекты, которые мы воспринимаем как внешние по отношению к нам. Термин же пратьябхиджня указывает на обращение процесса познания в противоположную сторону – к самим себе, к своей собственной истинной Самости. Но это вовсе не означает, что мы про-

сто погружаемся в самих себя, абстрагируясь от внешнего мира, то есть просто гипостазируем «Я» (aham) в ущерб «Это» (idam). Ведь внешние объекты в кашмирском шиваизме не есть нечто, существующее само по себе, отдельно от сознания. Они являются отражением вовне той потенциальности, которая изначально пребывает в Абсолютном Сознании (cit). Поэтому, обращая процесс познания и всматриваясь в глубины своего «Я», мы как бы от отражений идем к оригиналам, возвращаясь к истокам бытия сущего, где объект пребывает в неразрывном недвойственном единстве с субъектом. Тем самым мы познаем истинную суть, таковость того, что обычные существа (raśu) воспринимают как внешние объекты познания.

Пратьябхиджня лучше всего переводится с санскрита словом «узнавание», или «самоузнавание». Это — именно «узнавание», а не познание или же воспоминание. Ведь познавать можно и нечто новое, то, что ранее никогда не знал. Но истинная Самость — это не нечто новое, неизвестное прежде. Каждое существо в действительности есть *Шива* (śiva), который сам на себя своей же собственной силой и по собственной воле наложил ограничения. Поэтому для любого индивидуума истинная Самость не может быть чем-то, что он никогда не знал и теперь впервые познает. Также нельзя сказать, что *пратьябхиджня* — это воспоминание (smṛti). Ведь обычно мы вспоминаем то, что познали когда-то в прошлом, а теперь объекта познания уже нет. Но истинная Самость есть всегда, и, возвращаясь к тому, что мы когда-то знали, как бы вспоминая это, мы в действительности зрим то, что присутствует здесь и сейчас, и, более того, что всегда есть, было и будет, пребывая за пределами времени и пространства. Поэтому лучше всего сказать, что *пратьябхиджня* — это «узнавание» (или «самоузнавание»). Узрев в ходе процесса самопостижения свою ис-

тинную Самость, мы одновременно с этим понимаем, что встретились с чем-то в высшей степени родным, с тем, что изначально было нашей истинной природой, которую мы ранее знали, а потом, в силу ограничивающего действия *māyā*, как бы забыли. То есть мы именно *узнаем* ее как нечто уже ранее хорошо известное. Когда то, что переживается в настоящее время, обнаруживается тождественным тому, что ранее было уже пережито, то это слияние, единение переживаний постижения и называется узнаванием (*пратъябхиджня*).

Интересно отметить, что в «*Ишваранпратъябхиджнявимаршини*» Абхинавагупта подчеркивает еще такое значение префикса «*abhi*» как «непосредственно близкое»²¹. Тем самым дается понять, что *узнаваемое* не есть нечто, отдаленное от нас. Это – весьма важный момент. Ведь, казалось бы, индивидуума (*jīva*) в конце его пути погружения в неведение отделяет от собственных истоков (*paramaśiva*) множество этапов манифестации и соответствующих уровней бытия. Но, в действительности, Абсолютное Сознание охватывает и пронизывает всю манифестацию, непосредственно присутствуя во всем сущем. Так, в «*Спанда-карике*» говорится: «Поэтому в слове, в объекте, в сознании нет состояния, в котором отсутствовал бы *Шива*. Вкушающий, благодаря вкушаемому, пребывает повсюду и везде»²². Следовательно, узнаваемая нами истинная Самость всегда находилась и находится чрезвычайно близко от нас, более того, можно даже сказать, что она непосредственно присутствует в нас, тем самым давая нам бытие, но мы этого не видим. Поэтому, чтобы найти Себя, не надо никуда далеко идти, надо просто узнать, постичь то, что всегда пребывало рядом с тобой. Для иллюстрации этого момента весьма часто используют образ бедняка, который живет в хижине, где зарыт богатый клад. Чтобы стать богатым, ему надо всего лишь узнать, что он и так в действитель-

ности богат, что у него под ногами – золото и драгоценные камни.

Теперь вновь вернемся к вводному стиху. В нем автор говорит о себе: «*Как-то (каким-то образом) достигнув статуса слуги Махешвары...*». Быть слугой (*dāśya*) *Махешвары* (*maheśvara*) означает воспринять его божественную волю и целиком следовать ей как своей собственной. То есть мы здесь отнюдь не имеем ситуацию двойственных отношений, когда слуга отличен и отделен от своего господина. Стать слугой *Махешвары* означает достичь единения с Высшим Владыкой и стать адекватным проводником его божественной воли, будучи неотделимым от нее. Но как было достигнуто это состояние служения? В тексте говорится: «как-то, каким-то образом» (*kathañcit*). Термин *kathañcit* здесь указывает на божественное благоволение (*anugraha*) и специфику способа его нисхождения в ту или иную личность. *Ануграха* – это одно из пяти божественных действий *Шивы*²³, направленное на раскрытие истинной божественной природы индивидуума. Это – весьма важный момент, на который необходимо обратить особое внимание. В качестве конечной причины как сокрытия сущностной природы (то есть попадания той или иной личности под власть *майи*), так и ее раскрытия (то есть освобождения от пут *майи*) выступает сам *Шива*. Но данный момент ни в коем случае нельзя интерпретировать в рамках двойственного видения, когда *Шива* и индивидуум являются отличными друг от друга сущностями. Ведь в этом случае мы автоматически приходим к дихотомии твари и творца, имеющей место в иудео-христианских представлениях, к проблеме первородного греха и т.п. В шиваизме Высшее Божество и индивидуальные существа по сути тождественны друг другу. А это означает, что *Шива* сам на себя накладывает ограничения, тем самым создавая самую возможность осуществления божественной

игры творения и становления, и, когда приходит время, снимает ограничения, что проявляется как спонтанное постижение существами своего тождества с Божественным Сознанием.

Высшее Божество пребывает за пределами любых ограничений, любых концепций и т.п., оно абсолютно свободно и самодостаточно (*svātantrya*). Это означает, что его действия совершенно спонтанны и непостижимы в рамках системы причинно-следственных отношений мира становления. Именно этот момент и подчеркивается в рассматриваемом стихе, – когда проявление *ануграхи* представляется словом *kathañcit* (как-то, каким-то образом), которое указывает на невыразимость, непостижимость на концептуальном уровне божественных действий.

С понятием *ануграхи* неразрывно связаны такие термины как *śaktipāta* (нисхождение божественной силы) и *dīkṣā* (инициация). Когда *Шива* раскрывает сущностную природу индивидуума, то это сопровождается нисхождением *Шакти* (*śakti*), которая, собственно, и осуществляет связь индивидуума с *Шивой*, то есть с его собственной истинной Самостью. На внешнем уровне это, как правило, связано со встречей с духовным наставником – *гуру*, который осуществляет духовную инициацию ученика (*dīkṣā*). Как отмечает Абхинавагупта, слово *dīkṣā* происходит из двух корней: (*dā*) – давать, и (*kṣi*) – разрушаться. Ведь в результате инициации, с одной стороны, передается духовное знание, с другой – разрушаются те путы неведения, которые держат индивидуума в рабской зависимости, превращая его в *пашу*²⁴.

Выше нами уже отмечалось, что воля личности, достигшей реализации, становится неотличимой от воли *Шивы*, и следование этой воле составляет суть служения *Махешваре*. Раскрывая содержание, направленность такого рода мотивации, Абхинавагупта пишет: «Его тож-

дество с *Шивой* запрещает ему исходить из какого-либо другого мотива, кроме как благо других»²⁵. Здесь явно можно увидеть аналогию с буддийской концепцией *бодхичитты*, которая на относительном уровне выражается в стремлении *бодхисаттвы* достичь просветления ради блага всех существ.

И то, что стремится сделать автор ради блага других существ – это передать им состояние узнавания собственной Истинной Самости (*пратьябхиджня*), то есть выступить в роли иницилирующего их *гуру*. И, если вспомнить, что в начале данного стиха автор вел речь о процессе своей личной инициации, то становится ясно, что здесь вводится представление о непрерывности линии передачи узнавания Высшего Божества как собственной Самости, что является одним из важнейших аспектов способа осуществления *ануграхи*.

Далее в стихе говорится, что узнавание Божественного есть причина достижения соединения с совершенством (*samastasampatsamavāptihetum*). Сразу замечу, что санскритское слово *sampraḍ* имеет такие значения как успех, удача, полнота, совершенство, красота и т.п. Из всех них наиболее адекватным мне представилось выбрать «совершенство», так как оно подразумевает и все остальные. Под совершенством здесь понимается обладание всей полнотой божественных сил, что позволяет достичь всего желаемого как на сверхмирском, так и мирском уровнях.

Узнавание Божественного есть акт великого отождествления, когда адепт постигает и реализует свое единство с *Шивой*. *Шива* же не есть некое совершенно безличное и бездеятельное состояние бытия. В своем наивысшем аспекте как *Парамашива* он имеет собственную волю и неотделим от *Шакти*, в силу чего обладает всемогуществом, безграничной творческой мощью реа-

лизовать все желаемое. И поэтому личность, реализовавшая свое единство с *Шивой*, автоматически становится обладателем всей полноты его сил, и нет ничего, что, пожелав, нельзя было бы достичь.

2. kartari jñātari svātmanyādisiddhe mahēśvare
ajaḍātmā niṣedham vā siddhim vā vidadhīta kaḥ

Если Махешвара по своей собственной неизменной сущностной природе является всезнающим, всемогущим и самосветящимся не имеющим ограничений светом²⁶, то какое разумное существо может доказать или опровергнуть его существование?

Вопрос, поставленный в данном стихе, имеет несколько аспектов. Первый из них касается критики воззрения ряда философских школ, отрицавших одушевленность *атмана* (ātman)²⁷. К таковым относятся, например, *ньяя-вайшешика* и *санкхья*, которые отрицают пребывание сил познания и действия в самой сущностной природе *атмана*, тем самым фактически опровергая существование всезнающего и всемогущего по своей неизменной сущностной природе *Махешвары*. Так, согласно *ньяя-вайшешике* *атман* является субстанцией (dravya), а познание (buddhi) – ее качеством (guṇa), и их связывает между собой ассиметричное отношение внутренней присущности (samavāya). Сам же по себе *атман* представляет собой чистую бескачественную субстанцию, не способную что-либо познавать. Таким образом, *атман* в данной системе рассматривается как несознательное (jaḍa) начало, являющееся всего лишь субстратом (носителем) сознания. Но неодушевленная самость, которая не может светить независимо, подобна камню и вообще не может что-либо доказать или опровергнуть.

И, тем более, она никак не может доказать или опровергнуть существование самого *Махешвары*.

Второй аспект касается самой возможности на чисто концептуальном уровне действительно доказать или опровергнуть существование *Махешвары*, при этом не опираясь на авторитет священных писаний и т.п. Эта проблема в древней Индии была достаточно актуальной, так как там имелось множество различного рода философов-софистов, гордившихся тем, что с помощью различного рода софистических уловок могут доказать или опровергнуть все что угодно²⁸

Приступая к рассмотрению данной проблемы, предварительно заметим, что валидное знание (*pramā*) традиционно включает в себя три фактора: субъект знания (*pramātā*), метод (инструмент) познания (*pramāṇa*), познаваемый объект (*prameya*). При этом инструмент познания – *прамана* – рассматривается как причина, производящая безошибочное, достоверное познание объектов. Различные школы мысли в Индии выделяют различные виды инструментов познания (*прамана*). Мы же сейчас в целях определенности будем опираться на *ньяя*, в которой валидными методами познания были восприятие (*pratyakṣa*), умозаключение (*anumāna*), сравнение (*upamāna*) и авторитетное свидетельство (*śabda*). Так вот, различного рода софисты фактически претендовали на то, что посредством умозаключений можно доказать или опровергнуть существование Бога. Но умозаключения опираются на восприятие (*пратьякша*). Никакого логического вывода не может быть, если отсутствует соответствующее непосредственное восприятие. Так, чтобы сделать вывод о существовании огня на основе факта восприятия дыма, требуется, чтобы ранее имело место восприятие огня и дыма как связанных между собой. Можно самому не знать о такой связи, но получить знание о ней, исходя из авторитетного свиде-

тельства, то есть со слов тех, кто имел факт личного восприятия такого рода связи. Но в отрыве от личного восприятия или же от опоры на авторитетное свидетельство какие-либо умозаключения не могут выступать в качестве метода познания, ведущего к достоверному знанию. Тот, кто имеет личный опыт непосредственного (неконцептуального) познания Бога²⁹, не задается вопросом о том, существует ли Бог или же не существует. Поэтому софисты, занимающиеся доказательством или опровержением бытия Бога, не могут относиться к тем личностям, которые имели личный опыт богопознания. Они также не признают авторитет священного писания, то есть авторитетное свидетельство тех, кто имел таковой опыт. Таким образом, можно сделать вывод, что различного рода ментальные построения софистов, доказывающие или опровергающие Бога, нельзя отнести к валидным методам познания.

Теперь мы приступим к рассмотрению третьего аспекта заданного в стихе вопроса, касающегося самой возможности концептуального познания *Махешвары*. Предварительно заметим, что вообще в индуизме статус рационального знания был достаточно высок, и практически во всех школах оно рассматривалось как важнейший инструмент на пути к достижению высшей цели человека – освобождения (*mokṣa*). Но чтобы стать таковым, рациональное мышление должно опираться на авторитетные свидетельства (т.е. священные писания, та-кие, как, например, *Веды*, *дхармашастры* и т.п.). Те же философы (т.е. знатоки науки аргументации (*hetuśāstra*)), которые пренебрегают *Ведами* и т.п., рассматривались как отрицатели (*nāstika*), диссидентствующие и деструктивные по своей сути элементы, которые, как говорится в авторитетном индуистском тексте «*Манава-дхармашастра*», должны быть изгнаны из общества дваждырожденных³⁰

Что же касается собственно шиваизма, то факт использования в нем в высшей степени изощренной метафизики не вызывает сомнений. Мыслители кашмирского шиваизма очень и очень подробно описывают высшие уровни божественного бытия, причем делают это с такой степенью детализации, которую не встретишь ни в каких других школах индуизма. Такого рода метафизические построения особую значимость приобретают в *шакта-йоге*, которую называют практикой «чистой концептуализации» (*śuddhāvikalpa*), «йогой правильного рассуждения» (*sattarka*) и т.п.³¹ То есть в целом можно сказать, что как в индуизме вообще, так и в шиваизме в частности, рациональное мышление рассматривается как способное с определенной степенью изоморфизма выразить в словах Божественное Бытие, а также выступить в роли метода, помогающего выйти ученику на уровень уже непосредственного (неконцептуального) богопознания.

Естественно, такого рода правильное философское мышление должно опираться на авторитетное свидетельство, и лишь в этом случае оно, как уже отмечалось выше, может выступать как валидный метод познания Божества. Как мы помним, это связано с тем, что авторитетное свидетельство предполагает наличие непосредственного знания о том познаваемом предмете, о котором оно, собственно, свидетельствует³². Таким образом, мы видим, что вопрос о самой возможности концептуального познания *Махешвары* сводится к вопросу об основаниях авторитетного свидетельства касательно бытия и природы *Махешвары*, то есть к вопросу о том, как личность, непосредственно постигшая Бога, способна это неконцептуальное знание выразить в словах, то есть концептуально. Вся парадоксальность ситуации особенно ясно видна, если вспомнить, что высшее Божество (*para*) абсолютно недвойственно, в то время как

концептуальное мышление двойственно по самой своей природе.

Итак, каковы же метафизические основания возможности выражения недвойственного неконцептуального знания в двойственной концептуальной форме?

В качестве базового основания такой возможности выступает абсолютный монизм (абсолютная недвойственность), являющийся основополагающим принципом кашмирского шиваизма. Абсолютно все – чистое и нечистое, сущее и не-сущее и т.п. – есть те или иные аспекты божественной игры *Шивы*. Так, в «*Спанда-кариках*» говорится: «Поэтому в слове, в объекте, в сознании нет состояния, в котором отсутствовал бы *Шива*. Вкушающий, благодаря вкушаемому, пребывает повсюду и везде»³³. Именно *Шива* есть истинный познающий субъект, и его абсолютное и тотальное познание лежит в основе всех частных познавательных актов различных существ. Как пишет *Кшемараджа* в своих комментариях к «*Шива-сутре*»: «нет ничего, что не могло бы быть воспринято Им. Если существует что-то, что не может быть воспринято Им, то оно не может быть воспринято никем и никогда»³⁴. Все, что существует, существует в силу того, что оно воспринимается *Шивой*, и на этом базовом онтологическом уровне, который охватывает все сущее и не-сущее, нет деления на чистое и нечистое, двойственное и недвойственное. Так, в «*Уччишма Бхайраве*» говорится: «Пока нет постигающего, как может быть постигаемое? О, Дорогая? Постигающий и постигаемое – единая Сущность. Поэтому нет ничего нечистого»³⁵. Таким образом, между тем уровнем бытия сознания, который характеризуется концептуальным мышлением, и тем уровнем, который выходит за пределы концептуального, нет абсолютного онтологического и гносеологического разрыва. Высшее состояние – *пара* – пронизывает как чистые, так и нечистые *таттвы* (tattva), связывая все

воедино и присутствуя как в чистых, так и нечистых когнитивных актах. Именно оно (*пара*) является базой и источником последних. И в силу этого, будучи истинным источником и владыкой концептуального мышления, *пара* способно выразить себя на концептуальном уровне таким образом, чтобы концептуальный образ Абсолютной Реальности помог ограниченным существам (*пашу*) выйти за пределы ограничений и увидеть реальность такой, какой она является в действительности. Очевидно, что той личностью, которая способна создать адекватный (т.е. ведущий к реализации) концептуальный образ *Махешвары*, является существо, вышедшее за пределы ограничений и актуально осознающее свой высший (*пара*) аспект бытия, утвердившееся в нем и следующее исходящей из него воле (*icchā*).

Но тут возникает вопрос: каков же инструментарий, способный сформировать концептуальный образ *Махешвары*? Ведь, казалось бы, тот инструментарий концептуального познания, которым обладают воплощенные существа – *антахкарана* (*antaḥkāraṇa*) – возник в результате наложения на существо загрязнений (*mala*) и ограничений (*kañcuka*). В основе же последних лежит неведение (*avidya*), или незнание (*ajñāna*). Последнее понимается как в негативном, так и в позитивном аспектах. Негативный аспект – это отсутствие знания о своей истинной природе. Позитивный же аспект – это наличие ограниченного и в определенном смысле ложного знания, согласно которому *атман* отождествляется с физическим телом, *праной* (*prāṇa*), *манасом* (*manas*), *ахамкарой* (*ahaṁkāra*) и тому подобное. Так вот, коль в основе формирования *антахкараны* лежит *аджняна*, то, по идее, наше концептуальное мышление, опирающееся на данный внутренний инструментарий, должно быть ограничено *аджняной* и следовать ей, то есть выступать в

роли фактора, закрепляющего наше пребывание в самсаре. Тогда как же мы посредством этого инструментария способны создать концептуальный образ *Махешвары*, способствующий нашему освобождению (*мокше*)?

Чтобы ответить на данный вопрос, следует вспомнить, что в *самсаре* по отношению к существам действуют две противоположные по направленности силы: сокрытие (*vilaya*) и раскрытие (*anugraha*). Именно первая формирует ту тенденцию, в ходе реализации которой на существ накладываются ограничения *майи* и т.д. Но, кроме нее, действует и вторая сила – *ануграха*, выводящая существ за пределы ограничений. Структура пребывающих в самсаре существ (*джив*) в действительности формируется не одной лишь силой сокрытия, как иногда может показаться, но и *ануграхой*. Это, в частности, означает, что внутренний инструментарий (*антахкарана*) может менять свой способ функционирования в зависимости от того, какая из сил является для данного индивидуума доминирующей.

Так, например, в *санкхье* выделяется два аспекта *буддхи*: *тамасичный* (то есть с доминантой гуны *тамас* (*tamas*)) и *саттвичный* (то есть с доминантой гуны *саттва* (*sattva*)). *Тамасичный буддхи* характеризуется склонностью к пороку, незнанием, страстностью и ограниченными способностями. *Саттвический* же *буддхи* обладает добродетелью, знанием, бесстрастием, сверхспособностями. Что касается знания, то «оно двух видов: внешнее и внутреннее. При этом внешнее – это знание *Вед* вместе с фонетикой, ритуаловедением, этимологией, метрикой, астрономией – шестью «членами» *Вед*, а также *Пуран*, *ньяи*, *мимансы* и *дхармашастр*. Внутреннее знание – познание *Праkritи* и *Пуруши*. ...Посредством внешнего знания достигаются слава и любовь людей, посредством внутреннего – освобождение»³⁶.

То есть мы видим, что в случае преобладания *ануграхи* функционирование *буддхи* становится направленным на постижение реальности как она есть. Абхинавагупта пишет: «*Буддхи*, обращенное 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*»³⁷ То есть у личности, удостоившейся *ануграхи* и постигшей свое единство с *Шивой*, *буддхи* в своем внутреннем аспекте становится фактически тождественным *джняна-шакти* (*jñānaśakti*) и пребывает в высшей сфере *ануттара* (*anuttara*). Что же касается внешнего аспекта *буддхи*, то он так раз и является инструментом формирования концептуального образа *Махешвары*.

3. kiṃtu mohavaśādasmindrṣṭe 'pyanupalakṣite śaktyāviṣkaraṇeneyam pratyabhijñopadarśyate

Однако, из-за пребывания существ во власти омраченности, Самость, хотя и воспринимается напрямую, тем не менее не распознается. Благодаря же обнаружению *шакти* (*śakti-āviṣkaraṇena*) это узнавание *Махешвары* становится видимым (показывается).

Как мы помним, в первой *карике* шла речь об узнавании Самости в результате акта божественного благоволения (*anugraha*) по отношению к пребывающему во власти омраченности индивидууму. Также отмечалось, что *ануграха* осуществляется посредством нисхождения *Шакти*, реализующей связь индивидуума с *Шивой*, то есть с его собственной истинной Самостью. Теперь же в данной *карике* внимание акцентируется на центральной

роли *Шакти* в *пратьябхиджне*. Для прояснения данного момента обратимся к основной триаде *Трики*: *Шива*, *Шакти* и *Нара* (*nara*)³⁸.

Данная триада в своем динамическом аспекте наиболее сущностно выражается в мантре «a-ha-m̐» и неразрывно с ней связанной «ma-ha-a». Что касается первой из них, то Абхинавагупта пишет:

«В манифестации Я (*ahaṁ*) является восхитительной формой энергии естественной, присущей мантры, известной как высшее, божественное выражение (*ragā-vāk*). В процессе расширения (развертывания) неизменный, непревзойденный, постоянный, умиротворенный Бхайрава принимает форму «a», которая есть естественный, первичный звук, жизнь всей цепочки букв-энергий (*sakalakalājāla-jīvanabhūtaḥ*). Развертываясь, он принимает форму «ha» (символ Шакти), поскольку расширение (*visarga*) имеет форму «ha», т.е. кундалини *Шакти*, а затем развивается до точки, символизирующей объективные явления (*nara-gūreṇa*), а также указывающей на тождественность всей полноты распространения *Шакти* (т.е. всего проявления) с *Бхайравой*».

Итак, в процессе манифестации буква «a» символизирует *Шиву*, который есть абсолютное единство и источник всего сущего. *Шива* – это абсолютный субъект, познающий (*pramātṛ*), и в нем нет какой-либо объективности, инаковости. Но это вовсе не означает, что здесь Шива рассматривается как отдельная от Шакти сущность. Если бы это было так, и Шива здесь представлял бы собой чистый свет сознания (*prakāśa*) в отрыве от самоосознавания (*vimarśa*), то он был бы чем-то неодушевленным (*джада*), вроде камня и т.п. Когда говорится, что в *Шиве* нет никакой объективности, инаковости, то это означает, что *Шива* и *Шакти* на данном уровне бытия не являются иными друг другу, и их выделение как отдельных сущностей носит условный характер. Но,

тем не менее, доминирующим здесь является аспект *Шивы*, что и выражается в абсолютном примате единства над множеством. Здесь также уместно отметить, что в грамматическом контексте *Шива* выступает как первое лицо и единственное число.

Если *Шива* рассматривается как чистое единство, то *Шакти* – это единство во множестве. В грамматике она – второе лицо и двойственное число. Здесь впервые проявляется иное, объективность, достигая пика своего развития при переходе к третьему члену триады – «*Нара*».

Абхинавагупта данное понятие определяет следующим образом: «То, что ограничено лишь собой (как объект), является неодушевленным и подпадает под категорию *Нара*, как, например, «чашка, лежащая [на земле]». И это относится только к третьему лицу, которое следует за первым и вторым»³⁹. Если *Шива* являет собой единственное число, *Шакти* – двойственное, то *Нара* в грамматике есть множественное число. Когда та или иная личность в силу своего неведения отождествляет себя с телом, *манасом*, *ахамкарой*, *буддхи* и т.п. неодушевленными продуктами *пракрити* (*prakṛti*), забывая свою истинную природу (*атман*, который есть *чайтанья* (*caitanya*)), то она рассматривается как *нара*, некий атомарный индивид, отдельный от множества подобных ему атомарных сущностей.

Уровень *Нара* – это конечная точка развертки манифестации, которая в мантре Ахам символизируется «ṇ». Начиная с этого момента центробежное движение сменяется на центростремительное, которое представляет мантра *ma-ha-a*. Как пишет Абхинавагупта, «...самая нижняя часть, или последняя фаза объективной манифестации (ṇ или *Нара*) со своими тремя силами⁴⁰, существование которых представляет собой трезубец *рага*, *рагāрага* и *апара-śakti*, в своем возвратном движении, че-

рез единение (*viśleṣaṇa*) с *висаргой*, а именно «*ха*» (шакти), вступает в *ануттара*, то есть «*а*», которое является основополагающим, неизменным уровнем»⁴¹. Это возвратное движение на микрокосмическом уровне соответствует пути духовной реализации эмпирического индивидуума (*нара*), то есть узнаванию им своей истинной природы и возвращению к истокам своего бытия. Этот путь возвращения очень ясно представлен в следующем высказывании Абхинавагупты: «Этот самый орган речи образует относящееся к поглощению возвратное движение, начинающееся с «*т*», т.е. эмпирического индивида (*джива*), который вначале обладает ограниченным сознанием (*aparasaṁvitterārabhya*), далее достигает внутренней шакти, т.е. (*parāpara-saṁvitti*) «*ха*» (*antastarām*) и, в конце концов, становится поглощенным сгустком блаженства высшего сознания *ануттара*, или «*а*» (*para-saṁvid-ghanānanda-saṁhāra karaṇam muhuḥ*)»⁴². То есть мы видим, что вступление в *ануттару*, знаменующее собой окончательную реализацию, осуществляется посредством единения с *Шакти*. Более того, Абхинавагупта утверждает, что уровень *Шакти* на пути возвращения миновать нельзя, что явно вытекает из его следующего высказывания: «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»⁴³.

Причиной, по которой обнаружение *Шакти* предваряет узнавание *Махешвары*, является связующая функция *Шакти*, пребывающей между *Шивой* и *Нарой*. Ведь на уровне *Нара* мы имеем погружение во множественность, где имеет место полная доминанта различия. *Шива* характеризуется единством и тождеством. *Шакти* же – это единство во множестве, тождественность в различии. Когда пребываешь во множестве, будучи *нарой*, то первое, что необходимо сделать на пути

реализации — это увидеть единство, тождество, которое пребывает во множестве кажущихся совершенно различными элементов бытия. Необходимо понять, что во внешних объектах, воспринимаемых как бессознательные, неодушевленные сущности, на самом деле присутствует самосветящееся сознание, благодаря свету которого эти объективные формы существуют и познаются. И именно *Шакти* позволяет нам проникнуть во внутреннюю субъективность внешних по отношению к нам сущностей. Этот процесс Абхинавагупта рассматривает как переход от третьего лица ко второму, от «это» к «ты»:

«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» (*aham-bhāva*) других личностей отличается от «Я» личности, которая обращается, но в процессе обращения обращающийся перенимает восхитительную самодостаточность того, к кому он обращается, характеризующуюся 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 *паранара* (чьей характеристикой является тождественность в различии)»⁴⁴

Таким образом, *Шакти* выводит сознание индивида за пределы тех границ, которые отделяют его от дру-

гих сущностей этого мира. Возникает видение, которое сохраняет личностную специфику различных сущностей, но при этом воспринимает их в целостном единстве, основу которого составляет тождественность Я-ощущения каждой из них. Это Я-ощущение, единое у всего сущего, по своей сути и есть *Шива*. Тем самым обнаружение *Шакти* позволяет *дживе* воспринять узнавание *Махешвары*, благодаря пребыванию в сознании которого существует Вселенная.

4. tathā hi jaḍabhūtānāṃ pratiṣṭhā jīvadāśrayā
jñānaṃ kriyā ca bhūtānāṃ jīvatāṃ jīvanaṃ matam

Правомерно утверждать, что основание бытия неодушевленных сущностей пребывает в одушевленных существах. Знание и действие рассматриваются как сама жизнь одушевленных существ.

В шиваизме, как и в буддизме, онтология и гносеология, бытие и познание неразрывно связаны между собой. Если нечто существует, то это означает, что оно является объектом верного познания. То есть тот или иной объект существует в силу того, что освещается светом сознания. Именно свет сознания (*пракаша*) есть источник бытия сущего. Отсюда следует, что имеется два возможных способа бытия: 1) когда нечто обладает способностью освещать самого себя, то есть быть самосветящимся; 2) когда нечто не способно освещать себя, но способно светиться, будучи освещенным внешним по отношению к себе источником света. В первом случае источник бытия сущности пребывает в ней же самой, и такого рода сущности рассматриваются как одушевленные. Во втором случае источник бытия сущности пребывает вне ее, и такого рода сущности рассматриваются

как неодушевленные. Все одушевленное обладает независимым существованием, то есть их существование не зависит от чего либо иного, внешнего по отношению к ним. Все неодушевленное, не будучи способно само освещать себя, тем самым обладает зависимым существованием, то есть его существование зависит от иного, внешнего по отношению к ним источника света. В качестве последнего выступают самосветящиеся одушевленные сущности. Таким образом, мы имеем, что бытие неодушевленных сущностей находится в зависимости от бытия одушевленных сущностей.

Одушевленность – это самосветимость, самосознание. Но что необходимо, чтобы такое было возможно? Чтобы светить и освещать себя, нужен свет. Но также необходим некий фактор, который этот свет обращает на самое себя. Первое – это *пракаша*. Второе – *вимарша*. *Пракаша* связана с силой знания, *вимарша* – с силой действия. Таким образом, мы имеем, что самой сущностью одушевленности является единство *пракаши* и *вимарши*, знания и действия.

Итак, неодушевленное зависит от одушевленного. Но каково происхождение неодушевленного? Можно ли сказать, что в рамках кашмирского шиваизма мы имеем изначальную дихотомию одушевленного и неодушевленного, подобную дихотомии *пуруши* и *пракрити* в *санкхье*? Ни в ком случае. Ведь если бы это было так, то кашмирский шиваизм был бы не монистической, а, подобно *санкхье*, дуалистической системой.

Согласно кашмирскому шиваизму истинной природой неодушевленных объектов является сознание, которое под воздействием силы *Майи* Владыки воспринимается ограниченными индивидуальными существами (*пашу*) как нечто бессознательное, неодушевленное. *Пуруша* (сознание) и *Пракрити* (бессознательное), воспринимаемые на нашем нечистом уровне бытия как иные

друг другу сущности, есть всего лишь сформированное Майей отражение в двойственном видении существ изначальных *Шивы* и *Шакти*, которые в действительности не являются иными друг другу. Когда некая душа под воздействием *анава-малы* и т.п. становится ограниченным, атомарным индивидом, то она воспринимает *Шакти* как бессознательную *Пракрити*. Три модуса *Шакти* – *джняна*, *крийя* и *майя* – воспринимаются соответственно как три гуны *Пракрити* – *самтв*, *раджас* и *тамас*⁴⁵. Но означает ли это, что вся наша относительная реальность, пространство и время, великое многообразие существ и т.п. являются всего лишь иллюзией, как утверждает *Веданта*? Согласно кашмирскому шиваизму абсолютная реальность – это недвойственность, единство *Шивы* и *Шакти*, причем одним из высших сущностных аспектов последней является *Майя*⁴⁶. Относительная реальность есть проявление творческой активности *Майя-шакти* (*māyāśakti*), благодаря которой осуществляется игра *Шивы*. По этой причине она (т.е. относительная реальность) не может быть иллюзией, так как *Майя-шакти* не иллюзорна, а реальна.

5. tatra jñānaṃ svataḥ siddhaṃ kriyā kāyāśritā satī
parairapyupalakṣyeta tayānyajñānamūhyate

Знание устанавливается (удостоверяется) само по себе (собственной силой). Опирающееся на тело действие воспринимается другим. Благодаря восприятию действия другого существа полагают наличие у него знания.

Как отмечалось выше, одушевленность предполагает единство *пракаши* и *вимарши*, знания и действия. В силу этого во всем одушевленном знание устанавливается само по себе, оно самоочевидно.

В данном стихе речь идет уже об эмпирическом индивиде. Если ранее до впадения в двойственность самсары он обладал безграничными силами познания и действия, то есть осознавал все мироздание в целом и действовал на все мироздание в целом, и в силу этого не было дихотомии одушевленное-неодушевленное, то теперь мы имеем ограниченного своими атомарными пределами деятеля и познающего. И все, что вне этих пределов, для него перестало быть одушевленным. А это означает, что оно перестало быть самосветящимся, самоустанавливающимся. Лишь то, что внутри пределов, одушевлено. Таковой является субъективная реальность *пашу*, в рамках которой он обладает самосознанием. Знание себя и знание самого факта состояния знания является самоустанавливающимся, самоочевидным в силу одушевленности в рамках этих пределов.

Одушевленность же всего того, что выходит за пределы атомарной индивидуальности, непосредственно не воспринимается.

Каким же образом мы приходим к выводу об одушевленности других существ, о наличии у них знания, если не способны его непосредственно воспринять? Вывод о наличии у других существ знания осуществляется посредством логических умозаключений на основе восприятия их целесообразной деятельности, опирающейся на тело. Ведь что касается внешних по отношению к нам существ, то мы способны непосредственно воспринимать лишь их тела и опирающиеся на них действия (к последним относится также и произносимая вовне ими речь). Осознавая целесообразность и осмысленность последних, мы приходим к выводу о наличии знания, которое эти действия выражают вовне. Это подобно тому, как, видя дым, мы приходим к выводу о наличии огня.

Хотелось бы заметить, что тот факт, что в нашем мире становления мы о наличии знания у других существ судим по осуществляемым ими действиям, имеет вполне очевидные метафизические основания. Ведь свет знания (*пракаша*) осознает себя благодаря *вимарше* (*действию*). На недвойственном уровне это происходит непосредственно, спонтанно. Когда же мы переходим к нечистым *таттвам*, где имеет место дихотомия одушевленное-неодушевленное, то процесс осознания знания осуществляется опосредованно благодаря функционированию инструментария неодушевленной *праkritи*. И здесь та первичная вибрация (*spanda*), которая есть истинная природа всех действий и благодаря которой свет знания осознает себя, как бы одевается в одежды *праkritи*, действует с опорой на физическое тело и т.п., но, тем не менее, все равно эффективно выполняет свои функции, позволяя сокрытому в телах знанию выразить себя за пределами телесных ограничений.

Глава 2

Рассмотрение противоположных воззрений

Данная глава посвящена дискуссии между *шиваитами* и представителями такой школы буддизма как *читтаматра*. Следует заметить, что тибетские буддисты достаточно жестко различают два вида *читтаматры*: «*самврити читтаматру*» и «*парамартху читтаматру*». Так, согласно Конгтрулу⁴⁷ основное различие между *самврити-читтаматрой* и *парамартха-читтаматрой* состоит в том, что первая полагает зависимо возникающую *виджняну* истинно существующей. По-

добно тому, как школы *хинаяны* принимают моменты сознания за абсолютное (*paramārtha*) в смысле конечного пункта их анализа ума, также и *самврити-читтаматрины* принимают моменты потока сознания за истинно существующую *парамартху* (абсолютное). Это связывается с тем, что *самврити-читтаматрины* в качестве абсолютной реальности – *pariniṣpanna* – рассматривают просто очищенную от загрязнений зависимую природу (то есть поток моментов независимо возникающего сознания), что выражается в хорошо известной формуле: *паринишпанна* есть зависимая природа (*paratantra*) за вычетом воображаемой (*parikalpita*)⁴⁸. Когда *читтаматрины* приходят к пониманию пустоты *паратантры* от *парикаल्पиты*, их *клеши* угасают и поток сознания становится потоком простого самоузнавания, самоосвещающихся моментов сознания. Этот поток является чистым умом, который наконец трансформируется в *буддхаджняну*. Таково состояние высшей реализации согласно воззрению *самврити-читтаматры*.

Что же касается *парамартха-читтаматры*, то согласно этому учению очищенный от загрязнений поток моментов сознания есть всего лишь относительная истина, сокрывающая лежащую в ее основе ясносветную природу ума, недвойственную *джняну*. Лишь последняя, выходящая за пределы взаимозависимого возникновения, есть *парамартха* – абсолютная истина. Таково состояние высшей реализации согласно воззрению *парамартха-читтаматры*⁴⁹.

В представленной ниже дискуссии в роли оппонента *шиваитов* выступает представитель *самврити-читтаматры*. Воззрение же *парамартха-читтаматры* в данном тексте никоим образом не обсуждается.

1. nanu svalakṣaṇābhāsaṃ jñānamekaṃ paraṃ punaḥ
sābhilāpaṃ vikalpākhyam bahudhā nāpi taddvayam

2. nityasya kasyacidbrahṇastasyātrānavabhāsaḥ ahampratītirapyeṣā śarīrādyavasāyini

Читтаматрины говорят:

Высвечивание единичных сущностей – один вид знания. Другой – это разнообразное дискурсивное знание, названное ментальным конструированием. Ни то, ни другое не есть знание какого-либо постоянно существующего субъекта; такой субъект здесь не являет себя (т.е. данные виды знания его не высвечивают). Даже очевидность «Я» опирается на наше пребывание в теле и т.п.

В буддизме онтология (бытие) и гносеология (познание) неразрывно связаны друг с другом. Существует лишь то, что познается. Точнее говоря, существует лишь то, что постигается верным познанием. Традиционно различаются прямое (неконцептуальное) верное познание и концептуальное (дедуктивное) верное познание. Объектами прямого познания являются единичные сущности (svalakṣaṇa), концептуального – общие сущности (sāmānya). К первому виду познания относятся прямое чувственное восприятие, прямое ментальное восприятие, прямое самоосознающее восприятие и прямое йогическое восприятие. Так вот, буддисты полагают, что атман как постоянно существующий субъект не является объектом верного познания как прямого, так и концептуального восприятий. Действительно, объекты прямого чувственного восприятия – это объекты нашего обыденного чувственного опыта типа столов, травы и т.п., которые не являются постоянными. Объекты прямого ментального восприятия те же самые, что и у чувственного, но просто относящиеся к следующему мо-

менту их существования⁵⁰. Прямое йогическое познание, как утверждают достигшие реализации буддисты, такую сущность как атман не воспринимает. На концептуальном уровне идея атмана не выдерживает логического анализа и является логически противоречивой⁵¹. Что же касается прямого самоосознающего восприятия, то оно просто непосредственно осознает сам факт знания, достигнутого в рамках остальных видов восприятия. А так как атман не является их объектом, то, соответственно, и прямое самоосознающее восприятие не может осознать знание атмана. Таким образом, мы видим, что атман не является объектом верного познания. Следовательно, он не существует.

Но тут возникает вопрос: если постоянное «Я» не существует, то откуда возникает имеющееся у нас переживание неизменного «Я», которое представляется самоочевидным? Ведь мы обычно говорим «Я вижу этот цветок», «Я испытываю боль» и т.п., причем содержание осознаваемых нами переживаний меняется, в то время как осознающий их субъект — «Я» — представляется неизменным, постоянным. С точки зрения *читтаматринов* такого рода форма функционирования самоосознания связана с неверным восприятием сознания-основы (*ālaya-vijñāna*)⁵² как постоянного «Я», благодаря чему возникают базовые врожденные аффекты загрязненной ментальности — воззрение эго (*ātma-dṛṣṭy*), заблуждение эго (*ātma-moha*), гордость эго (*ātma-māna*) и вожделение эго (*ātma-sneha*).

Итак, согласно буддистам атман как постоянный субъект восприятия есть всего лишь воображаемая сущность. То же, что мы имеем в действительности — это квантованный поток сознания, состоящий из следующих друг за другом мгновений вспышек света осознания.

Шиваиты спрашивают в ответ:

3. athānubhavavidhvaṃse smṛtistadanurodhinī
katham bhavenna nityaḥ syādātmā yadyanubhāvakaḥ

Когда восприятие исчезло, как возможна о нем память, если не признавать существование постоянного атмана как субъекта восприятия?

Но если сознание мгновенно, как полагают буддисты, то как тогда объяснить феномен памяти? Если нечто когда-то было воспринято (познано), например, цветок, а потом актуальное восприятие цветка прекратило свое существование, то где в дальнейшем пребывает знание цветка? Ведь знание предполагает знающего (то есть того, кто освещает познаваемое). Буддисты же в качестве знающего полагают сознание, которое мгновенно. Момент сознания, в котором имело место актуальное знание цветка, прекратил свое существование. Значит, знающего больше нет. Тогда как может существовать знание без знающего?

Также правомерен еще один вопрос. Кто вспоминает цветок, если тот момент сознания, в котором ранее он был воспринят, уже прекратил свое существование, а сознание настоящего момента совершенно отлично от сознания, воспринявшего цветок? Если нет постоянно существующего субъекта восприятия (т.е. атмана), то кто тогда думает: «Я ранее видел этот цветок, и теперь вспоминаю увиденное ранее»?

4. satyapyātmani dṛṇnāsāttaddvārā dṛṣṭavastuṣu
smṛtiḥ kenātha yatraivānubhavastatpadaiva sā
5. yato hi pūrvānubhavasamśkāraṣmṛtisambhavaḥ
yadyevamantargaḍunā ko 'rthaḥ syātssthāyinātmanā

Буддисты спрашивают:

Даже если атман существует, то все равно не понятно, каким же образом в силу исчезновения видения объекта возникает память об исчезнувшем? Ведь память может иметь доступ к ранее увиденным объектам лишь посредством прямого восприятия.

То есть суть вопроса такова: даже если существует постоянный субъект, продолжающий существовать и после исчезновения восприятия, и именно он есть основа памяти, то все равно непонятно, как он может иметь доступ к прежде воспринятому объекту. Ведь сознание имеет доступ к чувственно воспринимаемым объектам лишь через прямое восприятие, которое предполагает встречу объекта с соответствующими органами чувств. Если объект недоступен для органов чувств, то свет сознания не может его осветить. И поэтому, даже если предположить наличие постоянного субъекта восприятия, то все равно это не объясняет наличие памяти об исчезнувшем объекте, так как последний недоступен для органов чувств, и, следовательно, не может восприниматься атманом.

Атмавадины отвечают:

Память возникает в силу исчезновения видения объекта потому, что она рождается из отпечатков прошлого восприятия.

Для объяснения феномена памяти атмавадины здесь обращаются к концепции отпечатков (*saṃskāraḥ*), общей как для буддистов, так и индуистов. А именно, полагается, что при прямом восприятии объекта в сознании возникает его отпечаток (образ), который далее в

латентной форме хранится в потоке сознания на тех или иных его уровнях функционирования. Переход отпечатка из латентного (потенциального) состояния в проявленное (актуальное) и есть акт воспоминания воспринятого в прошлом объекта.

Буддисты тогда спрашивают:

Если это так, то какова в данном процессе польза от существования постоянного атмана, выполняющего роль бесполезного посредника?

Но если для объяснения феномена памяти используется концепция отпечатков, то непонятно, какова тогда необходимость в введении постоянного субъекта – атмана. Ведь речь идет об отпечатках в сознании, и самого сознания вполне достаточно, чтобы объяснить как возможность хранения, так и актуализации отпечатков.

Согласно воззрению *читтаматры*, сознание является самосветящимся и самоосвещающим себя. В каждом моменте его потока можно выделить аспект проявления в сознании образа объекта⁵³ и аспект осознания этого проявления. Именно последний аспект и есть функционирование самосветящейся и самоосознающей сущности сознания⁵⁴. И именно этот акт осознания проявления образа объекта формирует его отпечаток в потоке сознания. И этот отпечаток, будучи знанием сознания о воспринятом в прошлом объекте, пребывает в сознании и осознается сознанием, и именно само сознание, знающее само себя, является субъектом знания отпечатка образа объекта и знания факта его восприятия в прошлом. Совершенно непонятно, для чего вводить еще некий дополнительный постоянный субъект – атман.

6. tato bhinneṣu dharmeṣu tatsvarūpāviśeṣataḥ
saṃskārātsmṛtisiddhau syātsmartā draṣṭeva kalpitāḥ

Так как дхармы отделены от атмана, а природа (собственная форма) последнего неизменна (без каких-либо различий), то можно считать доказанным, что для объяснения феномена памяти достаточно наличия отпечатков прошлого опыта. Поэтому постоянный субъект памяти, подобно постоянному субъекту восприятия, является всего лишь воображаемой ментальной конструкцией.

Здесь буддисты, судя по всему, подвергают критике представление об атмане синкретической школы *ньяя-вайшешики*⁵⁵. Представители данной школы рассматривали *атман* как вечную неделимую субстанцию, являющуюся субстратом (носителем, вместилищем) знания (*буддхи*). Последнее было качеством (*dharma*) *атмана*, а *атман* являлся носителем этого качества (*dharmin*). Память рассматривалась как одна из разновидностей знания, которое порождается только (*mātra*) отпечатком (*saṃskāra*)⁵⁶. Поскольку памятование, порождаемое отпечатком, является аспектом функционирования *буддхи*, а последнее есть качество *атмана*, то в принципе можно сказать, что отпечатки и порождаемое ими припоминание также есть качества *атмана*. Сам же по себе *атман* был бескачественным и не обладал силой познания. Он – всего лишь вместилище знания, его носитель, но не само знание. И тогда буддисты задают закономерный вопрос: а зачем вообще необходимо вводить представление об атмане для объяснения познания в общем и памятования в частности? Познание (*буддхи*) прекрасно может функционировать и без *атмана*. Следовательно, для объяснения феномена памяти вполне

достаточно ввести представление об отпечатках прошлого опыта (*самскара*). *Атман* же как неизменный субстрат памяти есть всего лишь воображаемая ментальная конструкция.

7. *jñānaṃ ca citsvarūpaṃ cettadanityaṃ kimātmavat athāpi jaḍametasya kathamarthaprakāśatā*

Если собственная природа знания есть сознание, и оно непостоянно, то что обладает атманом? Если же знание бессознательно (неодушевлено), тогда каким образом высвечиваются объекты?

Теперь обсуждается воззрение на *атман* школы *санкхья*, согласно которому познание осуществляется посредством интеллекта (*буддхи*), озаренного светом *пуруши*. А именно, когда посредством органов чувств и *манаса буддхи* вступает в контакт с познаваемым объектом, то происходит его модификация в форме объекта; *буддхи* как бы окрашивается познаваемым объектом. И, будучи освещенной светом *пуруши*, данная модификация *буддхи* становится знанием познанного объекта, а сам *пуруша* – субъектом знания, т.е. знающим (*праматр*).

И вот возникает вопрос: какова же природа знания? Сознательна она или же нет? Допустим, что она сознательна. Но знание непостоянно, так как одни модификации *буддхи* сменяются другими. Это означает, что и сознание непостоянно, меняясь в зависимости от того, какие объекты его окрашивают. Но сам *пуруша* изменениям не подвержен, поэтому он не может быть тем сознанием, которое имманентно природе знания. Но тогда какую роль в познании он выполняет? Для чего сознательному непостоянному знанию, которое и так являет-

ся самосветящимся, некий трансцендентный ему дополнительный источник света?

Если же знание по своей природе бессознательно, то как оно может осознавать (высвечивать) объекты? Неодушевленное не способно что-либо освещать.

8. athārthasya yathā rūpaṃ dhatte buddhistathātmanah
caitanyamajaḍā saivam jāḍye nārthaprakāśatā

Атмавадин отвечает:

Однако, как буддхи содержит форму объекта, также он содержит и сознание.

В ответ *атмавадин* озвучивает хорошо известную позицию *санкхьи*: само по себе *буддхи*, будучи продуктом *пракрити*, бессознательно. Но оно в силу своей *саттвичности* способно отражать в себе как познаваемые объекты, так и свет *пуруши*. В результате мы имеем не просто *буддхи* и не просто *пурушу*, а *буддхи*, в котором пребывает свет сознания *пуруши*, то есть некую достаточно парадоксальную сущность, которую достаточно ясно характеризует Вьяса в своих комментариях к «Йога-сутрам» Патанджали: «Интеллект окрашен познаваемым объектом, но и сам в силу свойства быть объектом восприятия оказывается связанным через эту свою функцию с субъектом, то есть с *пурушей*. Таким образом, то же самое сознание, будучи окрашено Зрителем и тем, что воспринимается, проявляется одновременно и как объект, и как субъект. Обретая внутреннюю форму одушевленного и неодушевленного и проявляясь как если бы оно не было объектом, хотя по своей природе оно есть объект, или как если бы оно было одушевленным, хотя в действительности оно неодушевленное, это сознание, отражающее все вокруг, подобно кристаллу, называется всеобъектным»⁵⁷

Буддист отвечает:

Буддхи является одушевленным (сознательным), т.к. в бессознательном объект не высвечивается.

С точки зрения буддистов совершенно непонятно, для чего придумывать такие внутренне противоречивые и парадоксальные концепции вместо того, чтобы принять простую и логичную позицию: *буддхи* является сознательным, то есть в действительности мы просто имеем сознание, которое способно меняться и в силу этого способно познавать. Ведь необходимость введения для объяснения познания бессознательного *буддхи* и сознательного *пуруши* связана с тем, что *пуруша* считался неизменным, и, следовательно, он не мог, модифицируясь, отражать в себе внешние объекты. Поэтому возникла необходимость введения представления о бессознательном, но способном к модификациям *буддхи*, о его парадоксальных взаимоотношениях с сознательным *пурушей* и т.п. Чем множить сущности, не проще ли отказаться от представлений о неизменном *атмане* (*пуруше*), и принять доктрину только-сознания (*читтаматры*)?

9. *kriyāpyarthasya kāyādestattaddeśādijātātā
nānyādr̥ṣṭerna sāpyekā kramikaikasya cocitā*

Действие – это возникновение объектов, тел и т.п. то в одном, то в другом месте пространства и т.д., и ничего более, так как ничего другого не воспринимается. Действие не представляет собой единую последовательность и не является принадлежащим одной сущности.

Здесь подвергается критике представление о существовании деятеля, которому принадлежит действие и который может рассматриваться как его субъект (субстрат, носитель). Но что представляет собой действие? Согласно буддийским представлением, оно не есть длящаяся сущность. Телесное действие, например, в его проявленном аспекте⁵⁸ фактически тождественно процессу изменения положения тела, то есть действие сводится к возникновению тела то в одном, то в другом месте пространства. То, что мы имеем в действительности – это дискретную последовательность мгновенных проявлений тела в различных смежных областях пространства. Ложная идея непрерывного движения, и, следовательно, ложная идея единого длящегося действия, «возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения сменяющих друг друга состояний в непосредственно сопряженных точках пространства, как в случае с горящей травой⁵⁹». Но если любое телесное действие представляет собой просто череду совершенно отличных друг от друга мгновенных пространственных положений тела, то как можно говорить о наличии у него некоего единого субстрата?

10. tatra tatra sthite tattadbhavatītyeva dṛśyate
nānyannānyo 'sti saṁbandhaḥ kāryakāraṇabhāvataḥ

Из-за предшествующего пребывания одних вещей вступают в существование другие вещи – лишь это воспринимается, и ничего другого. Иной взаимосвязи причины и следствия не существует.

В индийской философии традиционно различаются два основных подхода к объяснению причинности: *саткарьявада* (учение о предсуществовании следствия в

причине) и *асаткарьявада* (учение о непредсуществовании следствия в причине).

Наиболее яркими последователями *саткарьявады* являлись представители философской школы *санкхья*⁶⁰. Согласно их воззрению, переход от причины к следствию не есть возникновение чего-то нового; следствие уже изначально содержится в причине подобно тому, как росток – в семени. Причина и следствие – это всего лишь свернутое и развернутое состояния одной и той же субстанции – *пракрити*, и возникновение следствия есть всего лишь эволюция (*паринама*), актуализация пребывающих в причине потенций.

Асаткарьявада в индийской философии разрабатывалась *ньяя-вайшешиками* и *буддистами*, причем именно последние являлись наиболее радикальными представителями данного направления мысли. *Буддисты* не просто утверждали, подобно *ньяя-вайшешикам*, что в следствии есть нечто новое, то, чего не было в причине, но они вообще отрицали какую-либо реальную связь между причиной и следствием. Это неумолимо следовало из их представлений о мгновенном характере сущего. Ведь если каждая *дхарма* существует лишь мгновение, а в следующий момент мы имеем возникновение полностью отличной от предшествующей новой *дхармы*, то, очевидно, предшествующая *дхарма* – причина – никак не может влиять на последующую *дхарму* – следствие, и, тем более, как-то продолжать в ней свое существование. Все, что нами действительно воспринимается и может быть выведено на основе воспринятого – это просто знание того, что из-за предшествующего пребывания одних вещей вступают в существование другие вещи. Последовательность мгновенных вспышек существования *дхарм* подчиняется закону взаимозависимого возникновения – *пратитьясамутпаде*, в рамках которого мы имеем следующее взаимоотношение меж-

ду причиной и следствием: «Если при существовании или несуществовании одного с неизменностью наличествует или отсутствует другое, то первое есть причина, а второе – то, что имеет причину⁶¹». Любые попытки гипотезировать причинность, ввести те или иные сущности, благодаря которым происходит ее функционирование, *буддисты* жестко отвергают, рассматривая их как всего лишь воображаемые ментальные конструкции, привязывающие существ к самсаре.

11. dviṣṭhasyānekarūpatvātsiddhasyānyānapekṣaṇāt pāraṇtryādyayogācca tena kartāpi kalpitah

Деятель является воображаемой ментальной конструкцией, так как 1) отношение не может существовать, так как в силу своего базирования на двух элементах оно не может обладать единой природой; 2) взаимозависимость и т.п. не может являться связью, т.к. завершенная (установленная) вещь не нуждается в другой сущности.

Здесь, судя по всему, подвергается критике представления о связи деятеля и действия, имеющие место в *ньяя-вайшешике*. В последней полагается, что действие укоренено в своем носителе (субстанции)⁶² отношением внутренней присущности (*samavāya*). Последняя определяется как «вечное отношение, обнаруживающееся в сущностно-нераздельных [объектах]. Два сущностно-нераздельных – это такие два объекта, [для которых выполняется следующее условие], один из этих объектов, пока он не исчезнет, пребывает носителем другого»⁶³. Именно таким отношением связаны действие и действующий. В *ньяя-вайшешике* считается, что данное отношение является реально существующим.

Буддисты же отрицают существование отношения. Ведь оно по самой своей природе связывает два элемента, и в силу этого не может быть единичной сущностью. Также совершенно непонятно, какова нужда в отношении между собой у двух самодостаточных вещей. Ведь те вещи, которые являются установленными (определенными), не нуждаются в других вещах для своего установления. Они существуют сами по себе. Так, тот или иной объект чувственного восприятия проявляется в сознании в силу собственных характеристик (*svalakṣaṇa*). Он не нуждается в другой вещи, и, следовательно, не нуждается в наличии связи с другой вещью. Таким образом, существование отношения никак не обосновано. Но если нет отношения между деятелем и действием, то нет и того, кто является носителем действия, то есть нет деятеля. А это значит, что последний есть воображаемая, ментально-сконструированная сущность, не обладающая реальным существованием.

Глава 3

Опровержение взглядов оппонентов

1. *satyaṃ kiṃtu smṛtijānaṃ pūrvānubhavasamskṛteḥ
jātamapyātmaniṣṭhaṃ tannādyānubhavavedakam*

Действительно, память происходит из отпечатков прошлого опыта. Но возникшее ограничено самим собой. Оно не является восстановлением сознания первоначального восприятия.

Выше были представлены аргументы буддийских философов, опровергающие воззрение о реально существующем *атмане*. Как мы помним, центральным мо-

ментом дискуссии являлся вопрос о природе феномена памяти. Буддисты утверждали, что для объяснения памяти вполне достаточно введения представления об отпечатках прошлого опыта, хранящихся в *алайя-виджняне*, и нет никакой нужды обращаться к концепции *атмана*.

Шиваитские философы могут согласиться с тем, что отпечатки прошлого опыта являются одной из причин, инициирующих процесс воспоминания. Но они отрицают, что таким образом можно объяснить восстановление сознания предшествующего восприятия, выражающееся в рефлексивном осознании «Я видел синее».

Чтобы разобраться в данном вопросе, нам следует понять, что в принципе может быть запечатлено в отпечатках прошлого опыта в рамках буддийских представлений о мгновенном характере сознания. В предшествующем восприятии, например, синего, мы имеем: 1) на неконцептуальном уровне – прямое чувственное восприятие синего и связанное с ним самоосознание; 2) на концептуальном уровне – ментальный образ синего и связанное с ним самоосознание, выраженное в форме рефлексивного осознания «Я вижу синее».

Что же касается первого, то совершенно очевидно, что отпечатки не могут нести в себе в латентной форме непосредственное восприятие познанного в прошлом объекта, так как память согласно буддийским представлениям относится к концептуальному познанию.

Что касается второго, то ситуация здесь несколько более сложная. Дело в том, что в рамках буддийской традиции далеко не все школы признавали существование самоосознания. Те же школы (в частности, *читта-матрины*), которые утверждали наличие самоосознания, в качестве основного аргумента в пользу его существования приводили феномен памяти. Так, из самой формы воспоминания «Я видел синее» следует, что в прошлом имело место не только сознание синего, но и

осознание самого факта наличия сознания синего, то есть имело место знание сознанием самого себя. Более того, полагалось, что именно сам акт самоосознавания и запечатлевал себя в форме отпечатка, благодаря чему в последующем мы можем вспомнить: «Я видел синее». Но данная модель, судя по всему, весьма плохо согласуется с буддийской теорией мгновенности сознания. Ведь каждый момент сознания уникален и совершенно отличен от следующих за ним. Отпечаток может в латентной форме пребывать сколь угодно долго, и поэтому очевидно, что он связан с моментами потока сознания, отличными от того момента, в который произошло осознание «Я вижу синее». А это означает, что те акты самоосознавания, которые имеют место в каждый из моментов существования отпечатка, отличны от того акта осознания, который произошел в прошлом в форме «Я вижу синее». То есть отпечаток не может нести в себе в латентной форме то самоосознание, которое произошло в прошлом, и, следовательно, он не может инициировать его восстановление в акте воспоминания. Все, что может нести в себе отпечаток в контексте теории мгновенности сознания — это некий образ синего и то рефлексивное осознание, которое он может вызвать: «Я знаю, что вижу образ синего».

Но даже если предположить, что отпечаток несет в себе в латентной форме осознание прошлого восприятия, то не следует забывать, что в момент прошлого восприятия мы имели рефлексивное осознание «Я вижу синее», то есть речь идет о настоящем моменте. Совершенно непонятно, каким образом из него может возникнуть осознание «Я видел синее», то есть осознание того, что видение синего имело место в прошлом. Ведь в рамках мгновенности сознания вообще невозможно ощущение времени, понимание того, что есть прошлое, настоящее и будущее. Каждый момент сознания — это

всегда настоящее. Чтобы осознать время как последовательность моментов, необходимо быть трансцендентным ему. Отсюда с неизбежностью вытекает необходимость введения представления об атмане⁶⁴.

2. *dr̥ksvābhāsaiva nānyena vedyā rūpadr̥seva dr̥k
rase saṃskārajatvaṃ tu tattulyatvaṃ na tadgatih*

Познание освещается самим собой, а не другим познанием; ведь очевидно, что познанием формы вкус не познается. То, что память рождается из отпечатков прежнего прямого восприятия, обеспечивает лишь однородность (подобие) воспоминания с ним, но не является основанием для его познания.

Шиваитские философы исходят из того, что одни познавательные акты не могут выступать в роли познаваемых объектов для других познавательных актов. Каждый когнитивный акт освещает (осознает) лишь сам себя и в принципе не может быть объектом, так как самоосознание по самой своей природе субъективно, одушевленно. В противном случае познание формы могло бы схватывать познание вкуса и т.п., в результате чего все виды восприятия смешались бы друг с другом.

Ведь что специфицирует тот или иной вид чувственного восприятия? То, что для познания, например, вкуса требуется наличие соответствующего органа восприятия, в случае отсутствия которого восприятие сладкого и т.п. невозможно. Но если восприятие сладкого уже произошло, и данный акт познания сам выступает как объект для познания, то теперь для его схватывания другим познанием уже нет необходимости в наличии соответствующего органа чувственного восприятия. Ведь сладкое уже и так познано, освещено, и никаких

органов чувственного познания для постижения знания сладкого теперь не требуется.

Если же принять позицию шиваитов, что одно познание в принципе не может выступать объектом другого познания, то отсюда следует, что прошлое познание не может выступать объектом настоящего познания. А это означает, что в рамках теории мгновенности сознания в ходе процесса воспоминания познание предшествующего восприятия невозможно. Поэтому из того факта, что память происходит от латентных отпечатков, оставленных предшествующим восприятием, следует лишь то, что она обладает свойством подобия с предшествующим восприятием, но не его прямым познанием.

3. athātadviṣayatve 'pi smṛtestadavasāyataḥ dṛṣṭāmbanatā bhrāntyā tadetadasamañjasam

Определяющая активность памяти направлена на воспринятые в прошлом объекты. Но так как эти объекты не входят в ее сферу восприятия (то есть память не имеет доступа к прямому восприятию прошлых объектов), то память ошибочна. (Такое возражение могут привести оппоненты). Но это возражение не состоятельно.

Согласно доминирующему в буддийской философской традиции воззрению считается, что все состояния концептуального сознания являются заблуждающимися, ошибочными, так как, думая об объекте, мы смешиваем ментальный образ (то есть свои представления об объекте) с реальным объектом. Так, размышляя, например, о слоне, мы за материального слона принимаем его ментальный образ, который в принципе не может обладать материальной природой. Таким образом, здесь несущест-

ствующее (отсутствие материального слона) принимается за существующее (т.е. реального слона). То же самое мы имеем и в случае памяти, которая мыслит объекты, уже не имеющие реального существования.

Но если память как частный случай концептуального познания является заблуждающейся относительно своих объектов, то почему бы ей тогда не принять в качестве познаваемых объектов прошлые когнитивные акты?

4.smṛtitaiva katham tāvad bhrānteścārthasthitiḥ
katham
pūrvānubhavasamṣkārapekṣā ca kimitīṣyate

Но какова тогда природа памяти? И как из ошибочного происходит установление объекта? И что за нужда тогда в отпечатках прошлого опыта? Желательно это знать.

В ответ шиваиты выдвигают следующие доводы, направленные на опровержение буддийского воззрения об ошибочности памяти:

а) Если память ошибочна и сводится лишь к активности определяющего познания по отношению к воспринятым в прошлом объектам, которые в момент функционирования определяющего познания уже не существуют, то что же тогда представляет собой память? Как такое понимание функционирования памяти может соотноситься с ее определением, данным, например, Патанджали: «Память есть неутрачивание прошлого опыта⁶⁵»?

б) Если память ошибочна и не способна осветить познаваемый объект, являясь неодушевленной по отношению к нему, то каким образом она его может установить (сделать определенным)? Ведь познать что-либо – это

значит осветить его. Но осветить то, к чему нет доступа, невозможно.

в) Какой смысл для ошибочного познания искать достоверные источники типа отпечатков прошлого опыта?

5. bhrāntitvē cāvasāyasya na jaḍādviṣayasthitih
tato'jāḍye nijollekhaniṣṭhānnārthasthitistataḥ

Если определяющее познание ошибочно, то из его неодушевленности следует, что оно не способно установить объект. Если же оно является одушевленным, то из знания своих собственных ментальных образов [и самого себя] вовсе не следует установление объекта.

Как отмечалось выше, в буддизме все концептуальное познание в целом рассматривается как ошибочное, заблуждающееся. Это связано с тем, что оно не имеет непосредственного доступа к познаваемому объекту⁶⁶, в силу чего не способно его осветить. Поэтому можно сказать, что концептуальное познание относительно своего познаваемого объекта является неодушевленным (несамосветящимся), и, следовательно, не способно установить (определить) этот объект.

Буддисты могут возразить, что концептуальное знание ими рассматривается как одушевленное, так как оно знает само себя и свои идеи. Но это никак не отменяет вышесказанное. Мы просто имеем весьма парадоксальную ситуацию, когда концептуальное познание является одновременно и одушевленным, и неодушевленным. Оно является одушевленным относительно самого себя и своих идей, и неодушевленным относительно познаваемых объектов.

6. evamanyonyabhinnānāmaparasparavedinām
 jñānānāmanusaṁdhājanmā naśyejjanasthitiḥ
 7. na cedantaḥkṛtānantaviśvarupo maheśvaraḥ
 syādekaścidvapuriññānasmṛtyapohanaśaktimān

Таким образом, существование нашего мира, основанное на консолидации (взаимоупорядочении и т.п.) различных отдельных друг от друга знающих и знаний, будет прекращено, если нет Махешвары, который обладает (содержит в себе) все формы бытия, как конечные, так и бесконечные; который один (единственный) и чья природа – сознание; владыки сил познания, памятования и исключения.

Резюмируя все сказанное выше относительно буддийских воззрений на природу познания⁶⁷, мы можем выделить следующие сущностные моменты, из которых, согласно шиваитам, следует невозможность как познания в частности, так и существование всего мира в целом:

а) представление о мгновенности сознания, каждый момент которого совершенно отличен от других его моментов;

б) наличие сущностного разрыва между прямым и концептуальным познанием;

в) наличие множества индивидуальных потоков сознания при отсутствии чего-либо их связующего и объединяющего.

То есть в буддизме имеет место ситуация гипостазирования различий в ущерб единству. В результате мы получаем множество отдельных и фактически изолированных друг от друга актов познания и действия, что противоречит способу существования нашего мира, ос-

нованного на консолидации протекающих в нем процессов. Да, конечно, буддисты вводят представление о причинности, которая осуществляет координацию функционирования дискретных сущностей. Но они молчат о природе причинности. Совершенно непонятен ее онтологический статус. Одушевленная она или же нет? Если она неодушевленная, то как она может координировать деятельность одушевленных существ? Если же она одушевленная, то что она тогда собой представляет и чем отличается от *атмана*?

Мы видим, что имеется настоятельная необходимость введения представления о той сущности, которая способна единить множество отдельных друг от друга знающих и знаний и служить той основой, на которую опирается единство, целостность мироздания. Такой сущностью, согласно шиваитскому воззрению, является *Махешвара*, который содержит в себе все формы бытия, как конечные, так и бесконечные; который единственный и чья природа — сознание; владыка сил познания, памятования и исключения.

Глава 4

Сила памятования

Предыдущая глава была посвящена критике представлений оппонентов относительно природы памяти. Теперь шиваиты переходят к изложению своего собственного воззрения по данному вопросу. Здесь уместно напомнить, что в роли оппонентов шиваитов выступали представители *самврити-читтаматры*, чьи метафизические представления действительно сущностно отличались от таковых в кашмирском шиваизме. Что же касается *парамартха-читтаматры*, то здесь мы имеем

совершенно другую ситуацию. А именно, при сопоставлении этих двух учений невольно возникает ощущение их некоего глубинного родства, как будто они произошли из одного источника и имеют общие родовые корни. Поэтому многие из тех представлений кашмирского шиваизма, которые будут изложены ниже, вполне коррелируют с воззрением *парамартха-читтаматры*.

1. *sa hi pūrvānubhūtārthopalabdhā parato 'pi san vimṛśansa iti svairī smaratītyapadiśyate*

Он, который является субъектом познания воспринятого ранее объекта, продолжает существовать и после этого. Про него говорится: «Он — имеющий рефлексивное знание объекта»; «Он, свободный (независимый), вспоминает».

Как мы помним, основным препятствием на пути выяснения природы памяти у *самврити-читтаматринов* было их представление о мгновенном характере сознания. Если поток сознания состоит из множества отделенных друг от друга моментов, и при этом отрицается наличие единого для них всех познающего субъекта, то в этом случае, как было показано выше, память необъяснима. Отсюда возникает необходимость введения представления о субъекте познания, который обеспечивает единство всех протекающих во времени познавательных актов. Таким субъектом является необусловленное временем и пространством абсолютное сознание, или *Шива*.

Теперь остановимся на одном весьма важном моменте. Когда говорится, что субъект познания воспринятого ранее объекта продолжает существовать и после этого, то здесь идет речь о продолжении бытия субъекта как сохраняющего актуальную связь с познанным объек-

том. То есть продолжает существовать не только субъект памяти, но и ее объект. На первый взгляд такого рода представление кажется абсурдным. Ведь, например, мы вполне может помнить вазу, которая в настоящее время уже является разбитой, то есть не существующей как ваза. Или же мы можем помнить людей, которые умерли и трупы их сожжены. И т.д. и т.п. Как же в таком случае можно говорить о продолжении существования объекта памяти? Данный вопрос имеет смысл рассмотреть с двух точек зрения – абсолютной и относительной.

На абсолютном уровне речь идет об истинной сущности воспринятого в прошлом объекта, которая находится за пределами времени и пространства и которую Абхинавагупта описывает следующим образом: «Какими бы ни были движущиеся и неподвижные объекты, – все они пребывают в почитаемом, божественном сознании *Бхайравы* в своей истинной, неизменной форме (rāgamārthikena anarāyīnā gūreṇa), в форме совершенного, высшего Я-сознания, в своей истинной природе, которая реализуется благодаря разворачиванию бесконечного разнообразия, воспринимаемого во время возникновения сотен вещей, которые готовы проявиться в слегка наиболее неотчетливой, слегка более неотчетливой и слегка неотчетливой»⁶⁸. Таким образом, истинная сущность объектов никогда не исчезает и вечно существует в высшем Я-сознании *Шивы* в форме «Я есть все», что является метафизическим основанием природы памяти, выраженной Патанджали в следующих словах: «Память есть неутрачивание прошлого опыта».

Что же касается относительного уровня рассмотрения, то в теории познания кашмирского шиваизма единичная, частная сущность объекта (svalakṣaṇa) понимается как комплекс из ābhāsa, каждое из которых представляет собой общность (sāmānya) и находится в пределах сознания. То есть частность возникает в результате

связывания друг с другом общностей в единый комплекс⁶⁹. Познание (pramāṇa) работает лишь с единичными ābhāsa, т.е. общностями, и поэтому познание частных (svalakṣaṇa) есть результат унификации соответствующих им групп единичных ābhāsa благодаря одному единому рефлексивному осознанию (ekapratyavamarśa). Именно последнее формирует то, что воспринимается нами как единство познаваемого объекта. Однако, хотя единство объекта установлено унифицирующей силой сознания, тем не менее его различные манифестации могут отличаться друг от друга в соответствии с внутренними и внешними условиями на двойственном уровне бытия познающего субъекта (то есть воплощенной *дживы*). Особо следует отметить, что для Утпаладевы внутренние и внешние манифестации объектов по своей сущности идентичны. Едиющее рефлексивное осознание (ekapratyavamarśa) формирует так называемую главную манифестацию (mukhyābābhāsata), представляющую собой первичную (основополагающую) природу различных частных манифестаций, будь они внутренние или внешние. Разрушение внешней частной манифестации, например, вазы, никак не затрагивает имеющую природу сознания главную манифестацию, что на относительном уровне является основой продолжения бытия познающего субъекта как сохраняющего актуальную связь с познанным объектом.

2. bhāsayecca svakāle 'rthātpūrvābhāsitamāmṛśan
svalakṣaṇam ghaṭābhāsamārteṇāthākhlātmanā

И он (вспоминающий), благодаря рефлексивному знанию воспринятой в прошлом частной сущности (svalakṣaṇam), должен манифестировать в момент воспоминания только-прояв-

ление кувшина, а затем – кувшин во всей полноте его характеристик.

Обсуждая природу памяти, Утпаладева в первую очередь указывает на то, что она опирается на воспринятый в прошлом единичный объект (*svalakṣaṇa*), специфицированный временными и пространственными характеристиками. Так, когда мы вспоминаем кувшин, то мы проявляем в сознании не кувшин вообще (в этом случае мы имели бы не воспоминание кувшина, а лишь его общую *vikalpa*), а кувшин, который мы увидели в прошлом в определенный момент времени и в определенном месте. А это означает, что в тот образ кувшина, который хранится в памяти, включены *ābhāsa* времени и пространства.

Итак, мы имеем некий хранящийся в памяти образ воспринятого в прошлом кувшина (*самскара*). Мы также имеем на уровне *пашьянти* (*paśyanti*)⁷⁰ рефлексивно-го осознания главную манифестацию (*mukhyāvabhāsa*), представляющую собой первичную (основополагающую) природу различных частных манифестаций, будь они внутренние или внешние. Хранящийся в памяти отпечаток (*самскара*) фактически хранит знание тех специфических условий, которые инициировали проявление соответствующей частной манифестации кувшина, воспринятой нами в прошлом. В основе любой манифестации лежит взаимодействие *пракаши* и *вимарши*. *Пракаша* подобна зеркалу, а *вимарша* – объекту, поставленному перед зеркалом⁷¹. Тот свет сознания, который образует суть бытия главной манифестации, и есть то зеркало, в котором отражается *вимарша* отпечатка (*самскары*) воспринятого в прошлом единичного объекта (*svalakṣaṇa*). В результате инициируется частная манифестация, соответствующая данному отпечатку, которая и представляет собой воспоминание. Причем вначале

мы имеем неопределенное (nirvikalpa) только-проявление кувшина, а уже далее происходит его развертка в определенное (savikalpa) проявление кувшина во всей полноте его характеристик.

3. na ca yuktaṃ smṛterbhede smaryamānasya
bhāsanam
tenaikyaṃ bhinnakālānām saṃvidāṃ veditaiṣa sah

Недопустимо, чтобы проявление вспоминаемого объекта имело место вне памяти. Поэтому имеет место единство происходящих в различное время актов познания, и это единство есть познающий субъект, который един и в прошлом, и в настоящем.

4. naiva hyanubhavo bhāti smṛtau pūrvo'rthavatpṛthak
prāganvabhūvamahamityātmārohaṇabhāsanāt

Восприятие не возникает в памяти как отдельная от нее сущность, как в случае с имевшим место в прошлом его объектом, так как оно проявляется как установившееся в «Я», что выражается словами: «Я воспринимал в прошлом».

Важно отметить, что имеется существенная разница в способе проявления познаваемого объекта при прямом восприятии и при воспоминании. В первом случае посредством силы *майи* он воспринимается как находящийся за пределами сознания, во втором – в пределах сознания и памяти. То есть мы имеем познания, качественно отличные друг от друга и происходящие в различные моменты времени. Поэтому возникает вопрос о том, что же связывает эти столь различные на первый

взгляд познания, обеспечивая единство познаний? Утпаладева отвечает, что *«это единство есть познающий субъект, который един и в прошлом, и в настоящем»*.

Если брать различные проявления (то есть аспект *пракаши*) сами по себе, вне контекста осознания (то есть *вимарши*), то они действительно отличны друг от друга и, более того, можно даже сказать, следуя в этом случае воззрению буддистов, что они мгновенны. Но в действительности *пракаша* и *вимарша* неразрывно связаны друг с другом, и именно их единство обеспечивает связь происходящих в различные моменты времени проявлений. И это единство *пракаши* и *вимарши* есть рефлексивное осознание, которое по своей сути есть ничто иное как «Я-сознание» и может быть выражено в словах: «Я воспринимал в прошлом», «Я вспоминаю воспринятое в прошлом». Особо следует отметить, что то «Я», которое может обеспечивать связь прямого восприятия и воспоминания, не есть то наше обычное ограниченное «эго», для которого мир делится на внутреннее и внешнее и т.п. В действительности речь идет о том уровне «Я-сознания», которое осознает воспринимаемый объект как пребывающий в сознании и неотличный от сознания, а также способно осознавать пребывание воспоминаний в латентной форме отпечатков (*самскар*), благодаря чему про память можно сказать, что она «есть неутрачивание прошлого опыта»⁷².

5. yogināmapi bhāsante na dṛśo darśanāntare
svasamvidekamānāstā bhānti meyapade 'pi vā

Познавательные акты другой личности не проявляются как объекты даже для когниций йогов. Единственное средство их познания – самосознание. Но даже если принять, что они (познавательные акты других) проявляются в

положении познаваемого, то все заявленное выше все равно остается в силе.

Как выше уже не раз отмечалось, для буддистов сознание обладает мгновенным способом существования, представляя собой последовательность отличных друг от друга вспышек осознанности. Каждая из этих мгновенных когниций характеризуется самоосознаванием, но при этом отрицается наличие общего для них всех познающего субъекта. Можно сказать, что субъект познания здесь ограничен пределами своего момента, он как бы рождается и гибнет вместе с ним. Но тогда возникает вопрос: как возможна память? Как некто может сказать: «Я в прошлом видел кувшин»? Ведь последнее предполагает, что имевшее место в прошлом прямое познание кувшина стало объектом познания для сознания в настоящем. Но так как каждый момент потока сознания характеризуется своим собственным познающим субъектом, то мы получаем ситуацию, фактически тождественную той, когда когнитивные акты одной личности становятся объектами познания для другой личности. И возникает вопрос: возможно ли это? Буддисты в целях обоснования своей позиции могут привести в качестве примера йогоинов, способных телепатически узнать, о чем думает или что видит другой человек.

В ответ Утпаладева заявляет, что *«познавательные акты другой личности не проявляются как объекты даже для когниций йогоинов»*. Когниции по своей природе субъективны, и в основе любого познания лежит «Я-сознание» в его высшем *ануттара*-аспекте, в котором в принципе не существует какой-либо объективности вообще. Но если даже исходить из того, что когниции других существ могут для йогоинов выступать в качестве познаваемого, то это ничего не меняет. Дело в том, что для истинных йогоинов, пребывающих в *ануттара*, их

самость неотличима от самости других личностей, что и является основой для постижения ими когний других существ.

6. smaryate yaddṛgāsīnme saivamityapi bhedataḥ
tadvyākaraṇamevāsyā mayā drṣṭamiti smṛteḥ

Иногда акт воспоминания представляется в следующей форме: «Так, то восприятие было моим». Здесь акт познания упоминается как нечто отдельное от субъекта. Но это – всего лишь аналитическое представление такой формулировки воспоминания, как «Это было увидено мною».

Как уже отмечалось выше, в основе любых когний, в том числе и воспоминаний, лежит «Я-сознание». Отсюда следует, что наиболее адекватным выражением в словах акта воспоминания является фраза «Это было увидено мною». Все же остальные варианты высказываний на эту тему, типа «Так, то восприятие было моим», носят вторичный характер и представляют собой нечто вроде игры нашего ума, способного конструировать самые различные *викальпа*.

7. yā ca paśyāmyahamimaṁ ghaṭo 'yamiti vā 'vasā
manyate samavetaṁ sāpyavasātari darśanam

Определяющее знание выступает в формах: «Я вижу это», «Это – кувшин». Но в действительности оно мыслит видение (зрительное восприятие) как содержащееся в субъекте определяющего знания.

Здесь вновь поднимается вопрос о возможности объективизации когний в контексте взаимоотношения

определенного познания (adhyavasāya, savikalpaka) с неопределенным (anubhava, nirvikalpaka). Так как определенное познание возникает вслед за неопределенным, то гипотетический оппонент мог бы заявить, что первое (adhyavasāya) знает второе (anubhava) как объект. Ведь, казалось бы, познающий субъект определенного познания иной, чем у прямого чувственного восприятия. Чтобы исключить возможность подобного рода возражений, Утпаладева заявляет, что у этих двух видов познания один и тот же субъект, и поэтому определяющее познание *«мыслит видение (зрительное восприятие) как содержащееся в субъекте определяющего знания»*.

8. tanmayā dr̥śyate dr̥ṣṭo 'yaṃ sa ityāmṛśatyapi
grāhyagrāhakatābhinnāvarthau bhātaḥ pramātari

«То мною видится», «То виделось мною», «То есть», «То было» – так он размышляет. Два элемента, видимые как отделенные друг от друга воспринимающий субъект и воспринимаемый объект, проявляются внутри истинного познающего (pramātari).

В заключение Утпаладева еще раз утверждает, что, хотя благодаря силе майи воспринимающий субъект и воспринимаемый объект мыслятся как отделенные друг от друга, в действительности они оба *«проявляются внутри истинного познающего (pramātari)»*. И именно это является основой функционирования как памяти, так и всех других видов познания.

Глава 5

Сила познания

1. vartamānāvabhāsānām bhāvānāmavabhāsanam
antaḥsthitavatāmeva ghaṭate bahirātmanā

Проявление в восприятии возникающих в данный момент манифестаций предметов как внешних по отношению к познающему субъекту возможно, если они уже пребывали внутри.

Как мы видели выше, памятование того или иного объекта находится в зависимости от его прямого восприятия в прошлом. Но в прямом восприятии объект дается как внешний, отличный от познающего субъекта. В памяти же объект дается как внутренний, в единстве с познающим субъектом. То есть получается, что природа объекта памятования сущностно отлична от природы объекта прямого восприятия. Но тогда непонятно, каким образом первое может находиться в зависимости от второго. В данной карике Утпаладева дает ответ на этот вопрос, утверждая, что условием возможности восприятия того или иного предмета как внешнего по отношению к воспринимающему субъекту является его изначальное пребывание внутри и в единстве с субъектом познания.

Следует отметить, что выраженная здесь позиция Утпаладевы о взаимоотношении субъекта и объекта весьма схожа с таковой у *читтаматринов*. Согласно последним, все то, что предстает перед нами как внешние объекты, есть в действительности созревание потенциальности семян, хранящихся в сознании-основе (*ālaya-vijñāna*). Эти семена, имеющие природу сознания, в ходе своего созревания принимают как форму внешне-

го объекта, так и познающего его сознания. Противостояние, жесткая дихотомия последних носит иллюзорный (ментально-сконструированный) характер, вытекающий из омраченности сознания неведением (avidyā). Преодоление неведения приводит к постижению сущностного единства познаваемого объекта и познающего его сознания.

2. prāgīvārtho 'prakāśaḥ syātprakāśānmatayā vinā
na ca prakāśo bhinnāḥ syādātmārthasya prakāśatā

Если предположить, что объект не происходит из света сознания, то он, как и прежде, являлся бы непроявленным. Следует полагать, что объект не отличен от света. Сама сущность объекта – это светоносность сознания.

Для того, чтобы объект смог проявиться, он должен быть освещен светом сознания. Но свет сознания не отличен от сознания и не может пребывать там, где нет сознания. Таким образом объект, чтобы быть освещенным светом сознания, должен войти в сознание. Но войти в сознание – это значит стать сознанием. Если же природа объекта отлична от природы сознания, то он не может стать сознанием, и, следовательно, не может войти в сознание и быть освещен его светом. А это означает, что объект, как и ранее, будет оставаться непроявленным. Таким образом, прямое восприятие объекта, природа которого отлична от природы сознания, невозможно. А так как мы имеем факт существования прямого восприятия, то отсюда с необходимостью следует, что объект не отличен от света сознания, и сама сущность объекта – это светоносность сознания.

Следует заметить, что используемый здесь способ мышления является частным проявлением основопола-

гающего принципа всего кашмирского шиваизма – абсолютной недвойственности (*парадвайта*). Философский исток последнего лежит в представлении о том, что невозможны какие-либо взаимоотношения между сущностями, конечная природа которых различна. Действительно, если мы имеем иные друг другу взаимодействующие между собой сущности А и Б, то возникает вопрос – где причина их взаимодействия? Что может связывать между собой иные по природе вещи? Для объяснения этого придется вводить представление о третьей сущности, которая связывает первые две. Но если эта третья сущность также имеет отличную от них природу, то придется далее вводить четвертую сущность и т.д. до бесконечности. Если же она имеет природу, не иную как А, так и Б, то это означает, что в действительности то, что мы считали их конечными природами, таковыми не были, и их истинной конечной (абсолютной) природой и является собственно данная третья сущность.

Применяя этот подход к анализу взаимоотношений между субъектом и объектом, единством и многообразием и т.д., мы приходим к абсолютной недвойственности, согласно которой все существующее – чистое и нечистое, феноменальное и ноуменальное и т.п. – обладает сущностным единством, которым является абсолютное недвойственное Я-сознание, единственное, что в действительности существует.

3. bhinne prakāśe cābhinne saṃkaro viśayasya tat prakāśātmā prakāśyo 'rtho nāprakāśaśca sidhyati

Если свет сознания отличен от объектов и недифференцирован, то тогда в объектной сфере возникнет смешение. Чтобы быть освещенным, объект сам по своей истинной природе должен быть светом. Объект, который не

является светом, не может быть установлен.

Выше было показано, что сама возможность восприятия объекта предполагает, что его истинной природой является свет сознания. То есть объект по своей природе не должен быть иным сознанию. Теперь же речь идет о том, что и сознание по своей природе не должно быть иным объектам.

Объектная сфера характеризуется многообразием, дифференцированностью сущего. Если бы свет сознания был бы абсолютно недифференцированным, то, освещая объекты, он был бы общим, одинаковым для всех них. Объекты, проявляясь в свете сознания, ничем не отличались бы друг от друга, так как сознание не обладало бы способностью к их различению. В этом случае установление пределов объектов («это есть свет познания чашки, а не чего-либо другого» и т.п.) на метафизическом уровне не имело бы никаких оснований. А так как согласно воззрению кашмирского шиваизма существование той или иной вещи имеет место в силу ее осознания Абсолютным Сознанием (*saṃvit*), то неспособность последнего к различению вела бы к полному смешению в объектной сфере, что фактически означало бы устранение какого-либо многообразия проявлений. Факт же восприятия многообразия вещей мог бы интерпретироваться лишь как некая вызванная неведением иллюзия, способ функционирования которой объяснить никоим образом невозможно. Именно такую ситуацию мы имеем в *адвайта-веданте*, которую предельно ясно характеризует Абхинавагупта: «Находя противоречие между единством и многообразием неразрешимым, некоторые мыслители (*ведантисты*) заявляют, что видимое многообразие необъяснимо, так как оно есть первичное неведение (*авидья*)... Если утверждать, что единство абсолютного Сознания – реальность, и что

проявление многообразия – следствие нарушения, вызванного *авидьей*, тогда невозможно решить, кто ответственен за эту погрешность неведения. Потому что, с одной стороны, как мог *Брахман*, чистое знание, принять форму неведения? А с другой стороны, на деле нет иного существа, которому может быть присуще неведение»⁷³. То есть мы видим, что гипостазирование единства Сознания приводит к многочисленным парадоксам, в том числе к невозможности сколько-нибудь непротиворечиво объяснить наличие многообразия универсума.

Кашмирский же шиваизм, отвергая представления об иллюзорности мира, полагает, что корни многообразия пребывают в Абсолютном Сознании (*чит*, или *парасамвит*), которое представляет собой неразрывное единство *Шивы* и *Шакти*, чистого знания, или света сознания (*пракаши*) и способности к самоосознаванию (*вимарши*). Если первое преимущественно характеризуется чистым единством, то второе – это единство в многообразии. Но не следует полагать, что *Шива* – это лишь одно единство, отрицающее какое-либо многообразие. Если бы это было так, то он никак не мог бы взаимодействовать с *Шакти*, имея отличную от нее сущность. Но *Шива* и *Шакти* не иные друг другу. Выделение в Абсолютном Сознании двух отдельных принципов – *Шивы* и *Шакти* – в определенном смысле носит условный характер. То, что мы в действительности имеем – это изначальное единство *Шивы* и *Шакти*, которые взаимоотражаются, взаимопроникают друг в друга.

Чтобы более ясно представить себе, как свет сознания, будучи по сути единым, тем не менее способен проявлять в себе все многообразие объектов, не смешивая их друг с другом, следует обратиться к метафоре зеркала, весьма широко используемой в кашмирском шиваизме (и не только в нем). А именно, *Шива*, свет сознания (*пракаша*) весьма часто представляется как зеркало, а

его сила – *Шакти*, или *вимарша* – как форма и источник отражений⁷⁴. Зеркало одно, но при этом может вместить в себя бесчисленное множество отличных друг от друга отражений, никоим образом не затрагиваясь ими. И, что особенно существенно в контексте рассматриваемого здесь вопроса, все эти бесчисленные отражения, пребывая в единственном зеркале, не смешиваются друг с другом, сохраняя свою форму и природу.

Теперь хотелось бы остановиться на одном весьма важном вопросе, связанном с искажением смысла восточных учений при их трансляции на Запад. А именно, в последнее время на Западе все более популярными становятся различного рода недвойственные учения, имеющие свои истоки в буддийском дзогчене, кашмирском шиваизме и т.п. И их западные последователи весьма часто полагают, что достигшие реализации существа не видят разницы между прекрасным и уродливым, добром и злом и т.п. Особо хотелось бы заметить, что весьма часто речь идет не просто о социально-общепринятых представлений о добре и зле, которые различны в тех или иных культурах, но и о том добре и зле, которые по своему смыслу явно выходят за пределы культурно-обусловленных воззрений. Так, например, некоторые авторы книг по недвойственности пишут, что на недвойственном уровне нет никакой разницы между благими поступками и такими действиями, например, как разрушение буддийской сангхи. Причем здесь речь идет не о действиях просветленных существ, которые действительно могут выглядеть внешне парадоксально, но при этом всегда служат благу существ. Говорится именно о том, как воспринимаются реализованными существами действия обычных существ. Все подобного рода представления исходят из того, что на недвойственном уровне сознание никак не различает добро и зло, красивое и некрасивое, героическое и трусливое и т.п., в силу чего

все те различия между сущностями, которые имеют место в мире становления, начинают рассматриваться как чистая иллюзия, за которой не стоит какая-либо реальность. Все обесценивается. Более нет никакого смысла рисковать собою ради других, пытаться привнести благо в этот мир и т.п. Нет смысла рисовать гениальные картины, так как в действительности нет никакой разницы между произведениями гениальных художников и мазками коровьего хвоста по холсту. Нет никакой разницы между трактатами Абхинавагупты и писаниями различного рода бездарных графоманов. И т.д. и т.п.

Все это фактически означает наличие пропасти между абсолютным и относительным: абсолютная реальность не имеет никакого отношения к тем различиям, смыслам и т.п., которые имеются на относительном уровне. Последний рассматривается как полная иллюзия. Именно против этого выступает кашмирский шивизм, утверждая, что корни многообразия сущего находятся в Абсолютной Реальности, и что Абсолютное Сознание способно к различению тех или иных вещей в нашем мире⁷⁵, и, более того, само существование каждой отдельной вещи во всем ее своеобразии имеет место в силу осознания им этой вещи.

4. tattadākasmikābhāso bāhyaṃ cedanumāpayet na hyabhinnaśya bodhasya vicitrābhāsa hetutā

Так как сознание является недифференцированным, то оно не может играть роль причинности многообразных проявлений. Таким образом, [в рамках предположения, что все есть сознание] причина проявления тех или иных манифестаций отсутствует. Отсюда с необходимостью следует существование внешних объектов.

Здесь приводятся аргументы оппонентов (*саутрантиков*), направленные против воззрения, согласно которому сознание является единственной причиной многообразия проявлений.

Допустим, все многообразие явлений возникает внутри единообразного света сознания, подобно тому, как в одном единственном зеркале возникают бесчисленные отражения объектов. Но ведь одного зеркала недостаточно, чтобы возникли отражения. Требуется наличие объектов перед зеркалом. Если таковых нет, то в зеркале отражений не возникнет.

Также непонятно, каким образом из единого сознания может возникнуть множество манифестаций. Если из единого может возникнуть многое, то тогда из чего угодно может возникнуть что угодно. Таким образом, мы приходим к выводу, что одно лишь сознание не может выступать в роли достаточной причины для возникновения всего видимого нами многообразия проявлений. Отсюда следует, что должны существовать внешние по отношению к сознанию объекты.

5. na vāsanāprabodho 'tra vicitro hetutāmiyāt
tasyāpi tatprabodhasya vaicitrye kiṃ nibandhanam

Пробуждение латентных кармических следов не может выступать в качестве причины многообразия проявлений. [Ведь в противном случае возникает вопрос]: какова причина разнообразия такого пробуждения?

Читтаматрины полагали, что в качестве причины многообразия проявлений выступают латентные кармические отпечатки (*vāsanā*), хранящиеся в сознании-основе (*алайя-виджняна*). Их пробуждение, переход из латентного состояния в активное приводит к проявлению

как соответствующих объектов, так и воспринимающих их сознаний. И тут саутрантики спрашивают: так как все многообразие пробуждения кармических следов происходит внутри сознания, то что же является его причиной? Ведь сам кармический отпечаток не может быть причиной пробуждения самого себя. Также в качестве такой причины не может выступать и сознание-основа. Ведь отпечатков имеется великое множество и они пробуждаются избирательно, в различное время и при различных обстоятельствах и тому подобное, откуда следует, что должно иметься множество различных причин их пробуждения. Сознание-основа одно, и поэтому оно не может играть роль многообразия причин пробуждения кармических следов. Таким образом, внутри сознания-основы мы не можем найти все многообразие причин пробуждения латентных отпечатков. Отсюда с необходимостью следует, что эти причины лежат вне сознания и ими являются внешние объекты.

6. syādetadavabhāseṣu teṣvevāvasite sati
vyavahāre kimanyena bāhyenānupapattinā

Это может быть. Но если мирская деятельность может осуществляться на основе этих проявлений (сияний), то какой смысл предполагать невозможное (никак не обоснованное) – объект как иной и внешний по отношению к сознанию?

Вначале Утпаладева на доводы саутрантиков отвечает: «Это может быть». Судя по всему, тем самым он выражает свое частичное согласие с доводами оппонентов. Ведь если внимательно вчитаться в смысл дискуссии, то становится очевидным, что приведенные выше аргументы саутрантиков касались лишь таких учений, как *веданта* и *читтаматра*, но никак не *КШ*.

Но далее Утпаладева переходит собственно к критике позиции саутрантиков, полагавших существование внешних объектов.

То, что мы имеем в рамках нашего обычного мирского опыта – это лишь проявления (*ābhāsa*) объектов в сознании, и ничего более. Мы не способны выйти за пределы сознания и увидеть то, что находится вне него. Вся наша обычная мирская деятельность основана на этих лишь проявлениях – *ābhāsa* – и ни на чем другом. Тогда какой смысл вводить гипотезу о существовании неких сущностей – внешних объектов, пребывающих за пределами сознания? Ведь то, что находится за пределами сознания, мы в принципе не можем познать, так как оно не может быть освещено светом сознания. Все, что доступно познанию – это лишь те сущности, природа которых не иная свету сознания. Зачем же вводить представление о том, что по самой своей природе непознаваемо?

7. *cidātmaiva hi devo 'ntaḥsthitamicchāvaśādbahiḥ
yogīva nirupādānamarthajātaṃ prakāśayet*

Махешвара, являясь сам чистым сознанием (cit), без опоры на материальную причину (upādāna) лишь силой своего властвующего воления, подобно йогину, манифестирует вовне объективную реальность, которая изначально пребывала внутри.

Временно завершив дискуссию с оппонентами, Утпаладева переходит к изложению воззрения кашмирского шиваизма, начиная с его базового постулата: высший божественный принцип нашей реальности является чистым абсолютным Сознанием (*cit*). Но, используя при переводе слова «*cit*» такой термин как «сознание»,

следует соблюдать определенную осторожность. Обычно слово «сознание» предполагает наличие дихотомии субъекта и объекта, познающего и познаваемого. Наше обычное сознание характеризуется направленностью (интенцией) по отношению к объекту, причем последний рассматривается как нечто отличное от сознания. Такого рода сознание эмпирического индивида обозначается термином *citta*⁷⁶, и его следует отличать от термина «*cit*». Но в основе бытия эмпирического *citta* лежит божественное *cit*, и поэтому в нашем сознании проявляется родовое качество сознательности, имеющее свой исток в абсолютном Сознании. Под ним понимается собственно сама способность к осознанию, абстрагированная от нашей зависимости от внешнего мира, обусловленности пространством и временем, различного рода дихотомиями и т.п. И именно эта наша глубинная субъективность, способность к осознанию, переживанию горя и счастья, страдания и блаженства, знания тех или иных сущностей и т.п. и есть то, что отличает одушевленное от неодушевленного, являясь родовым качеством сознательности.

И вот, когда эта способность осознать выходит за пределы всех ограничений, дихотомий и т.п., становясь воистину тотальной, всеохватывающей и самодостаточной, мы уже имеем не эмпирическое конечное сознание *читта*, а абсолютное *Чит*, представляющее собой собственную природу *Махешвары*, которую Кшемараджа⁷⁷ характеризует следующими словами: «Его природа именуется Сознанием (*caitanya*⁷⁸), [поскольку] оно совершенно самодостаточно (*svātantrya*) в отношении знания (джняна) и действия (крийя)».

Абсолютное Сознание характеризуется полной самодостаточностью, и поэтому оно не может нуждаться в каком-либо внешнем объекте. Все то, что составляет содержательный аспект его недвойственного знания, пре-

бывает в нем же самом. Оно также самодостаточно в отношении действия, так как сила (*шакти*) является имманентной составляющей природы Сознания. И, что особо следует отметить, саму суть самодостаточности Сознания составляет его способность действовать в соответствии со своей собственной свободной волей (*иччха*), которая свободна, поскольку не зависит ни от чего внешнего по отношению к ней и поэтому может произвести все что угодно. И именно эта свободная воля *Махешвары* осуществляет проявление внутреннего содержания Сознания в виде Универсума, что было замечательно описано Абхинавагуптой в его комментариях к «Ишварапрагьябхиджне»:

«Поэтому Владыка, *Парамашива*, чьим собственным бытием является Сознание природы *пракаши* и *вимарши*, кто как безупречная и вездесущая Реальность манифестируется в виде субъектов, от Рудры и вплоть до неподвижных сущностей, или же в виде объектов, таких как синее, приятное и т.д., которые проявляются как отдельные, хотя, по сути, и не являются таковыми. Он проявляется через великую силу свободной Воли (*сватантрия*), которая не отдельна от абсолютного Сознания (*samvit*) и которая никоим образом не скрывает реальную природу Высшего. Такова экспозиция доктрины *сватантрия*»⁷⁹

Особо следует отметить, что свободная воля *Махешвары* ни в коем случае не должна пониматься как некая слепая сила, вынуждающая его создавать Вселенную и т.п. Свободная воля потому и свободна, что неразрывно связана с осознанием *Махешвары*, и поэтому в определенном смысле можно сказать, что он имеет абсолютный контроль над своей волей, в силу чего речь идет уже не просто о воле, а о властвующем волении.

Также заметим, что Утпаладева особо подчеркивает, что Универсум манифестируется *Махешварой* без

опоры на материальную причину, то есть на что-либо иное сознанию типа бессознательной *праkriti* в санкхье. *Махешвару* ни в коей мере не стоит уподоблять гончару, которые использует глину для создания кувшина. Он, скорее, подобен йогину, который лишь силой своей воли проецирует пребывающие в его уме образы вовне.

8. anumānāmanābhātapūrve naiveṣṭamindriyaṃ
ābhātameva bijāderābhāsāddhetuvastunaḥ

9. ābhāsaḥ punarābhāsādbāhyasyāsītkathamcana
arthasya naiva tenāsyā siddhirnāpyanumānataḥ

Умозаключение не может установить искомый объект, если он не был напрямую воспринят в прошлом. Существование органов чувств выводится как специфическая причина прямого чувственного восприятия по аналогии с семенем и т.п.

Однако, проявление объекта, пребывающего снаружи света сознания (и иного ему), никогда не существовало. Поэтому установление существования такого объекта посредством умозаключения невозможно.

Как мы видели выше, Утпаладева в целях опровержения представления о существовании внешних объектов показал, что они как внешние сознанию сущности в принципе не могут быть непосредственно восприняты. Но в ответ оппоненты вполне могли бы заявить, что для познания (установления) скрытых для непосредственного восприятия объектов существует умозаключение. Например, мы видим на холме дым, но при этом не видим огня. Но зная при этом, что наличие дыма всегда предполагает наличие огня, мы из обнаружения на холме

дыма делаем заключение, что там имеется и огонь. То есть посредством умозаключения мы пришли к выводу о существовании объекта, недоступного для прямого восприятия. Но тут имеется один важный момент: мы обладаем знанием о том, что наличие дыма всегда предполагает наличие огня, благодаря тому, что ранее уже непосредственно наблюдали огонь и обнаружили его связь с дымом. Если бы мы никогда не видели огонь, то и знание о его связи с дымом не могло бы возникнуть. Умозаключение не может установить какой-либо объект, если он не был напрямую воспринят когда-либо в прошлом. А так как что-либо пребывающее вне сознания никогда напрямую не воспринималось, то посредством умозаключения вывод о его существовании сделать невозможно.

Но оппоненты могут обратиться к примеру органов чувств, которые обычные существа непосредственно воспринять не способны. Здесь следует пояснить, что в индуизме способность, например, к зрительному восприятию не тождественна с физическими глазами. Последние есть всего лишь ее материальный носитель, и не более того. Человек вполне может обладать глазами, но при этом быть слепым, то есть не обладать способностью к зрительному восприятию, опирающейся на его глаза. Так вот, оппоненты могут заявить, что, хотя мы и не можем непосредственно воспринять способность к зрительному восприятию (то есть *индрию* зрения), тем не менее мы имеем знание о ее существовании на основании умозаключения. Почему же тогда мы не можем на основании умозаключения сделать вывод о существовании внешних объектов?

Но дело в том, что посредством умозаключения мы не приходим к знанию о существовании такой реальной единичной сущности как способность к зрительному восприятию. Мы всего лишь можем прийти к выводу о

92

существовании специфической причины факта зрительного восприятия, которую мы называем способностью к зрительному восприятию и связываем с физическими глазами. Это подобно тому, как мы семя называем причиной роста. Семя здесь подобно физическим, материальным глазам. Так же, как наличие глаз еще не означает наличие способности видеть, наличие семени еще не означает, что оно способно породить росток. Оно — всего лишь материальный носитель некой тонкой невидимой силы, действие которой приводит к развитию из семени растения. И, наблюдая тот факт, что возникновение ростка всегда предполагает наличие семени, мы говорим о семени как носителе некой специфической причины возникновения ростка.

Теперь вернемся к вопросу о возможности умозаключения о существовании внешних объектов. Так же, как и в случае со зрением, мы не можем говорить о существовании неких реальных единичных сущностей, находящихся вне сознания. Ведь на основании чего делается такого рода умозаключение? На основании того, что в нашем сознании чувственно воспринимаемое проявляется так, как будто оно отлично от сознания и находится вне его. Но на основании этого факта мы можем лишь прийти к выводу о существовании некой специфической причины, приводящей к такому способу видения обычных человеческих существ, и не более того. Делать же вывод о том, что эта специфическая причина есть ничто иное как реальные единичные сущности, находящиеся вне сознания, у нас нет никаких оснований. В том, что касается реальных единичных сущностей, а не общностей и т.п., мы вновь можем повторить: умозаключение не может установить искомый объект, если он не был напрямую воспринят в прошлом. Что же касается внешних объектов, то, как было показано ранее, проявление объекта, пребывающего снаружи света сознания,

в принципе невозможно, откуда автоматически следует невозможность его установления посредством умозаключения.

Также хотелось бы заметить, что кашмирский шиваизм вполне согласен с тем, что имеется некая специфическая причина, приводящая к тому, что в нашем сознании чувственно воспринимаемое проявляется так, как будто оно отлично от сознания и находится вне его. И этой причиной является не нечто, пребывающее вне сознания, а одна из сил сознания Махешвары – *майя*.

10. svāminaścātmasaṁsthasya bhāvajātasya
bhāsanam
astyeva na vinā tasmādicchāmarśaḥ pravartate

Существует свет (сияние) пребывающего в Самости Махешвары феноменального существования (многообразия вещей). Без этого воление осознания не приходит в движение.

Выше Утпаладева писал, что все многообразие проявляющихся вещей изначально пребывает внутри абсолютного Сознания. Также не раз подчеркивалось, что все вещи, воспринимаемые нами как объективно существующие, в действительности по своей природе есть свет Сознания. Теперь же речь идет о том, что тот свет, которым сияет пребывающее в Самости *Махешвары* совокупное многообразие вещей, по сути своей есть свет Я-сознания *Парамашивы*. То есть на том уровне бытия, о котором идет сейчас речь, нет и следа какой-либо объективности (*idantā*), мы имеем чистое Я-сознание (*ahamparāmarśa*), в котором поглощено все сущее⁸⁰.

И именно благодаря этому возможно такое базовое рефлексивное осознание, как первичное воление к манифестации. Обычно воля предполагает некий объект, к

которому она устремлена и который она как бы видит. Но когда мы имеем состояние реальности, предшествующее манифестации, ничего объективного не существует, так как оно поглощено в *Парамашиве*. И если бы эта объективность в ее чисто потенциальном состоянии не обладала бы собственным светом, то не могло бы возникнуть воления к ее манифестации, так как рефлексивное осознание в форме воли (*vimarśa icchāgūṇaḥ*) не могло бы ее увидеть. Но так как потенциальное состояние объективности фактически тождественно чистой субъективности Я-сознания *Парамашивы*, то тот свет, которым она сияет, также тождественен свету Я-сознания. И именно этот свет видится волевым рефлексивным осознанием (*icchāmarśa*), благодаря чему и возможно воление к манифестации. Данную стадию бытия *Парамашивы*, которая предшествует и подготавливает манифестацию, предельно ясно описывает Абхинавагупта:

«Таким образом, самодостаточность (*svātantrya-śakti*) Владыки в форме Воли, когда манифестация существования еще не началась (*anumīlita-bhāva-vikāśa*), и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как «а». Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*ануттара*), является наметченной Волей, в которой то, что намечается, еще не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является еще только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*)»⁸¹.

11. *svabhāvamavabhāsasya vimarśaṃ viduranyathā prakāśo 'rthoparakto 'pi sphāṭikādijaḍopamaḥ*

Собственная природа света – самоосознание (vimarśaṃ). Ведь не является мудрым полагать, что свет сознания (prakāśa), окрашен-

ный объектом, подобен бессознательному кристаллу и т.п.

Выше не раз уже отмечалось, что абсолютное Сознание представляет из себя единство света сознания (*prakāśa*) и рефлексивного осознания (или самоосознания) (*vimarśa*). Благодаря свету сознания все сущности проявляются, получая бытие в соответствии со своей собственной природой (*svabhāva*). Но если бы Сознание сводилось бы лишь к *prakāśa*, то, лишенное рефлексивного осознания, оно бы просто осуществляло проявление феноменов, которые никому не были бы известны. Тем самым оно стало бы неодушевленным, фактически бессознательным, подобно кристаллу или зеркалу. Ведь сознательность, одушевленность предполагает не просто освещение и формирование проявлений, но и их осознание, рефлекссию. Поэтому Утпаладева и подчеркивает, что собственная природа света сознания – это рефлексивное осознание (*vimarśa*). То есть можно сказать, что *prakāśa* и *vimarśa* не мыслимы друг без друга, представляя собой неразделимые и взаимосвязанные аспекты функционирования сознания.

Чтобы пояснить взаимоотношение *пракаши* и *вимарши*, первую можно представить себе как некий поток света, который освещает все, что в него попадает. Благодаря этому природа явлений становится видимой, ясной, очевидной. Но сам по себе свет сознания не видит то, что им освещается. *Вимарша* – рефлексия – как бы отражает свет назад, благодаря чему он начинает освещать самого же себя, взаимодействовать с самим собой, и, в результате, видеть как самого себя в чистом виде, так и в виде световых образов освещенных им явлений. Т.е. осознание предполагает некое возвратное движение, самоотражение сознания; чтобы нечто освещенное сознанием было пережито им, осознано, необхо-

димо, чтобы оно было отражено силой рефлексии обратно на само же сознание:

«*Махешвара* имеет внутри себя отражение универсума и это отражение есть его природа как все вещи универсума. И он не может быть не осознающим своей природы, потому что тот, который осознает, с необходимостью отражает на себя»⁸².

Также важно отметить, что в кашмирском шиваизме способность к осознанию неразрывно связывается со способностью к переживанию наслаждения. Как пишет Марк Дичковский, «через это осознание свет знает себя, чтобы быть единственной реальностью, и таким образом покоится в себе, но не как это делают самоограниченные, безжизненные объекты. Он наслаждается совершенной свободой и удовлетворен (*caritārtha*⁸³) в знании, что он – это все существующее, будь то субъект, объект (т.е. значение знания). Самоосознание есть божественное всеведение, полнота (*pūrṇatā*) всеобъемлющего сознания, его блаженство (*ānanda*) или эстетический восторг (*saṃatkāra*), что содержит внутри себя бесконечное разнообразие вещей»⁸⁴. Неразрывная связь самоосознания и блаженства имеет глубокие метафизические основания. Так, в рамках лингвистического представления процесса манифестации в том ее аспекте, в котором в наибольшей степени преобладает *Шива*, т.е. чистый свет сознания (*prakāśa*), она изображается буквой «а». Когда же возрастает роль осознания этого света (*vimarśa*), происходит взаимодействие света сознания с самим собой, что символизируется долгой «ā» = «а + а». То есть здесь происходит выявление из изначального единства таких его нераздельных аспектов, как *Шива* и *Шакти*, и их единение на этом уровне бытия выражается уже в соединяющем трении (*saṃghaṭṭa*), которое известно как энергия блаженства (*ānanda*), производящая вселенную⁸⁵. Точнее говоря, сам факт блаженства в этом

аспекте процесса манифестации означает, что вселенная уже на самом деле произведена, так как блаженство здесь связано с полнотой удовлетворенности от реализации желаемого.

12. ātmāta eva caitanyaṃ citkriyā citikartṛtā
tātparyeṇoditastena jaḍātsa hi vilakṣaṇaḥ

Природа атмана (ātmāta) – сознание (caitanya), активность сознания (citkriyā), природа субъекта активности сознания (citikartṛtā). Таким образом выражается то, что он (ātmāta) отличен от неодушевленного.

Здесь Утпаладева следует *Шива-сутре*, определяя атман как абсолютное Сознание (caitanya), и особо подчеркивает, что активность сознания также имманентна его природе. Та цель, которую он этим преследует, заключается в том, чтобы выразить сущностное отличие атмана от всего неодушевленного, и, как пишет Кшемараджа в своих комментариях к *Шива-сутре*, объяснить желающим знать ученикам, что «атман – не тело, не прана, не разум, не пустота, как считают [разные] лаукики, чарваки, ведисты, йогачары, мадхьямики и прочие, но, как сказано: [он] есть Сознание (Чайтанья)»⁸⁶.

13. citiḥ pratyavamarśātmā parāvāksvarasoditā
svātantryametānmukhyaṃ tadaiśvaryam paramātmānaḥ

Чити⁸⁷ по своей природе есть сущность рефлексивного осознания высшей Самости, высшая речь (parāvāc), спонтанно возникающая из собственного экстаза (поэтического). Это – самодостаточность, главенство, верховная власть высшего атмана.

Здесь Утпаладева вводит важнейшее положение кашмирского шиваизма о тождестве рефлексивного осознания (*pratyavamarśa*) и речи. Как пишет известный французский востоковед Андре Паду, в этом мы можем «увидеть влияние Бхартрихари, для которого любая концепция, или идея (*pratyaya*) не отдельна от речи (*śabda*), которая сама немыслима без некоторого осознания и репрезентации – *пратъявамарши*»⁸⁸.

Выше уже отмечалось, что рефлексивное осознание предполагает осуществление отражения света сознания на самого себя, что и позволяет сознанию увидеть и познать себя. То есть *вимарша* играет роль зеркала, в котором *Шива* видит свой образ и узнает в нем себя. Артур Авалон, ссылаясь на «*Камакалавиласа*», иллюстрирует это следующим образом: «Прекрасный царь, глядя на свое отражение в зеркале, знает: «тот, кто здесь отражается, – это я». Также и великий Владыка, глядя на свою собственную Силу, находящуюся в нем самом, узнает свою Самость как «Я есть Всё (*paripūrṇo 'ham*)», то есть полное, или совершенное Я. Это единство **А=Шива** и **Ха=Шакти** представляет собой **А+Ха=Ахам**, или «Я»». Далее Артур Авалон подчеркивает весьма важный момент: «зеркало *вимарши* состоит из массы Его (т.е. *Шивы*) лучей», то есть по своей природе не отлично от отражаемого в нем света.

Итак, мы имеем следующую конструкцию. Есть *Шива* (*пракаша*) и *Шакти* (*вимарша*). *Шакти* образует зеркало, и *Шива*, смотря в него, видит свое отражение (образ), в котором узнает себя. Этот образ в зеркале есть ничто иное, как репрезентация *Шивы*. Здесь мы имеем упрощенную конструкцию в виде диады. Чтобы глубже разобраться в вопросе, следует перейти от диады (*Шива* и *Шакти*) к триаде (*Шива*, *Шакти*, *Нара*), когда из *Шакти* выявляется собственно *Шакти* и *Нара*. В этом случае *Нара* представляет собой сам образ (отражение),

а *Шакти* играет роль силы, которая связывает образ с оригиналом, отождествляя их, тем самым делая репрезентативный образ полномочным представителем того, чьим образом он является – *Шивы*.

Когда мы анализируем речь, то видим ту же самую по сути картину: есть слово и есть объект, и это слово выражает (*vakti*) объект через приписывание себя ему посредством соединения, происходящего между словом и объектом при помощи таких фраз как «То есть это». И эта речь, соединяющая слово и референт, есть та же самая *Шакти*, которая связывает и отождествляет *Шиву* и его образ – отражение в зеркале, то есть мы здесь также имеет функционирование рефлексивного осознания (*pratyavamarśa*). Как пишет Абхинавагупта, «репрезентация (*pratyavamarśa*) по природе является вербализацией (*śabdana*), то есть внутренним провозглашением или выражением (*antarabhilāpa*). Эта вербализация не имеет никакого отношения к обычному языку (*saṃketa*). Это действие нерасчлененного субъективного переживания (*saṃatkāra*) сравнимого с внутренним кивком головы (указывающим на что-то или выражающим согласие). Это именно то, что дает жизнь букве А и всем другим, составляющим обычный язык на уровне *майи* (*māyīya-sāṃketikaśabda*), поскольку это основа всех остальных репрезентаций (*pratyavamarśāntara*), таких как «Я Чайтра» или «Это синее» (то есть как рефлексивных так и нереплексивных ментальных репрезентаций). Это Слово называется *пара* (то есть «высшее», одновременно понимаемое как «полное»), поскольку это полнота, и *вак*, поскольку это говорит (*vakti*), то есть выражает (*abhilāpati*) универсум благодаря этой репрезентации (*pratyavamarśena*)»⁸⁹

Но тут возникает вопрос: а могут ли такие процессы как выделение двух элементов (слова и его референта), их связывание, отождествление и т.п. происходить

еще до всякой дифференциации, в рамках *ануттары*? Абхинавагута утверждает, что да, могут, поскольку в действительности только две подобные по природе вещи могут соотноситься друг с другом. Как мы видели выше, зеркало *вимариши* состоит из световых лучей *пракаши*, то есть слово и обозначаемый им объект имеют одну и ту же природу. На этом уровне бытия еще нет ничего иного друг другу, но при этом можно уже выявить те элементы, в отношениях между которыми в ходе последующих этапов манифестации все в большей степени будет нарастать инаковость. Сейчас же, в рамках *паравак*, эти отношения, как мне представляется, лучше всего характеризовать категорией «не иное», которая подчеркивает, с одной стороны, отсутствие инаковости, отделенности, с другой стороны, указывает на возможность выявления многообразия элементов, каждый из которых не-иной единой высшей Самости.

Важно заметить, что Утпаладева говорит о *паравак* как спонтанно возникающей из собственного экстаза, тем самым связывая ее с переживанием блаженства (*ананда*). Это естественным образом вытекает из того, что высшая речь по своей сути есть акт взаимодействия *Шивы* и *Шакти*, *пракаши* и *вимариши*.

14. *sā sphurattā mahāsattā deśakālāviśeṣiṇī
saiṣā sāratayā proktā hṛdayaṃ paramṣṭhinaḥ*

Она – это световая вибрация (sphurattā), абсолютное бытие (mahāsattā), нехарактеризуемая (неспецифируемая) пространством и временем, в высшей степени прославляемая как сердце Высочайшего.

Слово *sphurattā* происходит от корня «sphur», который одновременно означает как «сиять», «светиться»,

так и «пульсировать», «вибрировать», «дрожать». В целом можно сказать, что технический термин *sphurattā* означает световую пульсацию Я-сознания, задающую ритм развертки манифестации от самых ее истоков в *ануттара* до созидательной активности грубых элементов феноменального мира. Т.е. термин *sphurattā*, также как и неразрывно связанный с ним в рамках воззрения *пратьябхиджни* термин *spanda*⁹⁰, выражают динамический аспект абсолютной реальности, то, что условно можно назвать движением сознания. Говоря о *спанде* как движении, ее определяют как «малое, небольшое движение» (*kimcitcalanam*). Метафизический смысл данного определения раскрывает Абхинавагупта: «*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 легкая 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»), «*ūrmi*» («вздымание»), «*matsyodarī*» («пульсация в рыбьем желудке»). Именно это считается *спандой* (в силу легкой пульсации внутри сущностной природы Божественного). Такая *спанда* обладает природой единства *Шивы* и *Шакти*»⁹¹.

Итак, здесь Утпаладева говорит, что *читти* тождественна световой вибрации (*sphurattā*), т.е. является первичным импульсом движения сознания, зарождающегося в глубинах Абсолюта. Выше также утверждалось, что *читти* – это высшая речь (*наравак*). Теперь заметим, что

сама базовая структура *паравак*, задаваемая мантрой «аһаṁ» и ее зеркальным отражением «та-һа-а», определяет архетипическую структуру динамики манифестации. А именно, в «аһаṁ» начальная буква «а» обозначает *Шиву* (познающего), «һа» – *Шакти* (познание), и «ṁ» – *Нару* (познаваемое, вся объективная реальность). В совокупности это описывает движение развертки манифестации от предельной субъективности и единства *Шивы* до предельной объективности и многообразия *Нары*, причем сам процесс развертки осуществляет *Шакти*, играющая роль посредника между *Шивой* и *Нарой*. Мантра же «та-һа-а» описывает обратный процесс стягивания, или поглощения, объективной реальности в абсолютном единстве *Шивы*, который также осуществляется посредством *Шакти* (һа).

Заметим, что данный цикл развертки и свертки также описывает процесс познания объекта. Стадия развертки, задаваемая «аһаṁ», есть процесс выражения словом объекта через приписывания себя ему. Данный процесс начинается с момента данности объекта как *нирвикальпа* (чистое бытие), его отражением в зеркале вимарши – т.е. проявлением объекта в сфере нашего восприятия, и его установлением, определением, то есть приписыванием ему обозначающего его слова: «Это – синее». Заметим, что на этой стадии мы как ее завершение имеем репрезентацию в нерефлексивной форме. Следующий этап определяется «та-һа-а» и ведет к стягиванию объекта в субъект. У обычных существ на их сознательном уровне она завершается репрезентацией объекта в рефлексивной форме: «Я вижу синее». Но ее действительное завершение определяется формулой: «Я – синее», переходящей затем окончательно уже просто в «Я», т.е. в полное и абсолютное единство объекта и субъекта.

Чити также определяется как великое бытие (*ma-hāsattā*), так как именно она дает бытие всему сущему, связывая его с Я-сознанием Парамашивы.

Она же, никак не обусловленная пространством и временем, в высшей степени прославляется как сердце Высочайшего, смысл чего Абхинавагупта раскрывает следующими словами: «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»⁹².

15. *ātmānamata evāyaṃ jñeyīkuryātpṛthaksthiti
jñeyam na tu tadaunmukhyātkhaṇḍyetāsya svatantratā*

Поэтому (благодаря чити) Владыка может сделать Самость познаваемым объектом. Но познаваемый объект не пребывает отдельно от субъекта. Если бы такое было возможным, то его независимость была бы повреждена (перестала бы быть полной, тотальной).

Как уже отмечалось выше, *чити* есть сила рефлексивного осознания, благодаря которой из абсолютного единства Парамашивы выявляются слово и референт, *шабда* и *артха*, или выражение и выражаемое (*vāśaka* и *vāśya*), соответственно связанные с *vimarśa* и *pṛakaśa*. В результате мы имеем ситуацию, когда в роли первичного и изначального объекта выступает *pṛakaśa* – чистое бытие Шивы, его Самость, свет абсолютного Сознания. Но тут необходимо ясно понимать, что объект здесь понимается не как нечто, противостоящее познающему субъекту, а как референт слова, то есть как та сущность, которую репрезентирует, выражает слово.

Также следует остановиться на следующем важном моменте. Как уже отмечалось ранее, в триаде *Шива-Шакти-Нара Шива* выступал в роли познающего субъекта. Теперь же мы говорим о нем как о первичном познаваемом. На первый взгляд может сложиться впечатление, что здесь есть некое противоречие. Но все дело в том, что *Шива* становится познающим субъектом в ходе полной реализации цикла «aḥam» – «ta-ha-a», то есть когда свет сознания благодаря силе *вимарша* возвращается к самому себе. В определенном смысле можно сказать, что *Шива* как субъект познания рождается в этом цикле, и в роли его матери выступает *Шакти*. Именно такую трактовку мы можем найти у Кшемараджи, который в следующих словах воздает почести Богине: «Та, которая постоянно открывает Себя как всю структуру существования от принципа «земли» до *Шивы*, разворачивается из самой себя [и отражается] подобно городу в зеркале на экране ее собственной чистой и свободной природы, является Богиней сознания. Она является жизненной силой мантры, вечным блаженством, непрерывным пульсирующим сиянием совершенной Самости, сотворенной из потенциальной силы речи (*шабдараши*). Именно она, богиня *Шанкари*, сила спанды, превосходит все»⁹³. Как разъясняет Марк Дичковский: «В этой строфе Кшемараджа свел все основные характеристики своей теологии спанды. Мы отмечаем здесь, что Богиня, как источник всех вещей, является матерью *Шивы*; она, как богиня сознания, является силой (способностью) восприятия (*дргдеви*). Она делает *Шиву*, высший принцип, осознающим и, следовательно, «порождает» Его».

Что же касается *Нара*, который в рамках данной триады рассматривается как объективное многообразие и познаваемое, то, если в качестве аналогии взять познавательный процесс, то *Наре* соответствует установлен-

ный в ходе восприятия объект («Это – синее»), то есть здесь мы в действительности уже имеем репрезентацию объекта. Шива же как *пракаша* тут – это чистое бытие объекта, т.е. объект как первично данное *нирвикальпа*.

16.svātantryāmuktamātmānaṃ
svātantryādadvayātmanah
prabhurīśādisaṃkalpairnirmāya vyavahārayet

Исходя из самодостаточности недвойственной Самости, Владыка (Парамешвара) посредством репрезентации себя в формах Садашивы, Ишвары и т.п., сохраняя независимость и свободу, осуществляет творение. Он побуждает и создает возможность различного рода взаимоотношений со своими репрезентативными формами (типа созерцания божественного идама и т.п.).

Прежде чем переходить к обсуждению процесса манифестации, предварительно следует еще раз остановиться на одном весьма важном моменте. Весьма часто в работах тех или иных авторов *пракаша* сопоставляется с абсолютным субъектом, самостью – «Я», а *вимарша* – с познаваемым объектом – «Это»⁹⁴. Также принято *пракашу* сопоставлять с *Шивой*, а *вимаршу* – с *Шакти*. Но, как уже отмечалось выше, сама по себе *пракаша* не является осознающей, и поэтому не может выступать в качестве «Я». Та же причина, почему *пракаша* фактически отождествляется в абсолютным «Я», заключается в том, что рассмотрение *пракаши* как света сознания самого по себе есть не более чем просто философская абстракция, а в действительности осознанность имманентно присутствует в свете сознания. Так, Абхинавагупта следующими словами характеризует суть света сознания:

«Теперь, по нашему мнению, абсолютный объект реализации есть ничто иное как наше собственное бытие (*свабхава*), и он же есть светоносная природа (*пракашарупа*) всех существующих вещей (*бхава*), поскольку нелогично было бы предполагать, что непроявляющееся (*апракаша*) может иметь некое самосущее бытие. Не является это и множественным, поскольку внутри собственной природы нет никакого разделения, так как совершенно немыслимо, чтобы Свет имел какую-то другую природу, отличную от самого себя. Пространство и время также не разделяют его, поскольку этот Свет также является их собственной природой (*свабхава*). Таким образом, тот же самый Свет является сознанием, поскольку, с чем соглашаются все, сознание освещает природу вещей (*артхапракашарупа*). И снова, этот Свет не зависит ни от чего, ведь по своей сути зависимость соответствует статусу освещаемого (*пракашьята*), которое является его зависимостью от какого-то другого освещающего Света. Но, поскольку нет никакого другого Света, — этот единый Свет является независимым и свободным (*сванатрия*). Таким образом, в силу этой свободы, а также отсутствия пространственно-временных и материальных ограничений, этот Свет пронизывает все вещи, является постоянным, и его собственная природа является одновременно бесформенной, а также формой всех вещей. И снова, его свобода является силой блаженства, вдохновляемый им восторг — силой воли, его светоносная природа — силой сознания, его способность размышлять и рассуждать (*амарша*) — силой знания, и его способность многообразного воплощения — силой действия. И несмотря на то, что он наделен этими изначальными силами, Свет, который на самом деле необусловлен и обладает силами воли, знания и действия, является *Шивой*, вмещающим в себе свое присущее ему блаженство. Именно Он благодаря своей свободе манифестиру-

ется в виде ограниченной формы и, таким образом, называется индивидуальной душой (*ану*). Затем он снова манифестируется благодаря собственной свободе таким образом, что освещает свою сущностную природу, которая является необусловленным Светом»⁹⁵.

Тогда каковы же причины того, что свет сознания (*пракаша*) весьма часто абстрагируется от рефлексивной осознанности (*вимарши*)? Дело в том, что абсолютный свет сознания всему дает бытие, фактически конституируя истинную собственную природу каждой вещи (*sva-svabhava*). Мы все существуем благодаря этому свету, но, оставаясь ограниченными существами, не способны осознать световую природу своего бытия. А это и означает, что для ограниченных существ (*паши*) актуален лишь свет сознания, но не присущая ему осознанность. Именно это и является основанием для возможности рассмотрения *пракаши* в отрыве от *вимарши*.

Что же касается Абсолютной Реальности *Парамашивы*, лежащей в основании манифестации, то она представляет собой абсолютное сознание (*самвит*), единство *пракаши* и *вимарши*. Здесь зеркало *вимарши* полностью изоморфно изначальному свету сознания (*пракаши*). Этот свет есть единство, ибо, как пишет Абхинавагупта, он не может являться множественным, «поскольку внутри собственной природы нет никакого деления, так как совершенно немыслимо, чтобы Свет имел какую-то другую природу, отличную от самого себя». Также и зеркало *вимарши*, имманентное *пракаше*, характеризуется единством, отсутствием деления на части. Таким образом, благодаря сущностному изоморфизму *пракаши* и *вимарши* свет сознания знает себя, и *Парамашива* является самоосознающей сущностью.

Итак, *Парамашива* характеризуется полным единством, в нем нет каких-либо различий, множественности. Но он также и самоосознающ. Самоосознавание по

своей сути парадоксально. С одной стороны, оно предполагает возможность взглянуть на самого себя, то есть некую внутреннюю саморазделенность. С другой стороны, чтобы встретиться с самим собой, вобрать себя в себя же, необходимо, чтобы эта саморазделенность опиралась на базовое, изначальное единство. Изначальное, базовое единство и есть то, что здесь называется *Парамашивой*, абсолютным сознанием (*самвит*). Но осуществление самоосознавания предполагает как актуализацию потенции различия, множественности, так и последующее возвращение, поглощение множества в единстве. То есть возникает естественная необходимость в циклическом процессе манифестации характеризующейся многообразием Вселенной.

Иногда поднимается вопрос: в какой мере *Парамашива* свободен относительно манифестации? Мог бы он, если бы захотел, всегда оставаться лишь в состоянии единства? И т.д. и т.п. Нам представляется, что все эти вопросы не имеют какого-либо реального смысла, так как представляют собой ничто иное как перенос проблем и способа видения ограниченных существ (*папу*) на сущность, которая выходит за пределы любых ограничений. На основании своего йогического опыта основоположники кашмирского шиваизма имели все основания утверждать, что Абсолют – это Абсолютное Сознание, знающее себя. Сама же сущность самоосознавания предполагает осуществление манифестации в той или иной форме. Поэтому *Парамашива* может быть свободен относительно способа, формы осуществления манифестации, но не от манифестации как таковой.

Итак, процесс самопознания Абсолюта выражается в вспышке тончайшей вибрации самоосознавания (*спанда*), и это первичное движение рефлексивного осознавания тождественно *читти*, которая есть «самодостаточность, главенство, верховная власть высшего

атмана». Как пишет Абхинавагупта, эта «самодостаточность» (*svātantrya-śakti*) Владыки в форме Воли, когда манифестация существования еще не началась (*anumīlita-bhāva-vikāśa*), и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как «а». Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*anut-tara*), является намеченной Волей, в которой то, что намечается, еще не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является еще только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*)»⁹⁶.

«А», относясь к первому и высшему синтетическому осознанию (*para-parāmarśa*), рассматривается как двухчленная: одна ее часть, понимаемая как «не-фонема» (*avaṇṇa*), трансцендентна универсуму; вторая же ее часть, которая уже может рассматриваться как базовая фонема, содержащая в себе в потенции все остальные фонемы и являющаяся их источником, оживляющей силой, представляет собой сущность и опору манифестации. Первая компонента «а» не является фонемой, так как она пребывает еще в изначальном единстве *Парамашивы*, то есть в том его аспекте, который есть основа самопознания. На этом уровне еще нет какой-либо репрезентации Абсолюта, есть просто сам Абсолют, знающий себя. Это знание себя, как уже отмечалось выше, предполагает развертку манифестации. И вот тот момент этого изначального «знания себя», который исходя из своей сути предполагает осуществление манифестации, и есть первая компонента «а». А так как мы здесь еще не имеем какой-либо репрезентации, которая и есть сущность речи как таковой, то эта «а» считается «не-фонемой».

Первая, высшая компонента «а» представляет собой *akula*, а вторая компонента — *kaulikī* и *kula*. То, что как первое (*akula*), так и второе (*kaulikī* и *kula*) представ-

лены одной и той же буквой «а», означает, что на данном этапе *akula*, *kaulikī* и *kula* еще ни в коей мере не разделены.

Под *kula* понимается совокупная полнота манифестации, и поэтому *kula-śakti* имманентна Вселенной. Что же касается *kaulikī-śakti*, то она, являясь главным источником манифестации, занимает промежуточное положение между *kula* и *akula*. Как пишет Абхинавагупта, «*kaulikī* – это та, которая хотя и имманентна всякой манифестации (субъекту и объекту), сама по себе является *akula*, т.е. выходит за их пределы»⁹⁷. Следует заметить, что триада «*kula*»–«*kaulikī-śakti*»–«*akula*» по сути аналогична уже рассмотренной выше триаде *Шива-Шакти-Нара*. Здесь *akula* – это *Шива*, чистое единство, трансцендентное манифестации, но при этом являющееся ее опорой; *kula* – это *Нара*, познаваемое многообразие сущего; *kaulikī-śakti* – это *Шакти*, связующая единое и многое, являющаяся посредником между *Шивой* и *Нарой*.

Теперь остановимся на одном весьма интересном вопросе. Как мы помним, Кшемараджа писал, что *Шива* как обладающая самоосознаванием сущность порождается *Шакти*, которая делает его сознательным и в силу этого выступает в роли материнского начала. Это осуществляется в силу того, что именно *Шакти* как зеркало *вимарши* отражает свет сознания (*пракаша*) на него же самое, благодаря чему свет становится знающим себя. Но совершенно очевидно, что *Шива* как *akula* в этом не нуждается, так как на этом уровне *пракаша* и *вимарша* вообще неотделимы друг от друга, представляя собой чистое единство изначального самоосознавания. Но тогда о каком же свете сонания, абстрагированном от осознанности (*вимарша*), вел речь Кшемараджа? Чтобы понять данный момент, вспомним, в каком случае уместно говорить о *пракаше* как отдельной от *вимарши*. Нами

отмечалось, что это имеет место на уровне ограниченных существ (*naṣu*), которые обладают светоносным бытием, но не имеют способности осознать его световую сущность. Так вот, тот свет сознания, который мы имеем в рамках *akula*, характеризуется совершенным единством. Что же касается *kula*, или *Нара*, то она характеризуется множественностью. Это многообразие манифестации существует благодаря свету сознания (*пракаша*), но не способно само по себе осознать его единую природу. То есть на этом уровне, имманентном манифестации, уже уместно говорить о *пракаше* в абстракции от *вимарши*. Чтобы здесь произошло рефлексивное осознание света сознания, требуется участие промежуточного начала – *kaulikī-śakti*, которое одновременно пребывает и в единстве, и в множестве. Благодаря его действию манифестация приобретает структуру, созвучную единству, и возникает то зеркало *вимарши*, которое уже способно отразить свет сознания на него же самого таким образом, чтобы возникло единство самоосознавания манифестации, то есть вся манифестация осознавалась бы в едином Я-сознании. Это можно пояснить на следующем примере.

Представим себе однородный поток света. И вот у нас есть множество очень маленьких зеркал, хаотично ориентированных друг относительно друга. Каждое из них отражает свет, но отраженные лучи никак не связаны друг с другом. Но вот мы теперь так согласовали их взаимную ориентацию, что все отраженные ими лучи сходятся в одной фокусной точке. В этой одной точке присутствует свет, отраженный всеми зеркалами одновременно. В этом примере однородный поток света символизирует изначальный свет сознания *akula*, а множество зеркал – множество зеркал *вимарши* различных частей манифестации (*kula*). В том случае, когда они

предоставлены самим себе и не согласованы друг с другом, единого Я-сознания манифестации в целом не возникает. Но когда они согласованы, и отраженный всеми ими свет сходится в одну точку, в которой он взаимодействует с потоком изначального света, то возникает единое Я-сознание всей совокупной манифестации, и *kula* становится в определенном смысле тождественным *akula*. Это конфигурирование отдельных зеркал манифестации в единую цельную структуру, способную сфокусировать отраженный свет, осуществляет *kaulikī-śakti*. И тем самым она фактически порождает того *Шиву*, который осознает манифестацию, является ее «Я-сознанием». Это – *каула*-аспект *Шивы*, о котором Абхинавагупта пишет: «Пребывающее в *kula*, но являющееся *akula*, 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 *акулы* (т.е. в *Шиве*)»⁹⁸. Здесь мы фактически имеем процесс формирования триады – познающий (*Шива*), познание (*Шакти*), познаваемое (*Нара*) – в ходе полной реализации цикла «аһаṃ» – «та-һа-а», то есть когда свет сознания благодаря силе *вимарша* возвращается к самому себе.

Как уже отмечалось выше, на стадии функционирования «а» *akula* и *kula* еще ни в коей мере не разделены. Далее происходит их некоторое отделение друг от друга, что символизируется как бы делением «а» на «а+а», что производит следующую фонему – долгую гласную ā. Как пишет Андре Паду, «абсолют (*ануттара*) делится на *Шиву* и его энергию, обозначаемые как *акула* и *каулики-шакти*. Состояние единства этих двух называется соединяющим трением (*saṃghaṭṭa*). Оно известно как энергия блаженства (*ānanda*), из которой истекает вселенная»⁹⁹.

Каждая фонема выступает как выражающее начало (*вачака*), имеющее свой результат (выраженное – *вачья*). У истоков выражающего пребывает *акула*, которое, по сути, и есть абсолютный и первичный референт всех слов. Оно – это *бимба* (*bimba*), источник света, отражаемый посредством *вачака* в зеркале *вимарши*, которое есть *вачья*. Таким образом осуществляется комплексное осознание (*parāmarśa*) каждой из фонем. Что касается фонем «а» и «ā», то для первой в роли *вачья* выступает *шива-таттва*, а для второй – *шакти-таттва*. В ходе *parāmarśa* этих первичных фонем в *Шива-таттве* выявляются 16 гласных, а в *Шакти-таттве* – 36 согласных¹⁰⁰. В своей совокупности они образуют высшую манифестацию, называемую *śabda-gāṣi*, которая есть базовый принцип, архетип всей последующей манифестации, как чистой, так и нечистой.

Фонема «а» есть чистое единство, в «ā» же уже возникает некоторая двойственность, которая выявлена из единства. Все это, как уже отмечалось выше, есть закономерный ход процесса самопознания. В сумме же единица и двойка дают чисто три, и эта совокупная триада порождает все последующее многообразие манифестации.

Хотя в *ā* уже намечается некоторая двойственность, тем не менее *Шива-* и *Шакти-таттвы* в совокупности все равно есть *ануттара*, в которой нет какой-либо объективности. Это связано с тем, что здесь мы имеем полное и всеохватывающее Я-сознание, в котором все познаваемое поглощается и становится тождественным высшему «Я. То есть в результате цикла рефлексивного осознания «*ахам-маха*» кула становится тождественным *акула*. Но когда мы от *пара* переходим к *парапара* и *апара*, ситуация качественно меняется. «Я»-сознание познающих субъектов соответствующих таттв (*Садаши-*

ва, *Ишвара* и т.д.) уже не является столь всеохватывающим, что все познаваемое поглощается в нем, становясь «Я». Возникает некий остаток объективности, который все в большей степени возрастает по мере развития манифестации. В результате божества чистых таттв имеют как субъективную (*ahantā*), так и объективную (*idantā*) компоненты. Объективная (*idantā*) компонента позволяет им выступать в роли объектов медитации, почитания и т.д., а субъективная (*ahantā*) дает возможность индивидуальным существам познать их истинную природу – Я-сознание – и достичь с ней отождествления.

17. *nāhantādiparāmarśa bhedādasyānyatātmanah
ahamṛṣyatayaivāśya sṛṣṭestīnvācyakarmavat*

У него нет отличия от самого себя из-за различного рода наименований – «Яйность» и т.п. Отношение его Я-осознания к творению подобно отношению самого действия к различным спряжениям глагола, выражающего это действие.

Лишь тот уровень рефлексивного осознания, который есть *ануттара*, является всеобъемлющим и может рассматриваться как *ahamparāmarśa*. Мы не можем на него указать и сказать: «Это – *Шива*», «Это – *Ишвара*» и т.п., так как здесь нет никакого «это». То, на что мы указываем, говоря «Это – *Ишвара*» и т.п., представляет собой различного уровня ограниченные репрезентации изначального «Я-сознания», формируемые посредством майя-шакти *Махешвары*. То, что их ограничивает, осознается как соответствующая им объективность (*idamparāmarśa*) и индивидуальные наименования (например, *īśvaraparāmarśa* и т.п.). Но все эти многочисленные репрезентации в действительности выражают одно и то же

«Я-сознание», подобно тому, как те или иные спряжения глагола выражают различные модальности обозначаемого этим глаголом одного и того же действия.

18. māyāśaktyā vibhoḥ saiva bhinnasaṃvedyagocarā
kathitā jñānasaṃkalpādhyavasāyādināmabhiḥ

Благодаря майя-шакти Владыки сознание имеет в качестве объекта познания отличную от себя реальность, и именуется как знание (jñāna), воображение (saṃkalpa), определение (решение) (adhyavasāyḥ).

Благодаря действию майи в ее аспекте *маия-мала* (māyāya mala) (загрязненность многообразием, двойственностью) возникает различие между субъектом и объектом, в силу чего познаваемое воспринимается сознанием как нечто отличное от себя. В результате познание приобретает форму ментального конструирования (vikalpa)¹⁰¹ во всем многообразии его различных аспектов – воображение (saṃkalpa), определение (adhyavasāyḥ), память (smṛti) и т.п.

19. sākṣātkāraḥ saṅgāḥ 'pyasti vimarśaḥ kathamanyathā
dhāvanādyupapadyeta pratisaṃdhānavarjitam

Рефлексивное осознание (vimarśaḥ) существует в каждый момент чувственного восприятия. Иначе как в противном случае может осуществляться бег, если он мыслится лишенным определенного знания, отчета в собственных действиях?

Здесь фактически речь идет о том, что функционирование живых существ во всех своих аспектах опирает-

ся на единство *пракаши* и *вимарши*. Так, даже самый первый момент чувственного восприятия предполагает, что мы имеем не просто проявление объекта в свете сознания (то есть его чистую явленность, *пракашу*), но и осознание этого проявления. В качестве примера, подтверждающего это утверждение, приводится бег. Когда человек быстро бежит, например, по пересеченной местности, то он, как правило, на дискурсивном уровне не контролирует свое движение. Он не говорит себе: «вот, передо мной неожиданно возникла ветка, которая может выколоть мне глаз, и поэтому необходимо от нее уклониться». Человек просто видит ветку и отклоняется от нее; у него нет времени на внутренний диалог. Но, очевидно, чтобы отклониться во время бега от ветки, необходимо увидеть ее и осознать увиденное, причем осознать ее в форме определенного знания, то есть что это именно ветка, которая может выколоть глаз и т.п. С такого рода определенным знанием с необходимостью должны быть связаны соответствующие лингвистические конструкции. Но также очевидно, что это не те конструкции, которые последовательно проговариваются во внутреннем диалоге, то есть относятся к уровню *мадхьяма-вайкхари* речи. Такого рода спонтанное рефлексивное осознание, имеющее место при быстром беге с неожиданно возникающими препятствиями, относится к уровню *пашьянти*, то есть к чисто интуитивному мышлению, в котором лингвистические конструкции носят очень тонкий, потенциальный характер. Этот уровень речи, с одной стороны, связан с *джняна-шакти*, и в этом смысле она называется «видящей», с другой стороны, она связана также с *иччха-шакти*. В качестве «видящего» этот уровень рефлексивного осознания способен осознавать как *нирвикальпа*-аспект воспринимаемого, так и то, на что направлено воление (*иччха*). В своем «волевом» аспекте это рефлексивное осознание высту-

пает как определяющее (anusaṃdhāna) в смысле координации отдельных волений покинуть одну вещь и стремиться к другой.

20. ghaṭo 'yamityadhyavasā nāmarūpātirekiṇī
pareśaśaktirātmeva bhāstate na tvidantayā

Определенное познание «это – кувшин», опустошенное (очищенное) от имени и формы, есть высшая сила Владыки. Подобно Самости, оно сияет (явлено) не как «этовость».

В основе любого познания, в том числе характериземого двойственностью ментального конструирования (*викальна*), лежит «Я-сознание» *ануттары*. Различного рода лингвистические конструкции типа «это – кувшин», относящиеся к уровню грубой речи (*вайкхари*), представляют собой нижнюю точку движения энергии осознания, источником которой является высшая речь – *паравак*, тождественная *читти* – высшей силе Владыки. Но, достигнув нижней точки своего движения, энергия осознания, очищаясь от имени и формы в их *савикальна* аспекте, начинает свой подъем к первоисточнику, тем самым завершая цикл «*ахам-маха*» и становясь одной из модальностей «Я-сознания» *Махешвары*.

21. kevalaṃ bhinnasaṃvedyadeśakālānurodhataḥ
jñānasmṛtyavasāyādi sakramaṃ pratibhāstate

Только лишь благодаря приспособлению к пространственно-временным условиям представления [для сознания] дифференцированного познаваемого [чувственное] познание, памятование, определенное познание и т.п. проявляются последовательно.

Благодаря действию *майи* в аспекте таких ее двух завес (*канчука*) как *kāla*¹⁰² и *piyati*¹⁰³ все познаваемое приобретает для сознания пространственно-временную форму представления, что придает процессу познания характер последовательно следующих друг за другом когнитивных актов.

Глава 6

Сила исключения

1. *ahaṃ pratyavamarśo yaḥ prakāśātmāpi vāgvapuḥ nāsau vikalpaḥ sa hyukto dvayākṣepī viniścayaḥ*

Рефлексивное осознание «Я», которое есть сама сущность света, хотя и выражается посредством слов, тем не менее не является викальной. Викальна высказывает колебание между дуальными возможностями и принятие решения об установлении одной из них через отрицание противоположной.

2. *bhinnayoravabhāso hi syādghaṭāghaṭayordvayoḥ prakāśasyeva nānyasya bhedinastvavabhāsanam*

Проявление двух иных, противоположных друг другу сущностей, например, «кувшина» и «не-кувшина», вполне возможно. Но проявление сущности, которая, будучи подобной свету сознания, при этом иная и отделенная от него, невозможно.

3. tadatatpratibhābhājā mātraivātadvyapohanāt tanniścayanamukto hi vikalpo ghaṭa ityayam

«Викальной» называется установление некой определенной вещи, например, кувшина, достигаемое посредством исключения его противоположности познающим субъектом, только в котором и происходит проявление образов как самой вещи («это»), так и ее противоположности («не-это»).

В процессе развертки манифестации мы переходим от состояния рага (в триаде *Шива-Шакти-Нара* ему соответствует *Шива*) к состоянию рагарага (*Шакти*), и, далее, к состоянию арага (*Нара*). Первое, как мы помним, есть чистое единство (*abheda*), второе – единство в многообразии (*bhedābheda*), третье же – многообразие (*bheda*). Важнейшую роль в формировании и функционировании последнего играет третья из рассматриваемых здесь сил *Махешвары* – *arohanaśakti*. Данный санскритский термин буквально переводится как «сила исключения (отрицания, отталкивания, отделения)», что достаточно адекватно отражает сущность *arohanaśakti*. Благодаря действию этой силы объект воспринимается как нечто сущностно отличное от субъекта, целое – как совокупность отделенных друг от друга частей, и т.д. и т.п. В сфере познания *arohanaśakti* проявляется как ментальное конструирование – *vikalpa*.

Следует отметить, что понимание смысла термина *vikalpa* (а также и *kalpanā*, являющегося в рассматриваемом контексте его синонимом) в индийской философии претерпело весьма существенную эволюцию. Так, Патанджали дает ему следующее определение: «Ментальное конструирование (*vikalpa*) лишено референции (т.е. *vastu*) и происходит из вербального знания»¹⁰⁴. Вьяса в

своих комментариях поясняет это на ряде примеров. Так, «рассмотрим высказывание: «*Пуруша* обладает свойством невозникновения». Здесь имеется в виду только отсутствие свойства возникновения, но не какое-либо негативное свойство, присущее *Пуруше*. Поэтому это свойство является умозрительно сконструированным и тем самым вошедшим в обыденное словоупотребление». То есть здесь под ментальным конструированием понимается нечто вроде отвлеченного мышления, то есть формирование представлений, для которых в реальности не имеется соответствующих им объектов. Такого рода способ мышления весьма интенсивно применяется в современной науке, в которой используются такие ментальные конструкции, как, например, идеальный газ, волновая функция и т.п., не имеющие своего референта в реальном мире.

Таким образом, Патанджали под *vikalpa* (*kalpanā*) понимает не все наше мышление в целом, а лишь его определенную разновидность. Расширение сферы значения *vikalpa* (*kalpanā*) в индийской философии происходило под влиянием буддистов. Так, читтаматрины под *kalpanā* уже понимали тот аспект мышления, который связан с субъект-объектной дихотомией, то есть практически все наше мышление в целом. Дхармакирти определял *kalpanā* как деятельность мышления по «созданию такого образа, или представления, которое способно быть обозначено словом и слиться с ним»¹⁰⁵. Столь явно выраженная тенденция к расширению сферы значения термина *vikalpa* (*kalpanā*) затронула также и небуддийские школы индийской философии. Так, в *ньяя-вайшешика* под определенным знанием (*savikalpa*) понимается знание связи единичной субстанции со специфицирующими ее признаками, благодаря чему появляется возможность присвоения познаваемому объекту наименования, например: «это — горшок».

Что же касается собственно кашмирского шиваизма, то Утпаладева дает следующее определение *vikalpa*: «“Викальной” называется установление некой определенной вещи, например, кувшина, достигаемое посредством исключения его противоположности познающим субъектом». В этом определении ментального конструирования явно чувствуется влияние буддийских представлений на природу дискурсивного мышления, а именно, теории «ароḥa» буддийских логиков (Дигнага, Дхармакирти, Дхармотгара), согласно которой смысл того или иного выраженного словом представления сводится к отрицанию всего того, что им не является. Так, смысл понятия «синий» означает лишь «не не-синий», то есть сводится к исключению всего того, что не является «синим».

На представлениях буддийских логиков касательно теории познания следует остановиться несколько подробнее, так как они оказали весьма существенное влияние как на развитие индийской эпистемологии в целом, так и на эпистемологию кашмирского шиваизма в частности, и в особенности это касается вопроса о природе «викальна». При этом следует учитывать, что имеются весьма существенно отличные друг от друга варианты интерпретации философского наследия Дхармакирти. Так, согласно известному западному буддологу Анне Кляйн основные разногласия между исследователями возникли относительно того, что Дхармакирти понимал под реально (абсолютно) существующим. Подавляющее большинство современных индийских и западных буддологов (наиболее влиятельным представителем которых является Щербатской), а также ряд тибетских ученых (например, сакьяпинский ученый Дакцанг (1405-)) полагали, что под «реальным» Дхармакирти понимал тонкие частицы, или моменты материи, которые вспыхивают и становятся существующими лишь на один мо-

мент (*кшана*). Что же касается тех или иных «грубых» объектов, типа столов, стульев и т.п., то они, будучи состоящими из множества материальных частиц и т.п., являются результатом ментального конструирования (*кальпана*). Напротив, гелугпинские ученые¹⁰⁶ полагали, что согласно воззрению Дхармакирти столы и прочие предметы, которые есть совокупность мельчайших частиц, сами по себе являются абсолютно существующими, то есть явлениями со своими собственными признаками (*свалакшана*).

Но нам представляется, что суть разногласий между двумя основными вариантами интерпретации воззрения Дхармакирти лежит несколько глубже, а именно, в вопросе о том, в какой мере такой вид (или источник) верного познания как чувственное восприятие может быть рассмотрен в его чистом виде, то есть отдельно от мышления. Вначале рассмотрим позицию тех ученых, которые полагали, что столы, стулья и т.п. представляют собой явления со своими собственными признаками (*свалакшана*). Они выделяют два вида познания: неконцептуальное (прямое) и концептуальное. Каждый из них характеризуется своим способом постижения объекта. Неконцептуальное познание (*pratyakṣa*) осуществляется посредством прямого проявления объекта в сознании. То есть полагается, что чувственно воспринимаемый объект обладает собственной силой проецирования своего аспекта (*ākāra*) в сознание, в результате чего сознание как бы принимает в себя этот объект, подобно тому, как зеркало принимает цвет и очертания отражающейся в нем вещи. Также считается, что проявляющийся в чувственном сознании образ объекта (*pratibhāsa-viṣaya*) является полностью адекватным самому объекту, то есть явления с собственными признаками (*свалакшана*) существуют так же, как и проявляются в познающем их неконцептуальном сознании.

Итак, мы имеем стадию прямого неконцептуального познания объекта¹⁰⁷, на которой возникает вполне законченный и адекватный его образ. Т.е. неконцептуальное познание имеет свое собственное знание объекта, и в формировании этого знания концептуальное мышление никоим образом не задействовано. Что же собой представляет это знание? Сакья Пандита демонстрирует это на примере восприятия голубого берилла, утверждая, что его проявление в чувственном сознании представляет собой единый неделимый образ, в котором такие характеристики берилла как голубизна, форма, непостоянство и произведенность совершенно нераздельны. Последнее означает тот факт, что невозможна ситуация, когда в неконцептуальном сознании проявилась бы, например, голубизна берилла, а остальные же характеристики – нет. Если проявляется голубизна, то автоматически проявляется и все остальное.

Важно отметить, что стадия неконцептуального познания объекта не сопровождается его узнаванием. Так, восприняв целостный образ голубого берилла, мы не можем сказать: «Это – голубой берилл», то есть не можем ассоциировать данный образ с соответствующим наименованием. Акт узнавания относится ко второй, уже концептуальной стадии познания.

Способом концептуального постижения объекта является уже не проявление его самого в сознании, а исключение всего того, что не является этим объектом. Так, мысля ментальный образ вазы, мы тем самым мыслим не саму вазу, а исключение всего того, что отлично от нее, то есть «не не-вазу». Именно этот ментальный образ (*викальна*, или *кальпана*) и есть то, что способно вступить в ассоциацию с соответствующим наименованием, в результате чего осуществляется акт узнавания объекта: «Это – ваза», «Это – голубой берилл».

Итак, в результате операции «исключения», осуществляемой концептуальным сознанием, формируется ментальный образ, или смысловая общность (*arthasāmānya*) познаваемого объекта, например, белой вазы. В отличие от реальной белой вазы, которая меняется от момента к моменту, соответствующая ей смысловая общность является постоянной сущностью. Этот ментальный образ является общностью в том смысле, что концептуальное сознание приписывает его всем реально существующим белым вазам, то есть он является общим для всех них. И этот образ рассматривается как «значение наименования» (*śabdārtha*), так как, когда некто, знакомый с наименованием «белая ваза», слышит это слово, в его уме возникает образ, связанный с этим словом. И когда такой человек видит «белую вазу», он узнает ее, говоря: «Это – белая ваза». Но значением наименования «белая ваза» является не сама реальная предстоящая перед человеком ваза, а возникший в концептуальном сознании человека ментальный образ белой вазы.

Теперь мы перейдем к обсуждению второго варианта интерпретации воззрения Дхармакирти¹⁰⁸. Щербатской также выделяет два основных источника познания: чувственное восприятие и мышление. И, следуя Дхармакирти, он подчеркивает их сущностное отличие друг от друга¹⁰⁹. Далее он выделяет объекты восприятия и мышления, а именно: 1) объект восприятия есть единичная сущность (*свалакшана*); 2) объект мышления есть общая сущность (*саманья*). Все это вполне соответствует первому варианту интерпретации. Но вот теперь, обращаясь к комментариям Дхармоттары, мы обнаруживаем весьма интересный момент, а именно, что «каждый из источников познания имеет двоякого рода объект: непосредственно воспринимаемый и окончательный. Под первым мы разумеем источник, из которого рождается познание; под вторым – объект в той форме, в которой мы факти-

чески его мыслим. Действительно, между объектом как источником познания и той его формой, которая входит в наше сознание, есть разница. Чувства могут непосредственно воспринимать только один «момент», а в сознание наше входит «цепь моментов», благодаря деятельности мышления, объединяющего их в отношении данного объекта на основе чувственности. Только цепь моментов может войти в сознание на основе восприятия, так как один момент не может быть усвоен сознанием»¹¹⁰. То есть касательно восприятия мы имеем следующую весьма интересную ситуацию: его объект как единичная сущность есть один из источников познания, но сам он не осознается. Как мы помним, в рамках первого варианта интерпретации считалось, что сам чувственно воспринимаемый объект обладает собственной силой проецирования своего аспекта в сознание, благодаря чему его образ (отражение) в неконцептуальном сознании изоморфен самому объекту. То есть в процессе познания на стадии прямого восприятия сознание пассивно, а объект – активен. Так вот, в рамках второго варианта интерпретации данная стадия фактически отрицается. Здесь в процессе восприятия нет двух стадий, каждая из которых характеризуется своим собственным осознаваемым объектом, а имеется лишь один целостный процесс восприятия с одним единственным результатом: наглядным представлением.

Когда говорится, что в формировании знания на основе восприятия участвует мышление, то может показаться, что это противоречит определению восприятия как отличного от мышления. Но здесь следует учитывать, что, говоря о восприятии, следует различать восприятие как источник познания (*pratyakṣaṃ pramāṇam*), функцию восприятия (*pratyakṣavyāpāra*) и воспринятое познание (*pratyakṣaṃ jñānam*). Да, восприятие как источник познания действительно генетически отлично от

мышления и его функция состоит в том, чтобы дать нам знать о факте существования объекта перед нами, в области действия наших чувств. Но, как отмечает Щербатской, «такое чистое идеальное восприятие не дает в действительности никакого познания»¹¹¹ Воспринятое же познание (*pratyakṣaṃ jñānam*), которое представляет собой наглядное представление, создается уже не только чисто-чувственной стороной познания, но и мышлением. И это наглядное представление уже способно вступить в ассоциацию со словом, в силу чего результат познания посредством восприятия можно выразить в суждениях восприятия: «Это – ваза». Причем, следует заметить, сама структура такого рода суждения указывает на два источника познания. А именно, слово «это» указывает на функцию восприятия, которая делает объект существующим перед нами воочию (*sākṣātkāri*), то есть дает знать познающему субъекту о факте существования перед ним объекта, в результате чего он может на него как бы указать: «это».

Далее, факт наличия перед нами объекта как единичной сущности связывается с его представлением, в результате чего мы имеем наглядное представление, выраженное в форме суждения: «Это – ваза». Наглядное представление отличается от представлений в более широком смысле тем, что последние мы можем мыслить независимо от того, пребывает ли соответствующая им единичная сущность перед нами или же нет. Фактически оно представляет собой целый комплекс взаимосвязанных сущностей: 1) присутствие бытия познаваемого объекта как единичной сущности (*свалакшана*), исходящее от чувственной стороны восприятия; 2) собственно видимый нами чувственный образ объекта, например, белой вазы; 3) обособление (представление) белой вазы как *викальпа*, полученное путем исключения всего того, что ею не является; 4) то наименование, которое может

вступить в ассоциацию с полученным представлением (*викальна*).

Если сравнивать данное воззрение с первым вариантом интерпретации, то можно заметить, что пункты 3 и 4 у них фактически идентичны, и лишь в пунктах 1 и 2 имеют место существенные отличия. А именно, если в рамках первого варианта интерпретации в качестве единичной сущности (*свалакшана*) выступают такие сложные составные вещи как стол, стулья, вазы и т.п., то согласно второму в качестве таковой выступает некий единичный момент чистого бытия, представляющий собой непостижимую для обычных существ абсолютную реальность, истинно сущее. Щербатской его характеризует следующим образом: «Истинно-сущее, которое мы познаем в чувственном восприятии, есть таким образом совершенно бесформенный, голый факт бытия, всегда один и тот же, чистое, внеопытное бытие, не имеющее в себе никакого различия или сходства с чем бы то ни было, и поэтому оно как бы пусто»¹¹². Что касается пункта 2, то в рамках первой интерпретации видимый нами чувственный образ познаваемого объекта, например, белой вазы, возникает в сознании посредством проявления в нем аспекта, проецируемого со стороны объекта, то есть без какого-либо участия концептуального сознания. В рамках же второй интерпретации чувственный образ белой вазы формируется при участии мышления (*кальпана*). Точнее говоря, посредством мышления формируется комплекс из чувственного образа и представления. Это означает, что то, как мы видим окружающий нас мир, есть результат ментального конструирования. То есть фактически мы здесь возвращаемся к представлениям Асанги и Васубандху о взаимоотношении воображаемой (*прикаल्पита*) и зависимой (*паратантра*) природ: «Зависимая природа — это то, что проявляется; воображаемая — это то, каким образом зависимая приро-

да проявляется»¹¹³. А именно, в роли зависимой природы здесь выступает объект как единичная сущность (*свалакшана*), а в роли воображаемой – представление объекта как *викальна* в комплексе с его чувственным образом. Причем именно *викальна* объекта, то есть его обособление, исключение всего того, что отлично от него, выступает в роли реального значения наименования. Когда мы говорим слово «ваза», то тем самым в нашем уме возникает ее ментальный образ, то есть «не не-ваза».

Следует отметить, что теория «ароһа» была создана Дигнагой как средство решения лингвистической проблемы значения слов. Так, совершенно очевидно, что, например, слово «ваза» не может непосредственно обозначать конкретную единичную вазу, так как в противном случае оно было бы именно к этой вазе жестко привязано и не могло бы служить для обозначения других ваз. Язык должен обладать общим применением, то есть, когда мы видим голубую вазу, или желтую вазу и т.д., мы, тем не менее, должны узнать в этих объектах вазу и иметь возможность сказать: «Я вижу вазу». Отсюда следует, что значениями слов не могут быть индивидуальные сущности, или частности. Один из возможных вариантов решения проблемы значения слов был предложен индийскими реалистами (представителями ньяя-вайшешики). Иногда можно встретить упрощенный взгляд на их воззрение, а именно, что значениями слов являются общности (*саманья*), реально существующие и пребывающие в вещах посредством отношения внутренней присущности (*самавая*). Но в действительности ситуация несколько сложнее. Предварительно следует заметить, что ньяя-вайшешики различали два вида восприятия: неопределенное (*nirvikalpa*) и определенное (*savikalpa*). Как пишет Е.П.Островская, «неопределенное восприятие характеризуется Аннамбхатой как нео-

посредованное ментальной различающей способностью, дающей знание спецификаторов объекта. Следовательно, объект в процессе такого восприятия не может быть ни выделен из общего потока перцепции, ни идентифицирован»¹¹⁴. То есть здесь фактически имеет место восприятие самого факта бытия субстанции (*дравья*) объекта. Но связь универсалий (*саманья*) с их носителем, которому они ингерентны, здесь не постигается. Весьма важно отметить, что особенностью воззрения синкретической школы ньяя-вайшешики было то, что на стадии неопределенного восприятия предполагалось познание самих универсалий, ингерентных данному объекту, но вне контекста их связи с объектом. То есть, например, «горшковость» постигалось сама по себе¹¹⁵. Но, что крайне важно в контексте рассматриваемого нами вопроса, универсалии сами по себе не способны были вступить в ассоциацию со словом, в силу чего знание на неопределенной стадии восприятия считалось невербализируемым.

За неопределенным (*nirvikalpa*) восприятием следовало определенное (*savikalpa*). Характеризуя его, известный западный востоковед Д.Г.Х. Инголис пишет: «Определенное знание – это такое знание, объект которого отличен от других вещей. Горшок может быть у меня перед глазами, но пока я не отличаю его от ткани или от земли, от собаки или от кошки, мое знание горшка останется неопределенным. Для того, чтобы отдифференцировать или определить именно горшок, я должен помимо неопределенного знания горшка¹¹⁶ располагать по крайней мере еще двумя другими знаниями: неопределенным знанием дифференцирующего фактора (в данном случае «горшковости», то есть родовой характеристики, общей для всех горшков)¹¹⁷, во вторых, знанием того, что вещь, находящаяся у меня перед глазами, примечательна именно этим дифференцирующим факто-

ром»¹¹⁸. И лишь познав отношение между специфицируемым (горшок) и спецификатором (горшковость), мы получаем определенное знание горшка, которое можно уже словесно выразить в форме высказывания «это – горшок». Фактически мышление (*викальна, кальпана*) и есть та различающая способность, которая выявляет связь спецификатора и специфицируемого, тем самым выделяя объект среди всего остального (ткани, земли, собак, кошек и т.д.). Невозможно не заметить, что все это по сути весьма и весьма схоже с построениями буддийских логиков. Но, естественно, в позиции последних есть весьма существенные отличия.

Очевидно, что в рамках буддийской онтологии Дигнага не мог признать реальное существование общностей, а также представление о том, что одна и та же общность может присутствовать во множестве вещей одновременно. Но при этом тот или иной аналог общностей ему было необходимо ввести, так как в противном случае язык не обладал бы общим применением. Как мы видели, важнейшей функцией мышления у ньяя-вайшешиков было выделение данной вещи среди всех остальных, и различение связи соответствующей универсалии с объектом фактически и служило этой цели. И тут Дигнага сделал весьма решительный и логичный шаг: вместо того, чтобы вводить представление о неких изначально существующих универсалиях, он ввел представление о мышлении (*кальпана*), как обладающем способностью на основе анализа сходства и различия выделить познаваемый объект среди всех остальных, тем самым сформировав его «обособление» как ментальную сущность, отделяющую данный объект от всего, что отлично от него. То есть суть его варианта решения проблемы значения слов заключалась в том, что язык описывает реальность не позитивно посредством общностей, а негативно посредством исключения. Т.е. «Корова» не

описывается через посредничество реальной общности (коровности), но посредством отделения (исключения) частности от класса не-коров. Востоковед Матилал следующим образом характеризует воззрение Дигнаги: «Каждое имя, как понимает Дигнага, дихотомизирует универсум на две части: то, к чему наименование может применяться, и то, к чему наименование применяться не может. Функцией имени является исключение объекта от класса тех объектов, к которым оно не может быть применимо. Можно сказать, что функцией имени является локализация объекта вне того, к чему оно не может быть применимо»¹¹⁹.

Согласно Дхармакирти, такого рода определение сущности объектов основывается на использовании закона противоречия. Так, он пишет: «Или же во-вторых, противоположение объектов может заключаться в том, что их сущность определяется на основании закона взаимного противоречия: например, как бытие противоположно небытию»¹²⁰. Дхармоттара комментирует: «Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие одного объекта там, где находится другой. Если сущность объекта, та форма, в которой он мыслится, определяется благодаря такому противоречию, то этот факт называется видом бытия, установленным на основании закона противоречия»¹²¹. То есть если, например, мы наблюдаем объект синего цвета, то это означает, что в этом месте и в это время отсутствуют объекты желтого, красного и т.п. цветов., то есть все то, что не тождественно синему цвету. И поэтому мы определяем синий цвет как отрицание (небытие) всего того, что ему не тождественно (то есть всего «не-синего»). «Синее» и «не-синее» находятся во взаимном противоречии и тем самым взаимно определяют друг друга: «синее» есть отрицание (небытие) «не-синего», также как и «не-синее» есть отрицание (небытие) «синего». Но тут возникает вопрос: что собой

представляет «не-синее», каково его содержание, можно ли говорить о нем как об определенном ментальном образе (представлении)? Или же оно не может быть определенным образом, являясь просто бессодержательной пустотой, неутверждающим отрицанием? Дхармоттара на это вопрос отвечает так: «Почему же небытие не может быть определенным образом? Оно является именно определенным образом в том смысле, что содержание его состоит из воображаемых образов, которые противоплагаются образам реальных объектов». И несколько позже он поясняет свою мысль: «Если мы, воспринимая известный объект, отрицаем противоречащие ему объекты, то мы делаем это в том предположении, что эти противоречащие объекты могли бы быть восприняты, если бы они существовали».

То есть мы имеем следующую ситуацию. Когда говорится, что познано «синее», то наименование «синее» и соответствующий ему ментальный образ (*викальна*) информируют нас о том, что в данном месте и в данное время ничто из того, что отлично от «синего» — все «не-синее» — не проявилось, то есть не получило бытия. Имеется множество возможных проявлений, и роль наименования в комплексе с ментальным образом (*викальной*) заключается в том, чтобы отделить одни подмножества от других. Важно заметить, что здесь речь идет именно о подмножествах, а не лишь об отдельных элементах. Так, например, если мы говорим, что видим «вазу», то это означает, что в данном месте и в данное время не существует что-либо, относящееся к категории «не-ваза». Но это вовсе не запрещает существование «золотой вазы», «стеклянной вазы» и т.п. Также важно подчеркнуть, что закон противоречия согласно буддийским логикам касается лишь того, что может быть проявлено, то есть воспринято нашими органами чувств. И это — весьма существенный момент. Закон противоречия исхо-

дит из того, что в данном месте и в данное время не могут быть одновременно проявлены два или более отличных друг от друга элементов. В этом смысле каждый элемент множества возможных проявлений тождественен лишь самому себе и отличен от всех остальных. И именно *викальна* структурирует это множество возможных проявлений, различая, отделяя одни его элементы от других, выделяя среди них подмножества и т.п. Более того, сами элементы множества в этом ментальном пространстве не несут в себе никакого содержания. Точнее говоря, все их содержание сводится к тому, что они отличны друг от друга, и имеется возможность идентифицировать как каждый элемент, так и любые варианты их подмножеств. Одной из возможных моделей такого рода множества является числовое множество, где каждый из его элементов характеризовался бы тем или иным числом, благодаря чему все элементы различены и могут быть идентифицированы. Любопытно тут заметить, что именно такого рода представления реализованы в современных компьютерах в комплексе с их программным обеспечением. Так, те или иные данные в нем кодируются числами в бинарном коде. Это – аналог ментальных образов (*викальна*). Но, естественно, пользователь вовсе не должен их знать для того, чтобы вызвать соответствующее им проявление. Для этой цели есть различные элементы управления, отображенные на дисплее. Это – аналог наименований¹²², каждое из которых связано с соответствующей им *викальной*. И вот, нажимая на ту или иную виртуальную кнопку на дисплее, мы можем услышать музыку, увидеть фотографию и т.п., то есть получить соответствующие чувственные переживания. Также и в случае нашего ума: произнеся мысленно слово «стол», мы тем самым можем вызвать в уме соответствующий зрительный образ. Особо следует заметить, что в самом программном обеспечении компьютера ни-

каких зрительных образов, звуков и т.п. не существует, так как они представляют собой лишь совокупность различного рода логических, арифметических и т.п. операций с данными. То же самое мы имеем в моделях восприятия и мышления буддийских логиков: в самих словах, соответствующих им ментальных образах (которые есть всего лишь обособления от всего иного им, то есть чистые различия (*бхеда*) и ничего более) и законах логики нет ничего содержательного, того, что могло бы проявиться как «синее», или «сладкое» и т.п. Но, как в случае компьютера, так и нашего ума мы, пользуясь всем этим бессодержательным по сути инструментарием, способны как идентифицировать чувственное, так и по собственному желанию вызывать проявления, соответствующие тем или иным наименованиям. Как же это может происходить?

Если обратиться к онтологическим представлениям Асанги и Васубандху, то действительным источником проявлений является зависимая природа (*паратантра*), а та форма, в которой осуществляются проявления, определяются воображаемой природой (*парикальпитой*). Именно к последней и относится комплекс «наименование-представление», а также и различного рода ментальные операции, создающие те или иные *викальпа* и т.п.¹²³. В компьютерной метафоре роль *паратантры* играет «железо», то есть различного рода микросхемы и т.п., в которых происходят реальные физические процессы, способные проявлять звук, цвет и т.п.; роль же *парикальпиты* играет программное обеспечение.

Как уже отмечалось выше, определение *vikalpa*, данное Утпаладевой, в высшей степени коррелирует с теорией «ароһа» буддийских логиков, и это отнюдь не является случайным совпадением. Формирование философии кашмирского шиваизма происходило в условиях достаточно острой полемики с буддистами, что не могло

не привести к различного рода взаимным влияниям. Но этот диалог между буддистами и шиваитами отнюдь не привел к сглаживанию различий в подходах к описанию реальности. Так, Утпаладева начинает обсуждение *arohanāśakti* следующим утверждением: *«Рефлексивное осознание “Я”, которое есть сама сущность света, хотя и выражается посредством слов, тем не менее не является викальной»*. Это фактически есть его ответ на определение мышления, данное Дхармакирти: *«Ментальное конструирование (кальпана) – это ясное представление проявления, с необходимостью способное вступить в связь ассоциации (сочетания) со словом»* (*abhilāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsa-pratītiḥ kalpanā*). Здесь Дхармакирти утверждает неразрывную связь *кальпана* (*викальна*) со словом¹²⁴. Утпаладева же, наоборот, это отрицает. Речь, с его точки зрения – это в первую очередь способ выражения рефлексивного осознания «Я», то есть единства *пракаши* и *вимарши*, которое не является *викальна*. Для обоснования данного утверждения Утпаладева приводит следующий довод: *«Проявление двух иных, противоположных друг другу сущностей, например, “кувшина” и “не-кувшина”, вполне возможно. Но проявление сущности, которая, будучи подобной свету сознания, при этом иная и отделенная от него, невозможно»*. Как мы помним, для того, чтобы сформировать *викальна*, соответствующую тому или иному объекту, необходимо установить дихотомию между самим объектом (например, кувшином) и всем тем, что отлично от него (то есть «не-кувшином»), после чего исключить последнее. В случае обычных конечных вещей типа кувшина это вполне возможно. Но истинное «Я» – это Шива, изначальный свет сознания. Чтобы возникла *викальна* света сознания, необходимо установить то, что противоположно ему, то есть «не-свет». Казалось бы, что «не-свет» есть «тьма», чистое не-бытие. Но здесь

следует вспомнить, что закон противоречия согласно буддийским логикам касается лишь того, что может быть проявлено, то есть воспринято нашими органами чувств. Не-бытие же проявленным для наших органов чувств быть не может, и поэтому не входит в сферу действия закона противоречия.

Может возникнуть вопрос: а разве любые отличные (то есть не тождественные) друг от друга объекты не противоположны? Ведь, например, такая сущность как «лошадь» относится к классу «не-корова». А так как «свет сознания» не тождественен такой вещи, например, как «ваза», то тогда получается, что «ваза» противоположна «свету сознания», то есть относится к классу «не-свет». Но Дхармоттара писал: «Взаимное противоречие есть совершенное отсутствие одного объекта там, где находится другой», причем здесь речь шла не о наименованиях, а о тех реальных объектах, которые с ними связаны. Нахождение же в том или ином месте вазы вовсе не отрицает пребывания там же света сознания, так как в рамках шиваитской доктрины именно свет сознания и есть то, что дает вазе бытие. Свет сознания пребывает во всем сущем, и поэтому он не может находиться с каким-либо сущим в противоречии.

Итак, мы не можем найти ничего из существующего, что было бы противоположно свету сознания, и поэтому не можем установить *викальпу* посредством исключения его противоположности. Таким образом, утверждение Утпаладевы, что рефлексивное осознание «Я», выражаемое посредством слов, не является *викальной*, доказано.

Важно отметить, что согласно буддийскому воззрению самоосознание также относится к неконцептуальному, прямому познанию, и поэтому вряд ли Дхармакирти выразил бы несогласие с тем, что рефлексивное осознание по своей сути неконцептуально. Но вот то,

что и его выражение посредством слов также может быть неконцептуальным, для буддийских логиков неприемлемо.

Как уже отмечалось выше, буддийские логики разрабатывали теорию «ароһа» для решения проблемы значения слов. В рамках воззрения кашмирского шиваизма данная проблема не стояла, так как не было никакой необходимости отказываться от реального существования позитивно понимаемых общностей¹²⁵. В силу этого мотивация использования теории «ароһа» здесь иная, чем в буддизме, и она связана с рассмотрением способа функционирования ароһанаśakti как одной из сил Шивы. *Викальпа* (*кальпана*) как аспект ароһанаśakti есть одновременно и определенный способ функционирования сознания, и его результат – те или иные концептуальные конструкции. Суть функционирования *викальпа* заключается:

1) в разделении того, что в действительности едино, то есть живого единства, целостности, на части. То, что мы имеем вначале – это *свалакшана*, под которой Утпаладева понимает совокупность взаимоотражающихся друг в друге *абхаса*, объединенных единством рефлексивного осознания. То, что мы имеем на выходе в результате действия *викальпа* – это субъект-объектная дихотомия; обособление *абхаса*, входящих в состав *свалакшана*, друг от друга и формирование их *викальпа* посредством исключения всего отличного;

2) в механическом соединении разделенного и формировании концептуальных псевдоцелостностей из отдельных *викальпа*.

Здесь интересно отметить, что буддийская теория «ароһа» весьма слабо обоснована в рамках той метафизики, на которую опирались буддийские логики. Так, например, само функционирование концептуального мышления, которое формирует представление, осуществляя

синтез целой совокупности абсолютно отличных друг от друга моментов познаваемого объекта (*свалакшана*), ничем не обосновано. Ведь непонятно, как мгновенное сознание способно осуществлять синтез множества единичных моментов. Также непонятно, как же происходит сам процесс формирования *викальна* объекта посредством исключения всего отличного от него. Ведь последнее предполагает необходимость сопоставлять образ самой вещи с образом ее противоположности. Но это – разные моменты сознания. Но каким же образом мгновенное сознание может осуществить операцию сопоставления своих различных моментов? Очевидно, что все это предполагает необходимость введения представления о познающем субъекте, *«только в котором и происходит проявление образов как самой вещи (“это”), так и ее противоположности (“не-это”)»*. В целом можно сказать, что теория «ароһа» получает свое полноценное метафизическое обоснование лишь в рамках воззрения кашмирского шиваизма.

4. *cittattvaṃ māyayā hitvā bhinna evāabhāti yaḥ dehe buddhāvatha prāṇe kalpate nabhasīva vā*

5. *pramāṭṛtvenāhamiti vimarśo 'nyavyapohanāt vikalpa eva sa parapratiyogyavabhāsajah*

Покинув под влиянием майи сферу абсолютного сознания (cittattva) и став отдельным от нее, рефлексивное осознание теперь сияет в теле, интеллекте, пране или же в том, что представляется пустотой, подобной пространству. Понимаемое по отношению к этим сущностям как познающий субъект, такое рефлексивное осознание «Я», происходящее из исключения другого, является викальной. Ви-

кальпа возникает как проявление противника (противоположности) всему иному, [которое подлежит исключению].

Выше Утпаладева писал о том, что рефлексивное осознание «Я», хотя и выражается в словах, тем не менее не является *викальпа*. Но там речь шла о высшем «Я», то есть о самом *Шиве*, чистом свете сознания, которому ничто не противоположно. Теперь же Утпаладева говорит о субъекте, попавшем под власть ограничений *майи* и ставшим как бы отдельным от абсолютного сознания. В «Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджа данный процесс описывает следующими словами: «Проявление ограничения, которое [происходит] в виде сокрытия Собственной Сущности, благодаря Силе Собственной самодостаточности, производится *махамайа шакти* в пространстве собственного *атмана*, начиная от *Анашрита Шивы* и заканчивая *майапраматтой*¹²⁶. Это незнание Своей Сущности, не отличной от *Шивы*, незнание, ограничивающее *атман* неполным пониманием – есть *анава мала*, [или] *окова*»¹²⁷. В результате наложения оков *анава мала* (*āvaraṇa-mala*) бесконечное сознание предстает как ограниченная индивидуальность – *джива*, полагающая не-*атман* (тело, прана, интеллект и т.п.) *атманом*. Сам акт такого рода отождествления есть проявление концептуального мышления (*кальпана*), в ходе которого происходит установление образа, например, «Я – это *прана*» посредством исключения всего того, что отлично от *праны*. Таким образом происходит формирование ложного, нечистого рефлексивного осознания «Я» (т.е. «Я-сознания»), которое есть *викальпа*.

6. *kādācitkāvabhāse yā pūrvābhāsādiyojanā
saṃskārātkalpanā proktā sāpi bhinnāvabhāsini*

Связь, которая посредством латентных отпечатков (saṃskāra) объединяет настоящие проявления с прошлыми и т.п., объясняется как воображаемая ментальная конструкция (kalrapā); она (связь) пребывает в познающем субъекте, проявляющем многообразие отдельных сущностей.

Выше утверждалось, что рефлексивное осознание «Я», осуществляемое ограниченным существом (дживой), представляет собой *викальпу*. Это было связано с тем, что, отождествляя себя с той или иной ограниченной и преходящей сущностью, например, телом в его текущем состоянии, и говоря: «Я – толстый» или «Я – худой», мы тем самым автоматически осуществляем исключение всей совокупности других возможных отождествлений. Но как тогда рассматривать связь, которая посредством латентных отпечатков (saṃskāra), объединяющих настоящие проявления с прошлыми и т.п., формирует интегральный образ эмпирического «Я», выражаемый словами: «Я есть тот, который вначале был ребенком с определенным именем, а далее юношей, взрослым, старцем и т.п.»? Ведь в этом случае происходит не отделение одних сущностей от других, а, наоборот, их соединение друг с другом и унификация в одном образе «Я».

Утпаладева отвечает, что такого рода связь также является ментальной конструкцией (kalrapā). Так, выше мы уже отмечали, что одной из функций концептуального мышления является механическое соединение разделенного и формирование концептуальных псевдоцелостностей из отдельных *викальпа*. То, что осуществляет рассматриваемая здесь нами связь – это связывание между собой отдельных *викальпа*, каждая из которых есть

сущность, полностью обособленная от всего другого. Истинная же унификация одновременно и имманентна, и трансцендентна унифицируемым элементам. Здесь же мы имеем чисто внешнее связывание изолированных друг от друга сущностей, то есть процесс такого рода унификации не преодолевает их обособленность друг от друга. Но какова же основа, база осуществления этого процесса? Она в том, что *«связь пребывает в познающем субъекте, проявляющем многообразие отдельных сущностей»*.

7. tadevaṃ vyavahāre 'pi prabhurdehādīmāviśan
bhāntamevāntararthaughamicchayā bhāsayedbahiḥ

Таким образом, в сфере обычной реальности Махешвара проникает (пронизывает) тела и т.п. Он обладает мощью манифестировать вовне посредством своей воли все богатство объектных проявлений, пребывающих внутри в нерушимой (подобной ваджре) форме.

8. evaṃ smṛtau vikalpe vāpyapohanaparāyaṇe
jñāne vāpyantarābhāsaḥ sthita eveti niścitam

Итак, с определенностью установлено, что в памяти, или викальпа, или в прямом познании проявление познаваемого объекта и познания имеет место внутри [познающего субъекта].

Здесь продолжается обсуждение темы, поднятой в предыдущих кариках. Мы видели, что как для того, чтобы сформировать отдельную *викальпу* той или иной вещи путем исключения всего противоположного ей, так и для того, чтобы объединить множество *викальп* в не-

кую концептуальную квазицелостность, необходимо наличие познающего субъекта, в котором пребывает все это многообразие обособленных сущностей и связей между ними. Это возможно благодаря тому, что и «*в сфере обычной реальности Махешвара проникает (пронизывает) тела и т.п.*». Далее Утпаладева вновь повторяет одно из базовых положений воззрения кашмирского шиваизма¹²⁸, согласно которому то, что мы теперь воспринимаем как внешнее по отношению к нам, изначально пребывало в Я-сознании *Махешвары*.

Будучи посредством его силы воли спроецированы вовне, все эти бесчисленные познания и познаваемые, тем не менее, в действительности пребывают внутри познающего субъекта¹²⁹.

9. kintu naisagriko jñāne bahirābhāsanātmani pūrvānubhavarūpastu sthitaḥ sa smaraṇādiṣu

Однако, в случае прямого восприятия, в котором имеет место проявление (проецирование) объекта вне «Я», эта манифестация осуществляется спонтанно, непосредственно. В случае же памяти и т.п. она основывается на форме прошлого восприятия.

Здесь Утпаладева проводит различие между двумя видами познания. К первому относится то познание, в котором манифестация объекта возникает напрямую, спонтанно (naisagrika). Ко второму же относится то познание, где манифестация объекта должна с необходимостью происходить через пробуждение прошлого восприятия, как это имеет место в памяти и т.п. (то есть в сфере концептуального мышления, за исключением особой автономной *викальна*, о которой речь пойдет в следующей карике). Здесь мы фактически имеем аналог

буддийских прямого (неконцептуального) и концептуального (*викальпа*) восприятий.

10. sa naisagrilikalpe svairacāriṇi
yathābhimatasamsthānābhāsanādbuddhigocare

Спонтанная манифестация имеет место также в сфере независимо функционирующей викальпа, когда в поле деятельности интеллекта (буддхи) проявляются благодаря волеию (желанию) определенные формы (образы).

В концептуальном мышлении (*викальпа*) можно выделить две разновидности. Первая находится в непосредственной зависимости от прошлого прямого восприятия, и к ней можно отнести память (*smṛti*), определение (установление) (*adhyavasāya*) и гипотезу (*utprekṣaṇa*). Вторая – так называемая независимая *викальпа* – действует автономно и характеризуется спонтанностью. К ней можно отнести фантазию (*manoḡāya*) и воображение (*saṃkalpa*). Следует заметить, что обе разновидности *викальпа* в своем функционировании опираются на материал, доставленный в прошлом органами чувств. Но первый вид *викальпа* привязан как к спецификации своих объектов пространственно-временными характеристиками¹³⁰, так и уже к заданной в прошлом конфигурации системы *абхаса*, образующих воспринятый объект¹³¹.

Второй же вид *викальпа* 1) свободен от пространственно-временных спецификаций; 2) может свободно конструировать новые конфигурации *абхаса*, при этом используя как материал для конструирования те или иные в прошлом воспринятые и хранящиеся в памяти *абхаса*. Так, например, мы можем придумать образ кролика с рогами и т.п., то есть нечто, что никогда в прошлом не видели.

11. ata eva yathābhīṣṭasamullekhāvabhāsanāt
jñānakriye sphuṭe eva siddhe sarvasya jīvataḥ

Так как все существа способны по своему желанию проявлять [в уме] те или иные ментальные образы, можно считать ясно доказанным, что они обладают силами знания и действия.

Утпаладева здесь тот факт, что люди обладают автономным *викальпа*, рассматривает как важное свидетельство их божественной природы. Действительно, человеческие существа обладают способностью спонтанно проявлять в своем уме ментальные образы, которые никогда ранее не воспринимали, что есть ничто иное, как проявление на относительном уровне *джняна-шакти*. Но они также обладают способностью свои фантазии превратить в реальность, то есть на основании тех образов, которые ранее пребывали лишь в их уме, создать совершенно новые вещи. Так, в принципе, опираясь на современную науку, можно посредством генной инженерии вывести рогатых кроликов и т.п., и это есть ничто иное, как проявление на относительном уровне *крийя-шакти*. Таким образом, люди обладают как силой знания (*джняна-шакти*), так и силой действия (*крийя-шакти*), откуда следует, что каждый человек по своей истинной сути – *Шива*.

Глава 7

Абсолютное Сознание как основа единства сущего

1. yā caiṣā pratibhā tattatpadārthakramarūṣitā
akramānantacidrūpaḥ pramātā sa maheśvaraḥ

И это сияющее постижение, окрашенное последовательностью выраженных в словах объектов, в действительности является познающим субъектом, обладающим сознанием, которое лишено последовательности и ограничений. Это – Махешвара.

Абсолютное Сознание, самоограничивая себя посредством силы *майи*, принимает форму множества познающих субъектов и познаваемых объектов. При этом, будучи имманентным многообразию проявленной Вселенной, оно одновременно остается и трансцендентным по отношению к манифестации, никак не затрагиваясь ею и сохраняя свое абсолютное единство. И это единство Абсолютного Сознания, проникая и охватывая ограниченные и подчиненные последовательности когниции воплощенных существ (*джив*), само лишено последовательности и ограничений. Все познаваемое покоится в недвижимом свете Абсолютного Сознания в своей истинной природе, которая есть «Я-сознание» *Махешвары*.

2. tattadvibhinnasamvittimukhairekapramātari
pratitiṣṭhatsu bhāveṣu jñāteyamupapadyate

Отношение возможно, лишь когда многочисленные вещи (участвующие в отношении)

покоятся в единственном субъекте, и оно осуществляется посредством различных когнитивных актов.

Как мы помним, в кашмирском шиваизме выделяется три базовых принципа: *Шива*, *Шакти* и *Нара*. Именно *Нара* представляет собой все многообразие познаваемых вещей, и сам по себе этот принцип есть чистая множественность изолированных друг от друга атомарных сущностей. То, что связывает их друг с другом, есть *Шакти* (единство во множестве), которая в своей связующей деятельности опирается на чистое единство *Шивы*. В целом же эти три принципа образуют компоненты единого цикла самоосознавания, выражаемое мантрой «ахам-маха». В ходе первой половины цикла – *ахам* – мы имеем развертку единства (*Шива*) во множество (*Нара*). Во второй половине цикла множество (*Нара*) посредством *Шакти* обращается к единству (*Шива*), и *Шива* познает Вселенную как свой образ, в котором он как в зеркале видит самого себя и тем самым осознает себя. И именно в ходе этого процесса рефлексивного осознания формируется целостная структура манифестации: единство потенциальности *ануттара* отображается в систему связей между различными компонентами проявленной реальности.

На микрокосмическом уровне мы имеем тот же самый цикл рефлексивного осознания, начинающегося с первичного движения нераздельного сознания, лишённого всех мыслительных конструкций (*nirvikalpa*). Отражаясь в зеркале двойственности, этот импульс дробится на множество частей, представляющих собой различные аспекты единого познаваемого, разделенные в пространстве и во времени. Они пребывают как бы во тьме, так как для ограниченного познающего (*джива*) чувствен-

но-познаваемое представляется как находящееся вне его сознания. Посредством различных когнитивных актов, осуществляемых внутренним инструментарием (*антах-карана*), познаваемые объекты переводятся из внешнего во внутренний план, благодаря чему они освещаются светом сознания и осознаются познающим субъектом, поглощаясь в «Я-сознании». На двойственном, концептуальном уровне пребывание познаваемого в покое единства «Я-сознания» выражается в системе связей между различными аспектами познаваемого, то есть в целостной структуре манифестации.

3. *deśakālakramajuṣāmarthānāṃ svasamāpinām
sakṛdābhāsasādhyo 'sāvanyathā kaḥ samanvayaḥ*

Связь между самозамкнутыми, обладающими пространственно-временной последовательностью объектами устанавливается в силу синхронности (одновременности) их проявлений (в сознании). Как иначе вообще возможна связь?

Вещи сами по себе являются самоограниченными, отделенными друг от друга, в силу чего на чисто объективном уровне связь между вещами установлена быть не может. Для того, чтобы между ними была установлена связь, необходимо, чтобы самозамкнутые объекты проникались и охватывались некой единой сущностью. В качестве таковой в кашмирском шиваизме выступает сознание.

Объекты в мире становления характеризуются временной последовательностью, когда проявление «А» в один момент времени служит причиной для проявления «В» в другой момент времени. Но чтобы установить наличие причинно-следственной связи между проявления-

ми «А» и «В», необходимо, чтобы они были одновременно манифестированы в свете сознания. Ведь связь можно установить лишь между теми сущностями, которые одновременно осознаются; если осознается лишь одна, а другая – нет, то о какой связи может идти речь? Возможность же одновременного осознания разнесенных во времени проявлений предполагает наличие постоянного познающего субъекта, пребывающего вне времени и в силу этого способного осознавать нераздельность, целостность, связность погруженной во время манифестации.

4. pratyakṣānupalambhānām tattadbhinnāmśapātinām kāryakaraṇatāsiddhihetutaikapramātrjā

Основание установления причинно-следственных отношений, исходя из восприятий и не-восприятий тех или иных возникающих отдельных частей, состоит в пребывании последних в единичном познающем субъекте.

Допустим, мы хотим установить, что огонь является причиной дыма. Для этого следует выявить следующие моменты: 1) Там, где есть дым, всегда имеется огонь. Например, в домашней печи. 2) Там, где огонь быть не может, нет и дыма. Например, в озере. 3) Там, где есть огонь, вовсе не обязательно, чтобы был дым. Например, в раскаленном железе. То есть необходимо одновременное осознание целой совокупности восприятий и не-восприятий огня и дыма, что с необходимостью предполагает их пребывание в единичном познающем субъекте.

5. smṛtau yaiva svasaṁvittiḥ pramāṇaṁ svātmasaṁbhave

pūrvānubhavasadbhāve sādhanam saiva nāparam

То самоосознавание, которое по отношению к памяти является доказательством самого ее существования, именно оно, и ничто другое, устанавливает наличие прошлого восприятия.

Выше уже было показано, что для установления связи между настоящим и прошлым восприятиями необходимо введение представления о едином познающем субъекте. Но оппоненты (буддисты) могут заявить, что для установления наличия прошлого восприятия и его связи с настоящим достаточно введения представления о памяти, рождаемой из отпечатков прежнего восприятия. Именно наличие отпечатков, хранящихся в *алайя-виджняне*, достаточно для осуществления связи прошлого и настоящего познаний.

На это шиваиты могут ответить, что так как одно познание в принципе не может выступать объектом другого познания, то отсюда следует, что прошлое познание не может выступать объектом настоящего познания. А это означает, что в рамках теории мгновенности сознания в ходе процесса воспоминания познание предшествующего восприятия невозможно. Поэтому из того факта, что память происходит от латентных отпечатков, оставленных предшествующим восприятием, следует лишь то, что она обладает свойством подобия с предшествующим восприятием, но не его прямым познанием. То есть отпечатки не могут играть роль непрерывной связи между прошлым и настоящим познаниями. Лишь самоосознавание, которое не ограничено пределами моментов, может выступать основанием как функционирования памяти, так и установления наличия прошлого восприятия. Лишь оно одно способно связывать ограни-

ченные моментами когниции, единовременно осознавать их и устанавливать причинно-следственные отношения. И это самоосознавание, выходящее за пределы ограничений времени и пространства, есть ничто иное как постоянный познающий субъект, «Я-сознание», в котором покоится все познаваемое.

6. bādhyabādhakabhāvo 'pi svātmaniṣṭhāvirodhinām
jñānānāmudiyādekapramātrpariniṣṭhiteḥ

Отношения «исключаемого-исключающего» между когнициями, которые ограничены собою и поэтому не противоположны друг другу (букв. – не противники), могут возникать лишь на основе пребывания этих когниций в пределах одного познающего субъекта.

В повседневной жизни часто возникают ситуации, когда одно познание исключает другое. Например, мы видим веревку и принимаем ее за змею. Но затем, присмотревшись, понимаем, что это не змея, а просто веревка. Таким образом, познание веревки исключает познание змеи.

Но каждое познание (pramāṇa) направлено на единичное проявление (ābhāsa) и в этом смысле является самоцентрированным, самозамкнутым. Поэтому отдельные когниции сами по себе не могут быть противоположны друг другу. Тогда же возникает вопрос: как одно познание может исключать (опровергать) другое? Утпаладева отвечает: отношения «исключаемого-исключающего» между отдельными когнициями могут возникать в силу их пребывания в пределах одного познающего субъекта, который их объемлет, проникает и поэтому может сопоставлять друг с другом.

7. viviktabhūtalajñānaṃ ghaṭābhāvamātiryathā
tathā cecchuktikājñānaṃ rūpyajñānapramātvavit

Подобно тому, как познание пустой поверхности земли влечет за собой представление об отсутствии [на ней] кувшина, также и познание раковины (букв.: матери-жемчужины) влечет за собой понимание недостоверности познания серебра.

Выше отмечалось, что одна когниция сама по себе не может исключать (отрицать) другую когницию, нуждаясь для этого в познающем субъекте. Но оппонент приводит контрпример: познавая пустую поверхность, мы автоматически познаем отсутствие на ней кувшина. То есть один когнитивный акт — познание, что поверхность пуста — исключает другую когницию — познание, что на поверхности находится кувшин. Или же, например, познание, что перед нами находится раковина серебристого цвета, автоматически исключает прошлое познание серебра, так как раковина отлична от серебра.

8. naivam śuddhasthalajñānāt sidhyet tasyāghaṭātmatā
na tūpalabdhiyogyasyāpyatrābhāvo ghaṭātmanah

Это не верно. Познание пустой поверхности может установить лишь то, что эта поверхность не является кувшином, но отнюдь не отсутствие на ней доступного восприятию кувшина.

Ответ Утпаладевы основывается на различении двух видов отсутствия (abhāva): взаимное отсутствие (anyonyābhāva) и относительное отсутствие (saṃsargābhāva). Взаимное отсутствие фиксирует отрицание тождества двух вещей, например: «ваза — это не ткань». От-

носительное отсутствие говорит об отсутствии (abhāva) контакта (saṃsarga) одного объекта с другим, например, «на земле нет горшка».

Так вот, познавая пустую поверхность, мы познаем всего лишь взаимное отсутствие этой поверхности и кувшина, то есть мы познаем, что эта поверхность не является кувшином. Но мы не можем из познания одной лишь пустой поверхности получить познание относительного отсутствия (saṃsargābhāva) этой поверхности и кувшина, то есть мы не можем познать, что «на этой поверхности нет кувшина».

9. viviktaṃ bhūtaṃ śaśvadbhāvanāṃ svātmaniṣṭhiteḥ
tatkathaṃ jātu tajjñānaṃ bhinnasyābhāvasāadhanam

Так как вещи являются фиксированными (установленными) в пределах самих себя, то поверхность всегда является отделенной от всего остального сущностью. Как же тогда возможно из познания поверхности установить отсутствие чего-либо отличного от нее?

Так как поверхность является самозамкнутой, отделенной от всего остального сущностью, то, познавая пустую поверхность, мы можем познать лишь ее саму, и ничего, кроме нее, мы познать и установить не можем.

10. kiṃtvālokacayo 'ndhasya sparśo voṣṇādiko mṛduḥ
tatrāsti sādhayettasya svajñānamaghaṭātmatām

Однако, там [на поверхности] имеются многочисленные лучи света [для зрячего], или же тактильные ощущения теплоты, нежности и т.п. для слепого. Познание этого может установить, что это не-кувшин.

Подвергнув критике взгляды оппонентов, Утпаладева теперь излагает свою позицию. Если бы кувшин стоял на поверхности, то он пребывал бы не в самой поверхности, а в окружающем ее пространстве. Поэтому требуется выяснить, есть ли в окружающем поверхность пространстве этот кувшин или же нет. Что же мы имеем? Мы посредством зрительного восприятия видим в этом пространстве лучи света, посредством тактильного — теплоту, дуновение ветра и т.п. приятные ощущения. Но все познаваемые таким образом объекты отличны от кувшина, а именно: напрямую воспринимаемые лучи света отличны от видимой формы кувшина, а тактильные ощущения от соприкосновения с воздухом отличны от его осязаемой формы. На основании этого мы приходим к выводу, что в пространстве, примыкающем к поверхности, кувшина нет, что фактически означает, что на рассматриваемой нами поверхности кувшин отсутствует.

Существенным моментом здесь является то, что для выяснения отсутствия кувшина на поверхности оказывается недостаточным одного познания самой поверхности, но требуется еще познание объектов, пребывающих в окружающем поверхность пространстве.

11. piśācaḥ syādanāloko 'pyālokābhyantare yathā
adrśyo bhūtalasyāntaraniṣedhyaḥ sa sarvathā

Дух (piśācaḥ) отличен от света, но так как он является невидимым, то может находиться внутри света (то есть в освещенной области пространства). Он также может находиться и на поверхности. Таким образом, во всех отношениях его наличие нельзя отрицать.

Здесь Утпаладева уточняет свою позицию относительно возможности на основе тех или иных восприятий делать вывод об отсутствии объекта в некоем месте. А именно, чтобы на основании определенного вида восприятия, например, зрительного, можно было установить отсутствие объекта, необходимо, чтобы в случае пребывания этого объекта в данном месте он с необходимостью был бы воспринят зрительным восприятием. Если же этот объект по своей природе невидим, то из факта его не-восприятия вовсе не следует, что он отсутствует. В качестве примера приводится дух (piśācaḥ), который может находиться в освещенной области пространства, но при этом оставаться невидимым. Поэтому из того факта, что мы в освещенном месте не видим некоего духа, вовсе не следует, что его там в действительности нет.

12. evaṃ rūpyavidābhāvarūpā śuktimatirbhavet
na tvādyarajatajñāpteḥ syādapramāṇyavedikā

Так, познание раковины может проявиться как не-существование познания серебра [в этот же момент времени], но не может установить недостоверность прошлого познания серебра.

Как уже отмечалось выше, из того, что в освещенном месте мы не видим духа (piśācaḥ), вовсе не следует, что его там нет. Мы видим свет, который отличен от духа (есть не-дух), но не можем сказать, что дух в этом месте отсутствует. Так же и в данной ситуации: мы видим в некоем месте раковину, которая отлична от серебра, но не можем сказать, что в прошлом в этом же месте серебро отсутствовало. Ведь прошлое серебро, подобно духу, увидеть невозможно.

Познание раковины само по себе проявляется как не-существование познания серебра; но через прямое познание раковины, которое имеет место в настоящий момент, не может быть установлена недостоверность прямого познания серебра, которое произошло в прошлом.

13. dharmyasiddherapi bhaved bādhā naivānumānataḥ
svasaṃvedanasiddhā tu yuktā saikapramāṭṭjā

Из-за неустановления носителя качества недостоверность познания не может быть установлена даже посредством умозаклучения. Но недостоверность, установленная на основе самоосознавания, может считаться доказанной, как происходящая из единого субъекта познания.

Здесь Утпаладева отмечает, что опровержение достоверности прошлого познания не может быть сделано даже с помощью умозаклучения (анумана), так как имеет место логическая ошибка, называемая dharmyasiddhi (а также она называется еще āsrayasiddhi, или pakṣasiddhi). Эта ошибка является частным случаем логической ошибки неустановленного основания (asiddha), которую Дхармакирти определяет следующим образом: «Если первое из свойств логического основания¹³², его связь с субъектом заключения, ложно или сомнительно, то получается кажущееся логическое основание, которое мы называем ложным основанием»¹³³. Что же касается dharmyasiddhi, то ложность связи основания (hetu) с субъектом здесь следует из неустановленности последнего. Для пояснения приведем в качестве примера следующее умозаклучение: «небесный лотос благоухает по

причине лотосовости, как и лотос озерный»¹³⁴. Здесь связь основания (лотосовость) с субъектом (небесный лотос) является ложной, так как такой субъект не существует, в силу чего не может быть установлен.

Возвращаясь к рассматриваемому в кариках примеру с серебром и раковиной, мы можем его сформулировать в виде следующего умозаключения: «прошлое познание серебра ложно, потому что в настоящем имеем познание раковины». Здесь субъект – «прошлое познание серебра», а основание (hetu) – «познание раковины в настоящем». Но так как в рамках буддийской теории мгновенности прошлое познание серебра в настоящий момент не существует, то в силу этого связь основания с субъектом является ложной из-за неустановленности последнего, то есть мы имеем логическую ошибку *dharma-siddhi*.

Чтобы иметь возможность судить о прошлых познаниях, сопоставляя их с настоящим, требуется наличие связующего начала. Как уже отмечалось в прошлом, роль такового играет самоосознавание, опирающееся на единый постоянный познающий субъект. В этом случае как прошлое, так и настоящее познания одновременно манифестированы в самоосознавании познающего субъекта, в результате чего логическая ошибка *dharma-siddhi* устраняется.

14.itthamatyarthabhinnārthāvabhāsakhacite vibhau
samalo vimalo vāpi vyavahāro ‘nubhūyate

Таким образом, вся обычная мирская активность, как чистая, так и нечистая¹³⁵, пребывает в сиянии [Махешвары], в котором проявляются многочисленные отличные друг от друга объективные сущности.

В седьмой главе Утпаладева показал, что все отношения между дифференцированными объективными сущностями существуют лишь благодаря своему пребыванию в «Я-сознании» *Махешвары*. Теперь же он дополнительно подчеркивает, что вся наша обычная человеческая деятельность, чистая и нечистая, пребывает в свете сознания *Махешвары* и в действительности есть ничто иное, как проявление его божественных сил.

Глава 8

О природе Махешвары

1. *tātkālikākṣasāmakṣyasāpekṣāḥ kevalaṃ kvacit ābhāsā anyathānyatra tvandhāndhatamasādiṣu*

Однако, иногда имеют место проявления, зависящие от наличия в тот же самый момент видимых объектов перед глазами зрячего человека. Иначе же дело обстоит в случае слепого человека, или же в случае зрячего, но находящегося в темноте.

2. *viśeṣo 'rthāvabhāsasya sattāyāṃ na punaḥ kvacit vikalpeṣu bhavetbhāvibhavadbhūtārthagāmiṣu*

Но различие никогда не может иметь место в самом бытии манифестации объекта в ментальных конструкциях относительно прошлых, настоящих и будущих объектов.

Имеются различные формы осуществления манифестации в зависимости от сопутствующих условий. В случае зрительного восприятия проявления (*ābhāsa*) за-

висят от наличия объектов перед глазами зрячего человека в тот же самый момент времени. Если человек слеп или же пребывает в темноте, то предстоящие перед ним в настоящий момент времени объекты уже не способны инициировать соответствующие им проявления в сознании, и он может их лишь вспоминать на основе отпечатков прошлых прямых восприятий. Также могут иметь место различия в степени ясности, яркости и т.п. проявлений.

Но все эти различия в характере нашего восприятия проявлений никак не затрагивают саму их сущность (*sattā*). Так, например, *ābhāsa* синего цвета всегда остается одной и той же, неизменно пребывая внутри сферы сознания, и лишь ее отражения в волнах внешних и внутренних модификаций сознания могут казаться отличными друг от друга. Это подобно тому, как одна и та же луна может иметь множество отличных друг от друга отражений в волнах океана. Но все эти различия существенны лишь на поверхности сознания. Когда же мы погружаемся вглубь, они исчезают. Так, уже на уровне концептуального ума в тех или иных ментальных конструкциях (*vikalpa*) мы имеем одну и ту же *ābhāsa* синего цвета, независимо от того, вспоминаем ли синий цвет в тех или иных картинках прошлых восприятий, или напрямую видим его в настоящий момент времени, или же просто его воображаем. Когда же мы достигаем предельного погружения в глубины субъективности, то все многообразие *ābhāsa* – «голубое», «кувшин» и т.п. – поглощается в изначальном единстве «Я-сознания».

3. *sukhādiṣu ca saukhyādihetuṣvapi ca vastuṣu avabhāsasya sadbhāve 'pyatītatvāttathāsthitiḥ*

Даже если наслаждение и т.п., и его причины и т.п., являются реальными сущностями

и их манифестация действительно существует, тем не менее из-за того, что они уже являются прошедшими (т.е. имели место в прошлом), дальнейшее существование такого (т.е. той ситуации, когда прежние внешние причины вызывали наслаждение) не имеет места.

4. gāḍhamullikhyamāne tu vikalpena sukhādike tathā sthitistathaiva syātsphuṭamasyopalakṣaṇāt

Если наслаждение и т.п. с большой интенсивностью вызваны посредством ментального конструирования (vikalpena), то может возникнуть то же самое состояние, так как его (т.е. наслаждения) восприятие является совершенно ясным.

Допустим, в прошлом мы имеем ситуацию, когда некие внешние факторы стали причиной переживания наслаждения. В дальнейшем, хотя проявления как наслаждения, так и их внешних обстоятельств продолжают существовать в памяти, тем не менее эти прошлые внешние факторы уже не могут вызвать в настоящем реального ясного переживания наслаждения. Это связано с тем, что память относится к той разновидности *викальпа*, которая находится в непосредственной зависимости от прошлого прямого восприятия. Прошлого прямого восприятия в настоящий момент уже не существует, и поэтому мы не можем посредством памяти воспроизвести прежнюю ситуацию.

Но если воспользоваться автономным *викальпа*, к которому относятся фантазия (*manoḡāḷya*) и воображение (*saṃkalpa*), то посредством интенсивного йогического сосредоточения мы можем вызвать совершенно ясное, яркое переживание наслаждения, практически

неотличимое от имевшего место в прошлом. Это связано с тем, что автономное *викальна* не находится в непосредственной зависимости от прошлого прямого восприятия, т.е. от внешних условий, и представляет собой спонтанную творческую активность сознания, относительно которой Утпаладева в конце 6-й главы сказал: *«Так как все существа способны по своему желанию проявлять [в уме] те или иные ментальные образы, можно считать ясно доказанным, что они обладают силами знания и действия»*. Таким образом, лишь опираясь на силы своего внутреннего «Я», мы можем, подобно *Махешваре*, независимо от каких-либо внешних факторов инициировать те или иные переживания и т.п.

5. bhāvābhāvāvābhāsānām bāhyatopādhirīṣyate nātmā sattā tatasteṣāmāntarāṇām satām sadā

Внешний способ существования следует рассматривать лишь как вспомогательное условие, но не саму сущность манифестаций бытия и небытия. Поэтому постоянно пребывающим является лишь их внутреннее бытие.

Все существует постольку, поскольку пребывает в «Я-сознании» *Махешвары*. Выявление внешнего, объективного аспекта существования осуществляется посредством *майя-шакти*, и он рассматривается лишь как вспомогательное условие (*upādhi*), накладываемое на реальность в целях осуществления божественной игры.

6. āntaratvātpramātaikye naiṣām bhedanibandhanā ārthakriyāpi bāhyatve sā bhinnābhāsabhedataḥ

Но в силу того, что эти манифестации являются внутренними и едины с познающим

субъектом, они не обладают причинной эффективностью, которая опирается на различие (дифференцированность). Когда же имеет место внешний способ существования, причинная эффективность различается в зависимости от дифференциации манифестаций.

В предыдущей карике отмечалось, что изначальное, истинное существование манифестаций характеризуется их пребыванием в «Я-сознании» *Махешвары*. Но, находясь в единстве с познающим субъектом, эти манифестации не способны производить те или иные следствия, то есть они не обладают причинной эффективностью (*arthakriyā*)¹³⁶. Ведь в этом состоянии изначального единства нет никакой объективности, и поэтому произвести что-либо, хоть сколько-нибудь отличное от субъекта, невозможно в принципе. Чтобы создать объект, противостоящий субъекту, требуется выйти из состояния единства. Поэтому причинная эффективность предполагает наличие дифференцированности, разделения на субъект и объект, внутреннее и внешнее и т.п. В дальнейшем, когда уже внешний способ существования имеет место, причинная эффективность различна для разных вещей, находясь в зависимости от вида составляющих их отдельных манифестаций (*ābhāsa*) — «синее», «круглое», «горячее» и т.п., от того, какая из них имеет доминирующий характер и т.п.

7. citmayatve 'vabhāsānāmantareva sthitiḥ sadā
māyayā bhāsamānānām bāhyatvādbahirapyasau

Как имеющие природу составленности из сознания, проявления постоянно пребывают внутри. Но в силу того, что посредством майи их существование становится внешним [по от-

162

ношению к сознанию], они пребывают вовне [по отношению к познающему субъекту].

Истинная собственная природа манифестаций — это сознание, и в силу этого они постоянно пребывают внутри света сознания. Но благодаря действию *майи*, которая накладывает ограничения на сознание живых существ, проявления воспринимаются как нечто, пребывающее вовне и противостоящее ограниченному познающему субъекту. В наиболее явном виде это происходит в случае прямого восприятия, когда чувственно-воспринимаемые объекты со всей очевидностью видятся как внешние по отношению к сознанию.

8. *vikalpe yo 'yamullekhaḥ so 'pi bāhyaḥ pṛthakprathaḥ
pramātraikātmyamāntaryam tato bhedo hi bāhyatā*

Ментальный образ (репрезентация) познаваемого объекта, который относится к сфере ментального конструирования (vikalpa), также является внешним, поскольку представлен в форме отделенности (обособления). Внутренняя природа ментальной репрезентации едина с познающим субъектом, тогда как внешний аспект ее бытия — отделен от него.

Выше уже отмечалось, что ментальное конструирование (*vikalpa*) по самой своей природе предполагает обособление своих конструкторов как друг от друга, так и от познающего субъекта. В силу этого все сущности, которые относятся к сфере ментального конструирования — ментальные репрезентации познаваемых объектов типа кувшина, фантазии, воспоминания и т.п. — по своей сути также являются внешними, как и объекты прямого восприятия.

В предыдущей карике говорилось, что все проявления имеют два аспекта – внутренний и внешний. Первый связан с их истинным бытием, второй – с действием силы *майи*. Что касается ментального конструирования, то в своем высшем, внутреннем аспекте оно есть ничто иное как рефлексивное осознания «Я» (*ahaṁvimarśa*), в своем же низшем, внешнем аспекте оно есть рефлексивное осознание «это» (*idaṁvimarśa*).

9. ullekhasya sukhādeśca prakāśo bahirātmanā
icchāto bharturadhyakṣarūpo 'kṣyādibhuvāṁ yathā

Так же, как на плане видимого глазами и т.п., где проявления даны в форме чувственно-воспринимаемого, благодаря воле Махешвары проявления ментальных образов, наслаждения и т.п. манифестированы как внешние по отношению к познающему субъекту.

Здесь фактически утверждается, что именно *Махешвара* является конечной и истинной причиной всех видов манифестаций. Важно отметить, что это касается не только тех случаев, когда познаваемый объект с самого начала дан как внешний и эта его данность не зависит от нашей личной воли, но и тех, когда проявления кажутся внутренними и зависимыми от наших желаний (фантазии, воспоминания и т.п.). Для прояснения ситуации можно привести пример мастера, изготавливающего горшки. На первый взгляд представляется, что именно его личная творческая активность является причиной возникновения горшков. Но если вспомнить, что индивидуальная творческая активность есть просто один из частных модусов творческой активности (*крийя-шакти*) *Махешвары*, то становится ясным, что конечной причиной горшков является именно *Махешвара*, а не горшоч-

10. tadaikyena vinā na syātsaṃvidāṃ lokapaddhatiḥ
prakāśaikyāttadekatvaṃ mātaikaḥ sa iti sthitam

Итак, обычная мирская активность невозможна без единения (унификации) когниций. Единство же познаний опирается на единство света сознания, которое по своей сути есть единый познающий субъект. Это установлено.

Здесь Утпаладева, завершая посвященный познанию раздел своего трактата, вновь возвращается к одному из базовых положений излагаемой им доктрины: вся наша практическая деятельность базируется на унификации различных когниций, которые сами по себе отдельны друг от друга, и это их единение осуществляется посредством единства света сознания (*пракаша*). Последнее же по сути своей есть не что иное, как единый познающий субъект, Высшая Самость.

11. sa eva vimṛśattvena niyatena maheśvaraḥ
vimarśa eva devasya śuddhe jñānakriye yataḥ

Он (познающий субъект), в силу обладания неизменным (единообразным) рефлексивным осознанием, есть Махешвара. Это божественное рефлексивное осознание представляют собой чистые знание и действие.

Природой Махешвары является чистое сознание, представляющее собой единство *пракаши* и *вимарши*. Последние в ходе манифестации проявляются как чистые, ничем неограниченные божественные знание (*джняна*) и действие (*крийя*) соответственно. Таким образом, Махешвара характеризуется всеведением и всемогуществом.

Примечания

¹ См. книгу А. Орлов «Читтаматра: миф и реальность».

² О буддийской точке зрения на эту полемику см.: Б.Д. Дандарон. «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма». в кн. Тибетский буддизм: теория и практика. — Новосибирск: «Наука». Сибирская издательская фирма РАН, 1995. Стр. 6-7.

³ Букв. «семья», «род». Мистическая категория, чаще всего встречаемая в литературе тантр, особенно в тантрах шактизма. Под этим термином чаще всего подразумевается вся полнота существующей реальности, относящейся к категориям Шивы-Шакти. Когда о Шиве говорится, как о чистом трансцендентном Принципе, он именуется А-кула (не-Кула).

⁴ В оригинале:

eka evāgamastasmāttatra laukikaśāstrataḥ //
prabhṛtyāvaiśnavādbauddhācchaivātsarvam hi niṣṭhitam // 30
tasya yattat paraṃ prāpyaṃ dhāma tat trikaśabditaṃ /
sarvāvibhedānucchedāt tadeva kulamucyate // 31
yathordhvādharatābhākṣu dehāṅgeṣu vibhediṣu /
ekaṃ prānitamevaṃ syāt trikaṃ sarveṣu śāstrataḥ // 32

Цит. по переводу А. Щербакова. Данный пассаж не следует сводить к конфессиональному самовосхвалению, поскольку термин «Трика» часто используется мыслителями КШ не только в качестве самоназвания собственного учения, но и как обозначения космо-тео-андрической структуры высшей онтологической реальности: Высшее Божество (Шива), Живой одухотворенный Космос (Шакти) и Человек (Джива или Нара).

⁵ Dyczkowski, Mark S. G. The Canon of the śaivāgama and the kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition. Albany: State University of New York, 1987.

⁶ Перевод мой. (О.Е.)

⁷ Термин, предложенный С.В. Пахомовым. См.: Пахомов С.В. Индуистская тантрическая философия. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург. 2001.

⁸ В оригинале: *matta evoditamidaṃ mayyeva pratibimbitaṃ / madabhinnaṃ ceti tridhopāyaḥ sa śambhavaḥ* // The Tantraloka of Abhinava Gupta. KSTS. № 28. Vol.2. P. 253.

⁹ Главным образом, это односложные биджа мантры, а также великая Хамса мантра, «мантра дыхания», и ее «перевернутая» форма – местоимение «Я» (*aḥam*).

¹⁰ В оригинале: *cicchakteḥ svasvabhāvo yaḥ sa mantrāḥ parigīyate* KSTS № IV-V Siva sutra varttika by Bhaskara, ed Jagadish Chandra Chatterji B.A. Vidyavaridhi. Shri Nagara 1916. P.31.

¹¹ Цит по: Хатха-йога прадипика с комм. Свами Сатьянанда Сарасвати. Пер. А.Липатов. М: Изд-во К. Кравчука, Изд-во «Саттва» 2003. Стр.556.

¹² *nyayaśāstra; or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy*. By Mahamahopadhyaya Bhimacarya Jhalakikar. Revised and re-edited by Mahamahopadhyaya Vasudev Shastri Abhyankar. (Bombay Sanskrit & Prakrit Series. 49.) The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. 1928. P.501.

¹³ *atītāvasthāvacchinnavastugrahaṇaṃ* «восприятие предмета, обнаруживаемого словно воспринимавшимся прежде». Ibid.

¹⁴ Apte V. Sh. Revised and enlarged edition of Prin. V. S. Apte's The Practical Sanskrit-English Dictionary. – Poona: Prasad Prakashan, 1957. P.117.

¹⁵ «Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха») в книге: Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. Стр. 489.

¹⁶ Цит. по: Введение в Мадхьямику. Пер. с тибетского, предисловие, комментарии, глоссарий и указатели Донца А.М. – СПб.: Евразия, 2004. Стр.368.

¹⁷ В оригинале: *tadbūmikāḥ sarvadarśana sthitayaḥ*. The Pratyabhijña Hridaya: being a summary of the doctrines of the Advaita Shaiva philosophy of Kashmir, by Kshemaraja ; edited by Jagadisha Chandra Chatterji. Srinagar, Kashmir Archaeological and Research Department, 1911. P.16.

¹⁸ Термин *ахника* означает некую работу, выполняемую в течение одного дня. В контексте традиционного школьного обуче-

ния этим термином обозначалось определенное количество отрывков из священных текстов, который ученик должен усвоить и выучить наизусть в течение дня.

¹⁹ Подробнее, см. исследовательскую работу Rajmani Tigunait. The Concept of Shakti in Lakshmidhara's commentary on the Saundaryalahari in relation to Abhinavagupta's Tantraloka. Dissertation in Asian and Middle Eastern Studies Submitted to the Faculties of the University of Pennsylvania in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. 1997.

²⁰ В оригинале:

enameva mahārthaṃ yuddhārambhe pāṇḍuputrasya
 ṣoḍaśasahasra śaktir deva upadiśati sma nādhavaḥ

KSTS №XI. The Mahārtha-manjari of Maheshvara Nanda, with commentary of the author. Edited with notes by Mahamahopadhyaya Pandit Mukunda Rama Shastri. Bombay. 1918. P.146.

²¹ См. Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

²² tasmāccabdārthacintāsu na sāvasthā na yā śivaḥ

bhoktaiva bhogyabhāvena sadā sarvatra samsthitaḥ

(цитируется по Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н. (готовится к изданию).

²³ Пять божественных действия – это: 1) манифестация (sṛṣṭi), 2) поддержание (sthiti), 3) поглощение (saṃhāra), 4) сокрытие (vilaya), 5) раскрытие (anugraha).

²⁴ Пашу буквально переводится как «связанный скот». Это зависимые души (дживы), связанные путами неведения.

²⁵ см. G.V.Tagare, The Pratyabhijñā Philosophy, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.

²⁶ Согласно Абхинавагупте, здесь слова kartari и jñātari указывают на всемогущество и всезнание, svātmani – на собственную неизменную природу *Махешвары*, а ādisiddhe – на самосветящийся характер его сущности и безграничность излучаемого им света.

²⁷ На этот аспект данного стиха указывает слово ajaḍātmā. Его можно понимать по-разному. Так, представляя его как ajaḍātmā, мы имеем «разумный», то есть речь идет о разумной, способной к мышлению личности. Но рассматривая данное

слово как *a-jaḍātmā*, мы имеем отрицание «неодушевленного атмана», и в контексте общего смысла стиха этим выражается отрицание возможности утверждать или отрицать существование *Махешвары* со стороны последователей воззрения о «неодушевленном атмане».

²⁸ Так, например, учителя такого направления как *локаята* брались обучать своих учеников доказывать или опровергать любые мировоззренческие позиции. Как отмечает Шохин, в одном из текстов Палийского канона, так и названном «*Локаяттика-сутта*», собрания *Самьютта-никаи*, *локаятик* характеризуется как диспутант, с одинаковым успехом обсуждающий взаимопротивоположные мировоззренческие тезисы, такие как: «Все существует» – «Ничего не существует», «Все единство» – «Все – множественность» и т.д. (Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. и комментарии В.К.Шохина. М: ИФ «Восточная литература», 2001). В более поздний период их знамя было вновь поднято адептами *прасангики*, которые, сами не имея какого-либо воззрения, все свои софистические усилия направляли на то, чтобы опровергать воззрения других.

²⁹ Здесь следует заметить, что *прагьякша* включает в себя не только лишь чувственное восприятие, но и сверхчувственное. Высшей формой последнего является йогическое непосредственное восприятие.

³⁰ Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. И комментарии В.К.Шохина. М: ИФ «Восточная литература», 2001.

³¹ В системе трика выделяется три вида йоги: *шамбхава-йога*, *шакта-йога*, *анава-йога*.

³² Так, в *Ньяя-бхашья* пишется: «Авторитет – тот, чьи добродетели очевидны и чье свидетельство мотивировано лишь желанием сообщить о предмете в соответствии с тем, как он его достоверно знает. Достижение – это непосредственное знание о предмете, авторитет – тот, кто располагает им».

³³ Цитируется по: Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры). Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Пер. с санскр., введ. и комментарии В.К.Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.

³⁷ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

³⁸ Как отмечает Абхинавагупта в *Паратришика-виварана*, «Всё во вселенной имеет форму *нара*, *Шакти* и *Шива*. Поэтому всё состоит из этой триады».

³⁹ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁴⁰ Три силы здесь – это *иччха*, *джняна* и *крийя*.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См. Ишварапратьябхиджнякарики, книга 4, 4:

Все существующие объекты – собственные телесные формы Владыки. По отношению к ним функционируют силы знания, действия и майи Владыки. Они же – саттва, раджас и тамас пашу (ограниченной, связанной путами души).

*svāṅgarūpeṣu bhāveṣu patyurjīṇaṁ kriyā ca yā
māyātṛtīye te eva paśoḥ sattvaṁ rajasaṁ tamaḥ*

⁴⁶ Здесь следует отличать *Майю-шакти* от *Майя-таттвы*. *Майя-шакти* первична по отношению к *Майя-таттве* и, в отличие от последней, действует также и в сфере чистых таттв, порождая многообразие сущего и т.п.

⁴⁷ См. Hookam S. K. *The Buddha Within*, Sri Satguru Publications, 1992.

⁴⁸ Под воображаемым (*parikalpita*) здесь понимается тот способ видения, согласно которому объект рассматривается как независимо существующий от субъекта и т.п.

⁴⁹ Более подробно см. Александр Орлов, *Читтаматра: миф и реальность*. Шечен, 2005.

⁵⁰ Например, когда сознание глаза видит второй момент объекта, то появляется первый соответствующий данному объекту момент ментального сознания.

⁵¹ Так, атман не имеет частей, и в то же время пребывает в состоящем из множества частей теле. И т.д. и т.п.

⁵² *Алайя-виджняна* – это нейтральное (неопределенное) сознание, в котором хранятся семена всех явлений (*дхарм*) и созревают их плоды. Оно неопределенное в том смысле, что не является ни благом, ни неблагом.

⁵³ Об объекте прямого чувственного восприятия в рамках воззрения читтаматры можно говорить лишь условно, так как в этом учении не признается существование внешних и отличных от сознания объектов.

⁵⁴ Аспект сознания, связанный с проявлением в нем образа объекта, есть в некотором роде аналог шиваитской *пракаши*, а тот аспект, который осознает проявление – аналог *вимарши*.

⁵⁵ Синкретическая *Ньяя-Вайшешика* – это одна из школ (*даршан*) индуизма, сформировавшаяся в период борьбы ортодоксального брахманизма с буддизмом и характеризующаяся ярко выраженным онтологическим плюрализмом.

⁵⁶ «*Буддхи* есть знание, выступающее как причина всех словесных выражений. Оно двух видов: припоминание (*smṛti*) и опыт. Припоминание есть знание, порожденное только формирующим фактором (*самскара*)». Цит. по Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

⁵⁷ Цит. по: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

⁵⁸ Полагается, что собственно проявленному телесному действию предшествует ментальный импульс, или побуждение (*cetanā*).

⁵⁹ Васубандху, Абхидхармакоша, Учение о карме. Пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование В.И. Рудого. Санкт-Петербург 2000.

⁶⁰ Тот вариант *саткарьявады*, который разрабатывался *санкхьяиками*, принято называть *паринамавадой*. Другой вариант данного воззрения на причинность – *вивартаваду* – мы имеем в *адвайта-веданте*. В ней считается, что возникновение мира (т.е. следствия) есть лишь иллюзорная модификация *Брахма-*

на (причины). То есть при переходе к следствию никакой реальной трансформации причины – Брахмана – не происходит. Он остается неизменным. Относительный мир – это всего лишь иллюзорное видение Брахмана, подобно тому, как в темноте палку можно принять за змею.

⁶¹ Васубандху, Абхидхармакоша, Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., М., 1998.

⁶² Действие обнаруживается в таких четырех субстанциях как земля, вода, огонь и воздух, а также в *манасе*. Именно связь действия с *манасом* и имеет наибольшее отношение к обсуждаемой здесь проблеме существования деятеля как носителя действия.

⁶³ Цит. по Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

⁶⁴ Но все это касается лишь *самвритти-читтаматры*. В *парамартха-читтаматре* ситуация другая, там субъект – паринишпанна, трансцендентная времени.

⁶⁵ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П.Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

⁶⁶ Это так хотя бы потому, что концептуальное познание объекта возникает в следующий момент после его прямого восприятия, то есть тогда, когда познаваемый объект уже больше не существует.

⁶⁷ Как уже отмечалось выше, здесь идет речь лишь о *самвритти-читтаматре*, но не о *парамартха-читтаматре*.

⁶⁸ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁶⁹ Более подробно этот вопрос обсуждается в 3-й главе второй книги («Действие») *Ишварапратьябхиджнякарики*.

⁷⁰ В кашмирском шиваизме различаются четыре уровня речи: высшая (*para*), видящая (*paśyanti*), средняя (*madhyamā*) и грубая (*vaikharī*). На уровне *пашьянти* мы имеем первоначальное нерасчлененное знание, когда не проводится разделение на слова и их референты. В буддизме ему соответствует *алайя-виджняна*.

⁷¹ Следует отметить, что диалектика взаимоотношения *пракаши* и *вимарши* такова, что в одном аспекте их взаимоотношений *пракаша* играет роль зеркала, а *вимарша* – объекта перед зеркалом, а в другом аспекте – наоборот. Более подробно этот момент будет обсуждаться в следующей главе.

⁷² В сфере относительного это уровень *пашьянти*. Интересно отметить, что в *парамартха-читтаматре* это соответствует *алайя-виджняне*, удостоверяемой светом *паринишпанны*.

⁷³ Абхинавагупта, «Ишварапратьябхиджнявимаршини», цит. по Б.Н. Пандит, «Основы кашмирского шиваизма», М., 2004.

⁷⁴ См. The Stanzas on Vibration, translated with introduction and exposition by Mark S.G.Dyaczkowski, Dilip Kumar Publishers, Varanasi: India, 1994.

⁷⁵ Конечно, Абсолютное Сознание есть *нирвикальна*, и поэтому его способность к различению качественно отлична от нашего обычного ума, который есть *савикальна*. Весьма часто западные переводчики переводят термин «*нирвикальна*» как неразличающее сознание, что на самом деле несколько неадекватно действительному смыслу этого слова. *Нирвикальна* всего лишь означает, что данный тип сознания лишен ментального конструирования (*викальна*), и не более того. В основе функционирования последнего лежит принцип исключения, когда, например, устанавливая понятие «кувшин», мы тем самым исключаем все то, что им не является. Поэтому различение здесь той или иной вещи неразрывно связано с отрицанием всего отличного от нее. Но это – всего лишь одна из разновидностей различения, которой *нирвикальна* действительно лишено, что вовсе не означает, что оно вообще лишено способности к различению. Ведь если бы это действительно было так, то Абсолютное Сознание не могло бы проявить наш мир, так как из того, что абсолютно лишено способности к различению, не может возникнуть то, что таковой обладает.

⁷⁶ *Читта* в рассматриваемом здесь контексте фактически по смыслу тождественна так называемому внутреннему органу (*антахарана*) и включает в себя *буддхи*, *ахамкару* и *манас*.

⁷⁷ Цит. по Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н.

⁷⁸ *caitanya* – это еще один из санскритских терминов, обозначающих абсолютное Сознание.

⁷⁹ Абхинавагупта, Ишварапратьябхиджнявимаршини, цит. по *Pratyabhijñāhṛdayam* by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

⁸⁰ Но тут может возникнуть следующий вопрос: как может объективное, относящаяся в рамках триады «*Шива-Шакти-Нара*» к уровню «*Нара*» и характеризующееся третьим лицом, изменить свой статус и начать характеризоваться первым лицом? Ответ на него можно найти в следующих словах Абхинавагупты: ««Всё является отображением всего». В соответствии с этим абсолютным принципом даже неодушевленные третьи лица (*parātmano jādā api*), отбрасывая свою неодушевленность, могут получить право использовать второе и первое лицо (*śakti-śaivagūṇabhājo bhavanti*); например, в [словосочетании] «слушайте, о горы» третье лицо рассматривается как второе; в «из всех гор я – Меру» третье лицо считается первым». Цит. по Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁸¹ См. Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁸² *tantrasāra*, цит. по Mark S.G.Dyaczkowski, *The Doctrine of Vibration*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

⁸³ Это слово имеет следующие значения: 1) исполненное дело; 2) (*bah*) достигший своей цели, удовлетворенный.

⁸⁴ Mark S.G.Dyaczkowski, *The Doctrine of Vibration*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

⁸⁵ Данный процесс, происходящий на метафизическом уровне, часто символически изображается в виде сексуального акта.

⁸⁶ Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шивасутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н. (готовится к изданию).

⁸⁷ *Чити* – это тоже самое, что *Чит* или *Чайтанья*, только с усиленными шактистскими коннотациями: активностью, осознаниями, способностью к проявлению и т.д.

⁸⁸ Andre Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, State University of New York, 1990.

⁸⁹ Ишварапратьябхиджнявимаршини, цит. по Andre Padoux,

Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, State University of New York, 1990.

⁹⁰ *Спхурапта* в большей степени, чем *спанда*, соотносится с сознанием, светом и т.п., то есть с тем, что условно можно в значительной степени отнести к смысловому пространству гносеологии. *Спанда* же преимущественно онтологична. Хотя, конечно, учитывая фактическое тождество онтологии и гносеологии в кашмирском шиваизме, данное отличие между *спандой* и *спхураптой* носит весьма условный характер и связано с историей использования этих терминов.

⁹¹ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁹² Там же.

⁹³ Spandanirṇaya by Kṣemarāja, цит. по The Stanzas on Vibration, translated with introduction and exposition by Mark S.G.Dyaczkowski, Dilip Kumar Publishers, Varanasi: India, 1994.

⁹⁴ Так, Джайдева Сингх пишет: «Мы уже говорили, что абсолютная Реальность, или *парама-шива* – это *пракашавимаршамая*. В этом состоянии “Я” и “Это” не отделены друг от друга. “Я” – это аспект *пракаши*, а “Это”, или сознание “этого” как самости есть аспект *вимарши*» (Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963).

⁹⁵ Tantrasāra by Abhinavagupta, цит. по Mark S.G.Dyaczkowski, The Doctrine of Vibration, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

⁹⁶ Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Andre Padoux, Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, State University of New York, 1990.

¹⁰⁰ Согласные здесь полагаются как вторичные по отношению к гласным. Гласные подобны семени (bīja), согласные – лону (yonī). Последние возникают из ограничения или конденсации первых.

¹⁰¹ Природа ментального конструирования (*викальна*) подробно рассматривается в следующей главе.

¹⁰² *kāla*-таттва – принцип времени, обуславливающий сознание последовательностью и протяженностью.

¹⁰³ *niyati*-таттва – принцип, обуславливающий сознание причинно-следственной закономерностью, долженствованием, необходимостью и пространственным способом существования.

¹⁰⁴ Цит. по Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

¹⁰⁵ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹⁰⁶ Судя по всему, данную позицию относительно воззрения Дхармакирти занимали не только гелугпинцы, но и некоторые представители других школ тибетского буддизма. Так, например, известный тибетский ученый Сакья Пандита полагал, что сознания органов чувств воспринимают внешние сложные объекты, например, голубой берилл или белую вазу, такими, какими они есть в действительности, подобно тому, как зеркало отражает поставленный перед ним объект. Он также полагал, что эти сложные, составные объекты обладают единой сущностью, то есть представляют собой *свалакшана*. Но, конечно, воззрение Сакья Пандита на эпистемологическую проблематику отличалось от гелугпинского. Так, например, он не соглашался с гелугпинцами, что исключения могут иметь отношение к реальным объектам.

¹⁰⁷ Она включает в себя два следующих друг за другом момента прямого чувственного и прямого ментального познаний.

¹⁰⁸ Чтобы не возникло недопонимания, необходимо обратить внимание на следующее: Дхармакирти изложил свое воззрение таким образом, что ряд сущностных его моментов допускает весьма отличные друг от друга интерпретации. В силу этого Щербатской в своей репрезентации воззрения Дхармакирти весьма существенным образом опирался на комментарии Дхармоттары.

¹⁰⁹ Так, Дхармакирти дает следующее определение восприятия: «Познание, отличающееся генетически от мышления и не представляющее собой иллюзии – вызванной болезнью глаз,

быстрым движением воспринимаемого объекта или движением воспринимающего на лодке, внутренними болезнями и т.п. – есть восприятие». Цит. по Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹¹² Там же.

¹¹³ Ачарья Васубандху, Трисвабхава-нирдеша. Цит. по Александру Орлову, Читтаматра: миф и реальность. Шечен, 2005.

¹¹⁴ Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

¹¹⁵ Естественно, способностью к осознанию этого восприятия чистых универсалий обладали лишь йогины, а не обычные люди.

¹¹⁶ То есть, согласно Островской, как чистого «нечто», потенциального носителя свойств и т.п.

¹¹⁷ Снова же, универсалии сами по себе, вне привязки к носителю, есть нирвикальпа.

¹¹⁸ Д.Г.Х. Инголис, Введение в индийскую логику навья-ньяя, «Наука», Москва, 1974.

¹¹⁹ Цит. по Dreyfus Georges B. J. Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.

¹²⁰ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹²¹ Там же.

¹²² Конечно, мы здесь в качестве метафоры даем весьма и весьма упрощенную модель компьютера, не обсуждая, например, языки программирования различного уровня, благодаря которым осуществляется связь элементов управления на дисплее с данными и «железом». Но и реальные механизмы функционирования мышления гораздо сложнее и имеют намного больше уровней, чем это представлено в моделях буддийских логиков.

¹²³ Для полноты картины здесь следует еще упомянуть *абхутапарикальпу*, но это уже слишком бы увело нас в сторону от основной темы. Более подробно см. Читтаматра: миф и реальность.

¹²⁴ Дхармакирти не раз в своих трактатах возвращается к теме неразрывной связи (если не тождественности) концептуального мышления (*кальпана*) и речи. Так, например, он пишет: «Способ, которым слова обозначают общности, такой же, которым мышление (воспринимает свой объект)» (*sāmānya-vācīnaḥ śabdās tadekāṛthā ca kalpanā*). Цит. по Dreyfus Georges B. J. *Recognizing Reality. Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.

¹²⁵ Следует отметить, что представления шиваитов относительно связи общностей и речи весьма существенно отличались от таковых у *ньяя-вайшешиков*. У последних, как мы помним, слово выражало универсалию, находящуюся в актуальной осознаваемой связи со своим носителем, то есть лишь в случае *савикальпака* восприятия. Согласно же Утпаладеве, значением слова является общность (*саманья*), которая одновременно есть *абхаса*, то есть чистое проявление (манифестация) образа в сознании. При этом речь о материальном носителе общности не идет, так как единичная сущность (*свалакшана*) представляет собой комплекс из определенной совокупности *абхаса*, объединенных единством рефлексивного осознания (данная тема подробно обсуждается Ишваратратьябхиджнякарики в книге 2, глава 3).

¹²⁶ Т.е. субъектом майи.

¹²⁷ Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шивасутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченкова О.Н.

¹²⁸ Так, в пятой главе в 7-й карике он писал: «*Махешвара, являясь сам чистым сознанием (cīṭ), без опоры на материальную причину (upādāna) лишь силой своего властвующего воления, подобно йогину, манифестирует вовне объективную реальность, которая изначально пребывала в нутри*».

¹²⁹ Обоснование этого положения см. в 6-й и далее кариках 5-й главы.

¹³⁰ Например, в таком умозаключении, как «я вижу на горе дым, значит, там есть огонь». То есть дым и огонь привязаны к определенному месту – горе, и к определенному времени (моменту, когда был увиден дым).

¹³¹ В рамках этой разновидности *викальпа* мы мыслим те объекты, которые видели в прошлом, а не конструируем какие-то новые, ранее невиданные.

¹³² Чтобы пояснить смысл используемых терминов, приведем в качестве примера следующее умозаключение: «На горе огонь, поскольку там дым». Здесь дым – это основание (*hetu*), или признак (*liṅga*); гора – это субъект, носитель качества (*dharmin*), или локус, место (*prakṣa*); огонь – логическое следствие, заключение, то, что требуется доказать (*sādhya*).

¹³³ Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

¹³⁴ Этот пример взят из Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.

¹³⁵ Здесь понятие «чистой мирской активности» относится к ритуальным религиозным действиям и т.п., а «нечистой» – к обычной повседневной человеческой деятельности.

¹³⁶ Следует заметить, что согласно воззрению кашмирского шиваизма, вещи сами по себе не способны выступать в роли причины того или иного следствия, так как причинная эффективность вещей находится в зависимости от силы необходимости (*niyatīśakti*), которая принадлежит *Махешваре*. Поэтому природа причинной эффективности лучше всего передается сложным словом *niyatārthakriyā*.

Словарь санскритских терминов

adhyavasāya	Определенное познание.
anugraha	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> , направленное на раскрытие истинной божественной природы индивидуума.
anuttara	Наивысшее – уровень бытия <i>Парама-шивы</i> . Фонема «а».
anubhava	Восприятие, чувство.
anumāna	Умозаключение.
anusamdhāna	Консолидация, слияние.
antaḥkaraṇa	Внутренний инструментарий (комплекс из <i>манаса</i> , <i>ахамкары</i> и <i>буддхи</i>).
anyonyābhāva	Взаимное отсутствие.
aparā	Низшее. В триаде <i>Шива-Шакти-Нара</i> соответствует <i>Наре</i> .
apohanaśakti	Сила исключения.
abhāva	Отсутствие.
abheda	Единство.
avidya	Неведение.
aḥam	«Я»; естественно существующая мантра высшей речи (<i>паравак</i>); триада <i>Шивы</i> , <i>Шакти</i> и <i>Нары</i> в процессе манифестации.
aḥamkāra	Эго.
aḥmaparāmarśa	Интегральное рефлексивное осознание «Я».
aḥantā	«Я-тость», субъективная компонента реальности.

āṇava-mala	Загрязнение обособленностью, скрывающее безграничную природу существ и низводящее их до состояния <i>ану</i> , т.е. обособленных, фактически атомарных индивидумов.
ātman	Абсолютный субъект, истинное «Я» индивида.
ābhāsa	Проявление, явление сущего в свете сознания.
icchāśakti	Сила воли.
idantā	«Это-сть», объективная компонента реальности.
idam	«Это», объект.
idamvimarśa	Рефлексивное осознание «Это».
kañcuka	Ограничения, завесы, которые <i>майя</i> накладывает на сознание.
kalā	Одна из пяти канчук, ограничивающая всеохватывающую деятельность Абсолютного Сознания, в результате чего существо лишается всемогущества и становится ограниченным деятелем.
kalpanā	Концептуальное мышление.
kāla	Принцип времени, одна из пяти канчук, обуславливающая сознание последовательностью и протяженностью.
kriyāśakti	Сила действия.
guṇa	Качество.
cit	Абсолютное Сознание, неизменный принцип всего изменяющегося.
citi	Тоже самое, что <i>Чит</i> или <i>Чайтанья</i> , только с усиленными шактистскими коннотациями: активностью, осознаниями, способностью к проявлению и т.д.

citta	Индивидуальное сознание.
caitanya	Абсолютное сознание, характеризующееся самодостаточностью (<i>сватантрия</i>), знанием (<i>джняна</i>) и действием (<i>крийя</i>).
jaḍa	Неодушевленное, бессознательное.
jīva	Индивидуальное живое существо.
jñānaśakti	Сила знания.
dīkṣā	Инициация.
dravya	Субстанция.
para	Третий член триады <i>Шива-Шакти-Нара</i> . Уровень дифференцированного бытия. Человек как индивидуальное существо.
ṇirvikalpaka	Неопределенное, неконцептуальное познание.
paramaśiva	Высший, изначальный <i>Шива</i> .
parā	Высшее. В триаде <i>Шива-Шакти-Нара</i> соответствует <i>Шиве</i> .
parāparā	Промежуточное. В триаде <i>Шива-Шакти-Нара</i> соответствует <i>Шакти</i> .
parā-vāk	Высшая речь.
paśu	Связанные путами <i>майи</i> пребывающие в самсаре обычные живые существа. <i>Пашу</i> буквально переводится как «связанный скот». Это зависимые души (<i>дживы</i>), связанные путами неведения.
paśyanti	Видящая речь.

puruṣa	В <i>санкхье</i> – субъективное, сознательное начало, дополнительное к объективной, бессознательной <i>пракрити</i> . В кашмирском шиваизме – одна из 36 таттв; абсолютное сознание, ограниченное пятью покровами (<i>канчука майи</i>).
prakāśa	Свет сознания, Шива.
prakṛti	Природа. В <i>санкхье</i> – бессознательное материальное начало, дополнительное к сознательному <i>Пуруше</i> . В шиваизме – одна из 36 таттв, корень объективности.
prāṇa	Дыхание, жизнь.
pratyakṣa	Восприятие.
pratyabhijñā	Узнавание.
pratyavamarśa	Рефлексивное осознание.
pramā	Знание.
pramāṇa	Метод, инструмент достоверного познания.
pramātā, pramātṛ	Субъект познания.
prameya	Познаваемое.
buddhi	Познание, интеллект.
bhinna	Разделенный, отделенный.
bheda	Различие.
bhedābheda	Единство в многообразии.
madhyamā-vāk	Срединная речь.
manas	Ум.
ma-ha-a	Мантра, символизирующая поглощение всего сущего в едином познающем субъекте.

māyāśakti	Одна из сил <i>Шивы</i> , посредством которой он скрывает свою истинную природу и порождает многообразие сущего.
maheśvara	Высшее божество.
vikalpa	Ментальное конструирование.
vimarśa	Рефлексивное осознание, <i>Шакти</i> .
vilaya	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила сокрытия.
vaikharī-vāk	Низшая, грубая речь.
śaktipāta	Снисхождение божественной силы.
saṃkalpa	Воображение.
saṃvit	Абсолютное сознание.
saṃsargābhāva	Относительное отсутствие.
saṃhāra	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила поглощения.
samavāya	Внутренняя присущность.
savikalpaka	Определенное, концептуальное познание.
sṛṣṭi	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила манифестации.
sthiti	Одно из пяти божественных действий <i>Шивы</i> ; сила поддержания.
spanda	Вибрация; малое, недвижимое движение сознания.
sphurattā	световая вибрация Я-сознания.
smṛti	Память, памятование.
svalakṣaṇa	Единичная сущность, характеризуемая собственными признаками.
svātantrya	Независимость, самодостаточность.
hetu	Причина, основание.

Библиография

- 1) Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.
- 2) Александр Орлов, Читтаматра: миф и реальность. Шечен, 2005.
- 3) Аннамбхатта, «Тарка-Санграха. Тарка-Дипика», пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование Е.П.Островской. «Наука», Москва, 1989.
- 4) Васубандху, Абхидхармакоша, Раздел III: Учение о карме. Пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование В.И. Рудого. Санкт-Петербург 2000.
- 5) Васубандху, Абхидхармакоша, Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике. Пер. с санскрита, введ., коммент. и ист.-филос. исслед. Е. П. Островской и В. И. Рудого., М., 1998.
- 6) Кшемараджа, Шива сутра вимаршини (разъяснение Шива-сутры), Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Ерченова О.Н.
- 7) Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья. Ист.-филос. исслед., пер. с санскр. И комментарии В.К.Шохина. М: ИФ «Восточная литература», 2001.
- 8) Лунный свет санкхьи. Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Пер. с санскр., введ. и комментарии В.К.Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
- 9) Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введение, комментарии Е.П.Островская, В.И. Рудой. М., Наука, 1992.

- 10) Б.Н. Пандит, «Основы кашмирского шиваизма», Москва, 2004.
- 11) Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть I. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.
- 12) Ф.И.Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.
- 13) Д.Г.Х. Инголис, Введение в индийскую логику навья-ньяя, «Наука», Москва, 1974.
- 14) Andre Padoux, Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, State University of New York, 1990.
- 15) Dreyfus Georges B. J. Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Sri Satguru Publications, Delhi, India, 1997.
- 16) Utpaladeva, īśvarapratyabhijñānākārikā with the Author's vṛtti, critical edition and annotated translation Raffaele Torella, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.
- 17) Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.
- 18) G.V.Tagare, The Pratyabhijñā Philosophy, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.
- 19) Hookam S. K. The Buddha Within, Sri Satguru Publications, 1992.
- 20) The Stanzas on Vibration, translated with introduction and exposition by Mark S.G.Dyaczkowski, Dilip Kumar Publishers, Varanasi: India, 1994.
- 21) Mark S.G.Dyaczkowski, The Doctrine of Vibration, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

Утпаладева

УЗНАВАНИЕ ИШВАРЫ

ИШВАРАПРАТЪЯБХИДЖНЯ КАРИКА

Часть II

*Перевод с санскрита
и комментарии А. А. Орлова*



Москва 2020

ВСТУПЛЕНИЕ

Духовный путь в Кашмирском Шиваизме

В предлагаемой читателю книге представлены перевод и комментарии ко второй части одного из важнейших текстов кашмирского шиваизма — «Ишвара-пратьябхиджня-карики», написанного великим учителем Утпаладевой¹.

Сам термин *пратьябхиджня* можно представить следующим образом: *prati+abhi+jñā = pratyabhijñā*. Здесь префикс *prati* означает «против», «противоположное»; *abhi* означает направленность действия и *jñā* — освещение, знание, познание. Обычно наше познание

¹ Как уже отмечалось в первом томе, издание «Ишвара-пратьябхиджнякарик» осуществлялось в два этапа. Тракта́т был разделен на две примерно равные по объему части. В уже ранее изданный первый том были включены перевод и комментарии к разделу знания (*jñānādhikāra*), состоящего из восьми глав. Во втором томе представлены раздел действия (*kriyādhikāra*) из четырех глав, раздел божественного откровения (*āgamādhikāra*) из двух глав и заключительный раздел, посвященный краткому изложению смысла божественных принципов (*tattvārthasaṁgrahādhikāra*).

направлено во внешний мир, на те объекты, которые мы воспринимаем как внешние по отношению к нам. Термин же *пратьябхиджня* указывает на обращение процесса познания в противоположную сторону — к самим себе, к своей собственной истинной Самости. Но это вовсе не означает, что мы просто погружаемся в самих себя, абстрагируясь от внешнего мира, то есть просто абсолютизируем «Я» (*aḥam*) в ущерб «Это» (*idam*). Ведь внешние объекты в Кашмирском Шиваизме не есть нечто существующее само по себе, отдельно от сознания. Они являются отражением вовне той потенциальности, которая изначально пребывает в Абсолютном Сознании, *чим* (*cit*). Поэтому, обращая процесс познания и всматриваясь в глубины своего «Я», мы тем самым возвращаемся к истокам бытия сущего, где объект пребывает в неразрывном недвойственном единстве с субъектом. Благодаря этому вся Вселенная предстает перед нами как отражение Божественного Света в зеркале Абсолютного Сознания.

Пратьябхиджня лучше всего переводится с санскрита словом «узнавание» или же «самоузнавание». Это — именно «узнавание», а не познание или же воспоминание. Ведь познавать можно и нечто новое, то, что ранее никогда не знал. Но истинная Самость — это не нечто новое, неизвестное прежде. Каждое существо в действительности есть *Шива* (*Śiva*), который сам на себя своей же собственной силой и по собственной воле наложил ограничения. Поэтому для любого индивидуума истинная Самость не может быть чем-то, что он никогда не знал и теперь впервые познает. Также нельзя сказать, что *пратьябхиджня* — это вспоми-

нение, *сmr̥ṭi* (*smṛti*). Ведь обычно мы вспоминаем то, что познали когда-то в прошлом, и что уже отсутствует в настоящем. Но истинная Самость есть всегда, и, возвращаясь к тому, что мы когда-то знали, как бы вспоминая это, мы в действительности зрим то, что присутствует здесь и сейчас, и, более того, что всегда есть, было и будет, пребывая за пределами времени и пространства. Поэтому лучше всего сказать, что *пратъябхиджня* — это «узнавание» (или же «самоузнавание»). Узрев в ходе процесса самопостижения свою истинную Самость, мы одновременно с этим понимаем, что встретились с чем-то в высшей степени родным, с тем, что изначально было нашей истинной природой, которую мы ранее знали, а потом, в силу ограничивающего действия *Майи* (*tāyā*) как бы забыли. То есть мы именно *узнаем* ее как нечто уже ранее хорошо известное. Когда то, что переживается в настоящее время, обнаруживается тождественным тому, что ранее было уже пережито, то это слияние, единение переживаний постижения и называется узнаванием (*пратъябхиджня*).

Читая данный трактат и комментарии к нему таких великих мастеров, как Абхинавагупта, а также изучая другие трактаты, посвященные Трике, мы можем увидеть, что в них излагается достаточно сложное воззрение относительно природы реальности с использованием множества технических философских терминов. В целом можно сказать, что в этой системе культивируется путь максимально адекватного отображения недвойственного видения на концептуальный уровень сознания, в результате чего формируются в высшей

степени сложные и изощренные модели реальности, подробно описывающие способ функционирования всех уровней бытия, начиная от *Парамашивы*, пребывающего за пределами 36 *таттв*², и заканчивая уровнями грубой материальности низших сфер бытия. У такого подхода имеются глубокие метафизические основания, связанные с представлениями Трики о причинах ограниченного состояния существ и способов выхода за пределы этих ограничений. Так, в Кашмирском Шиваизме различалось два вида неведения: духовное — *пауруша-аджняна* (*pauruṣājñāna*) и интеллектуальное — *бауддха-аджняна* (*bauddhājñāna*). Когда духовное неведение, заключающееся в видении Самости как не-Самости, растворяется посредством инициации (*дикши*), остается еще интеллектуальное неведение, характеризующееся наличием двойственного мышления. Растворение лишь одного духовного неведения благодаря инициации может привести к освобождению лишь в момент смерти. Чтобы достигнуть освобождения при жизни, стать *дживанмукти* (*jīvan-mukti*), следует посредством изучения священных текстов и осуществления духовных практик устранить интеллектуальное неведение, заключающееся в принятии не-Самости за Самость, то есть в отождествлении себя с телом, интеллектом, *праной* и т.п. То есть для освобождения при жизни требуется полное очи-

2 Хотелось бы заметить, что иногда в текстах Трики можно увидеть отождествление Парамашивы с двумя высшими *таттвами* — *Шива-таттвой* и *Шакти-таттвой*, рассматриваемыми как пребывающими в полном единстве друг с другом.

щение нашего интеллекта до такой степени, чтобы сознание, связанное с ним, могло пребывать в гармонии и спонтанно следовать за сознанием, выходящим за пределы двойственности.

Как уже отмечалось выше, духовный путь в Кашмирском Шиваизме связан с узнаванием существами своей истинной Самости. Но какова природа истинной Самости? На этот вопрос отвечает первый афоризм *Шива-сутр* (*Śiva Sūtras*): «*caitanya-mātmā*», согласно которому Самостью, или истинной природой реальности, *атмой* (*ātmā*)³, является абсолютное сознание, *чайтанья* (*caitanya*), обладающее абсолютной свободой, *сва-тантрией* (*svātantrya*) относительно знания, *джняны* (*jñāna*), и действия, *крийи* (*kriyā*). Причем важно заметить, что здесь речь идет об универсальном сознании, охватывающем и пронизывающем все сущее, как то, что в мире ограниченных существ рассматривается как одушевленное, так и то, что считается неодушевленным. Что же касается вопроса о причинах и природе ограниченного состояния существ, то на него отвечает второй афоризм *Шива-сутр*: «*jñānam bandhaḥ*», согласно которому оковы (*bandhaḥ*) — это [ограниченное, искаженное] знание (*jñānam*). И истинной причиной ограниченного состояния является свободная воля Шивы, который по собственной воле ограничивает Себя ради осуществления великой Игры самопознания.

3 Здесь термин *атма* (*ātmā*) понимается и как Самость, истинная субъективность, и как истинная природа реальности, *свабхава* (*svābhāva*).

Игра самопознания включает в себя манифестацию Вселенной, которая является отражением Парамашивы в зеркале Шакти. Но Шива и Шакти нераздельны, и поэтому, следуя «Тантралоке» Абхинавагупты⁴, суть процесса манифестации можно выразить следующим парадоксальным способом: «проекция истинного „Я“ в истинное „Я“ истинным „Я“». В основе процесса манифестации лежит первичное воление Шивы, выражаемое фонемой «а» и представляющее собой недвижимое движение сознания (*спанда*) по направлению к проявлению Вселенной⁵. И в этом первичном движении сознания уже содержится потенциальность всей манифестации; в нем уже изначально предполагается, что должна быть проявлена объективность, отделенная от субъективности. Но отсюда с неизбежностью вытекает необходимость наличия ограниченного субъекта, двойственно воспринимающего объект. Таким образом, акт самоограничения, осуществляемый Шивой, является естественным следствием Его воли к манифестации Вселенной.

4 Лилиан Сильберн, Кундалини. Энергия глубин. М., Ганга. 2018.

5 Так, в *Паратришикавиваране* Абхинавагупта пишет: «Таким образом, самодостаточность (*svātantrya-śakti*) Владыки в форме Воли, когда манифестация существования еще не началась, и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как „а“. Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*anuttara*), является намеченной волей, в которой то, что намечается, еще не выделилось (не сформировалось). Эта воля является еще только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*)».

Итак, по собственной воле Шива ограничивает себя, и природа этого самоограничения есть не что иное, как ограниченное, искаженное знание (*jñāna*), реализующее волю к самоограничению. Первичное искажение знания осуществляется посредством привнесения в сознание загрязнения, называемого *анава-малой* (*āṇava mala*). Загрязнение, *мала* (*mala*), названное *анавой* (*āṇava*), состоит в затмении истинной природы Самости, в утрате ощущения своей полноты, в результате чего Самость становится ограниченной, лишаясь всезнания и всемогущества. Это переживание ограниченного, атомарного состояния Самости на концептуальном уровне выражается такими фразами, как «Я не полон», «Я не совершенен». Чтобы лучше понять природу и способ проявления данного загрязнения, следует обратиться к тому, что в некотором условном смысле можно назвать структурой незагрязненного состояния сознания или же манифестацией, характеризующей чистым видением, *шуддха-видьей* (*śuddha vidyā*).

СФЕРА ЧИСТОГО ВИДЕНИЯ

Как писал в своих комментариях к *Шива-сутрам* Кшемарджа, *чайтанья* (*caitanya*) представляет собой неразрывное единство *пракаши* (*prakāśa*) и *вимарши* (*vimarśa*), то есть света сознания и рефлексивного осознания. Свет сознания — это Шива, который в процессе манифестации остается по сути неизменным. Все, что есть во Вселенной, — одушевленное и неодушевленное, сознательное и бессознательное и т.п. — обладает природой света сознания. То, что нами полагается

как манифестация, развертка Вселенной и т.п., есть не что иное, как динамика способа видения этого света сознания, за что ответственна Шакти, которая тождественна *вимарше*, рефлексивному осознанию. Причем речь идет именно о рефлексивном осознании, потому что свет сознания видит не какой-то внешний наблюдатель, а сам же этот свет сознания. То есть, метафорически выражаясь, Шива в своем единстве с Шакти видит, осознает самого себя. Это изначальное состояние характеризуется равновесием пяти сил (*шакти*), пребывающих в единстве друг с другом. Первичная воля к манифестации проявляется как нарушение равновесия посредством выявления состояния с доминированием *чит-шакти* (*cit-śakti*), символизируемой буквой «а», и состояния с доминированием *ананда-шакти* (*ānanda-śakti*), символизируемой буквой «ā». Таким образом проявляются две высшие *таттвы* — *Шива-таттва* и *Шакти-таттва*, которые представляют собой высшее, *пара* (*para*), состояние манифестации, характеризующееся единством, в недрах которого содержится изначальный первообраз, *бимба* (*bimba*), развертки Вселенной.

Далее в процессе манифестации в абсолютном сознании происходит первичная поляризация на познающего и познаваемое, внутреннее, или субъективное, *аханта* (*ahantā*), и внешнее, или объективное, *иданта* (*idantā*), что сопровождается выявлением в рефлексивном осознании двух взаимосвязанных аспектов — центростремительного и центробежного. Но все эти процессы поляризации и т.п. происходят на фоне неизменного в своей чистоте и недвойственности Абсо-

лутного сознания, для которого нет ни внутреннего, ни внешнего, ни субъекта, ни объекта и т.п., и которое играет роль базового субстрата для всех последующих процессов в контексте манифестации. Пока имеет место пребывание в сфере чистой манифестации, рефлексивное осознание, обладающее центростремительной и центробежной компонентами, сохраняет свою цельность и связность благодаря осознанию базового субстрата. Данный момент можно пояснить на примере практики Бхайрави-мудры. Здесь йогин должен, с одной стороны, с широко открытыми немигающими глазами смотреть вовне, тем самым реализуя центробежный аспект рефлексивного осознания, с другой стороны, одновременно с этим направить свое внимание в глубины своей субъективности, тем самым реализуя уже центростремительный аспект. В случае получения милости, *ануграхи* (*anugraha*), Парамашивы, в йогине вспыхнет осознание базового субстрата сознания, благодаря чему внутреннее и внешнее, Шива и Шакти сольются друг с другом, и практик погрузится в полное блаженства переживание единства своей самости со Вселенной. То есть он непосредственно постигает, что в действительности нет ничего неодушевленного, что все сущее по своей природе есть свет сознания.

Описывая процесс развертки чистой манифестации, Абхинавагупта в своих комментариях к *Ишварататтвасамбандхе* пишет, что вначале, в силу доминирования внутреннего аспекта (*аханта*) и связанной с ним силы знания (*jñāna-śakti*), проявляется *Садашивататтва*. Дальнейшее развитие манифестации связано

с усилением ее внешнего, объективного аспекта, *удан-ты*, то есть с нарастанием доминирования силы действия (*kriyā-śakti*), что приводит к проявлению *Ишвара-маттвы*. Теперь кратко остановимся на вопросе о том, что собой представляют субъективная (*аханта*) и объективная (*уданта*) компоненты чистых *маттв*.

Субъективная компонента связана с центроостремительным аспектом рефлексивного осознания, и это есть, по сути, «Я-сознание» (*ахам*), характеризуется совершенством (*paratā*), т.е. независимостью от других. Независимость от других вовсе не означает, что сознание видит нечто иное себе, то есть нечто по своей природе отличное от сознания, но при этом не зависит от него. Ведь если оно видит нечто иное себе как иное себе, то оно уже тем самым зависит от видимого. Независимость от других означает, что сознание не воспринимает ничего иного себе, то есть пребывает лишь в самом себе и видит лишь себя.

Объективная компонента связана с центробежным аспектом рефлексивного осознания и представляет собой «Это-сознание» (*идам*), характеризующееся несовершенством, *апаратвой* (*aparatva*), т.е. зависимостью от других. «Это-сознание» представляет собой сознание, в котором проявлено познаваемое, и его состояние определяется знанием этого познаваемого. То есть в данном состоянии просто проявляется все то объективное содержание, которое разворачивается в ходе манифестации Вселенной. Аналогом данного состояния в мире ограниченных существ являются те состояния сознания, которые возникают в ходе созерцательных практик, направленных на осознание различных

проявлений наших тела, речи и ума. В этих состояниях мы наши мысли, эмоции, ощущения, восприятия и т.п. воспринимаем и отмечаем как просто проявления, без каких-либо оценок, концептуализаций и эгоцентрического схватывания. В нашем сознании просто проявляется все многообразие познаваемого, и мы осознаем это проявление.

Таттвы, как принципы бытия, определяют тот способ, каким «Это-сознание», или «*идам*», соотносится с «Я-сознанием», или «*ахам*». *Таттвы* по своей природе являются общностями, и в этом смысле они относятся к сфере знания, *джняне* (*jñāna*)⁶. И в основе той или иной *таттвы* лежит то состояние знания, которое устанавливает соответствующий вид рефлексивного осознания относительно манифестации. Так, *Садашива-таттва* характеризуется осознанием «Я есть Это» (ахамидам), а *Ишвара-таттва* — осознанием «Это есть Я» (*идамахам*). Утпаладева также вводит представление о *садвидье* (*sadvidyā*), или *шудхавидье* (*śudhavidyā*), как об общем субстрате знаний «Я» и «Это», который является осознаваемой основой рефлексивного осознания в сфере чистой манифестации.

6 Абхинавагупта в комментариях к *Ишварапратьябхиджне* писал: «...В данном контексте „*таттва*“ означает сущность, которая сияет неделимо в различных группах вещей и при этом обладает определенными характерными чертами, благодаря чему может выступать в качестве причины принадлежности этих вещей к одному определенному виду, отличному от других видов. Так, например, гора, дом, дерево и т.п. по своей сущностной характеристике относятся к такой *таттве*, как „земля“, а река, море и т.п. — к *таттве* „вода“».

В этой чистой сфере бытия как «Я», так и «Это» покоятся в единственной реальности недвойственного сознания *чит* (*cit*). Абхинавагупта в своих комментариях к *Ишварапратьябхиджне* пишет:

«Эти два состояния, „Я“ и „Это“, в случае ограниченного субъекта покоятся отдельно на субъекте и объекте соответственно. Следовательно, *садвидья* (*sadvidyā*) характеризуется устранением отделенности основ и установлением их единства, т.е. осознанием субъективного аспекта как „Я“ и объективного как „Это“ в едином месте пребывания (*cit*). Здесь мы имеем отличие от *ашудхавидьи* (*aśudhavidyā*), ассоциированной с ограниченным субъектом».

В своей *Паратримшике*, касаясь того же самого вопроса, Абхинавагупта пишет:

«В *шудхавидье* 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 (т.е. „Я“ и „Это“), будучи отражающимися в общем субстрате высшего сознания, проявляются как тождественные, и считается, что они имеют общий субстрат (*sāmānādhikarāṇam*)»⁷.

7 Цитируется по Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

Абхинавагупта также пишет, что в *шудхавидье* следует различать два состояния. Так, когда в чистом *чит*, где покоится Я-сознание, манифестируется объективный аспект как проекция «*удам*» в «*ахам*» (т.е. объективное как бы поглощается, охватывается субъективным), то это состояние, называемое *Садашивой* (*Sadāśiva*), может быть представлено как «Я есть Это». Но когда в ясном сознании «Это» поглощается аспект Я-сознания, то есть имеет место обратная ситуация, где «*ахам*» проецируется в «*удам*», то это состояние, названное *Ишварой* (*Íśvara*), может быть представлено как «Это есть Я».

Здесь важно понимать, что истинной причиной манифестации как в аспекте *Садашива-таттвы*, так и *Ишвара-таттвы* является недвойственное чистое сознание *чит*. В случае формирования состояния *Садашивы* первичным является субъективное состояние знания, покоящееся в базовом субстрате. И именно из *чит* исходит активность божественной воли, проецирующей в субъективную сферу объективное содержание, что инициирует вспышку света знания, благодаря которой субъект видит в объекте чистый свет сознания. Субъект как бы поглощает объект, то есть Вселенную, и она в нем предстоит как состояние чистого бытия, *сам* (*sat*). То есть в случае *Садашива-таттвы* объективная компонента сознания представляет собой чистое бытие, просто сам факт знания манифестации как света сознания. Поэтому здесь Вселенная пребывает еще в неясном, чисто потенциальном состоянии как основа последующей развертки манифестации⁸.

8 Абхинавагупта пишет, что сияние объективной компоненты реальности в условиях этой *таттвы* является в высшей степени неясным, неотчетливым, подобным

В случае *Ишвара-таттвы* мы имеем обратную ситуацию. Вначале нам дано объективное состояние сознания, в котором ясно и детально во всей своей красе и целостности сияет духовная Вселенная. И когда в нее всматриваешься, происходит вспышка осознания той субъективной реальности *чит*, которая является причиной этого образа Вселенной. То есть у того, кто созерцает Вселенную, возникает вспышка осознания своего Высшего Я, отражением которого является эта Вселенная. И он узнает себя и понимает: «Это (Вселенная) — Я».

На эту ситуацию можно посмотреть еще несколько с другой стороны. Функционирование божественной воли проявляется как два взаимосвязанных процесса, называемых открытием (*unmeṣa*) и закрытием (*nimeṣa*) глаз. Когда глаза Бога открываются, Вселенная проявляется во всей своей ясности и красоте, и то состояние, которое с этим связано, представляет собой *Ишвара-таттву*. Когда же Бог закрывает глаза, объективный образ Вселенной поглощается в субъективном состоянии, и мы имеем состояние, называемое *Садашива-таттва*.

Итак, в сфере чистой манифестации рефлексивное осознание характеризуется наличием: 1) центростремительной компоненты, соотнесенной с субъектно-ориентированным «Я-сознанием»; 2) центробежной компоненты, соотнесенной с объектно-ориентированным «Это-сознанием» и 3) связующего их общего

максимально неясному и недетализированному эскизу картины. Это также подобно смутному, неясному состоянию объектов, которые находятся на грани полного исчезновения во время растворения Вселенной.

субстрата (*sāmānādhikaraṇyam*), являющегося истинной Самостью как «Я-сознания», так и «Это-сознания». При этом в зависимости от доминирования «Я-сознания» или «Это-сознания» различаются состояния *Садашивы* и *Ишвары*. *Садвидья*, или *шудхавидья*, Утпаладевой рассматривается как базовое состояние чистого знания, являющегося основанием способа существования чистой манифестации⁹. Как субъективная, так и объективная компоненты сами по себе не являются полными и совершенными, и в силу этого в них присутствует вопрошание о природе истинной Самости. В случае *Садашивы* ответом на это вопрошание является проявление объективности в субъективном состоянии, благодаря которому вспыхивает сияние истинной Самости в постижении светоносной сущности манифестации, что выражается в формуле «Я есть Это». В случае *Ишвары* ответом на вопрошание является вспышка сияния Самости в ясной манифестации Вселенной, что выражается в формуле «Это есть Я».

СФЕРА НЕЧИСТОГО ВИДЕНИЯ

Что же касается состояния *ашудхавидьи*, ассоциированного с ограниченным субъектом, то оно характеризуется условиями, противоположными обладанию общим субстратом (*sāmānādhikaraṇyam*), а именно

9 Как пишет сам Утпаладева и Абхинавагупта, имеются и другие точки зрения на природу *садвидьи*, согласно которым это состояние рассматривается как отдельная *таттва* со своими специфическими характеристиками. Более подробно эта тема обсуждается ниже в данной книге (3-й раздел, глава 1).

притхагадхикараньей (*prthagadhiḥikarāṇya*), когда «Я-сознание» и «Это-сознание» уже не являются связанными общим субстратом. В этом нечистом состоянии субъективная и объективная сферы имеют отличные друг от друга субстраты, в силу чего проявляются как несвязанные друг с другом реальности. Конечно, может возникнуть возражение: как можно говорить о разных субстратах «Я» и «Это», когда все сущее везде и всегда опирается на абсолютное сознание *чит*, без опоры на которое ни что не могло бы существовать? Ответ на данный вопрос заключается в следующем. Да, абсолютное сознание есть, было и будет опорой бытия всего сущего. Но есть сфера чистого знания, в которой данная опора, или субстрат, осознается, и есть сфера нечистого знания, которая характеризуется отсутствием осознания субстрата, общего как объекту, так и субъекту.

Как мы помним, в просветленном состоянии у рефлексивного осознания, *вимарши*, можно выделить три аспекта: центробежный, центростремительный и связующее их осознание базового субстрата, по своей природе являющегося универсальной Самостью всего сущего. Благодаря *анава-мале* происходит искажение осознания базового субстрата, в результате чего нарушается связь между центростремительной и центробежной компонентами. Последствия этого Утпаладева описывает следующим образом: «Имеются два аспекта загрязнения индивидуальностью (*āṇavatī mālām*): знание света сознания¹⁰, лишенное независи-

10 Слово «*bodha*» имеет множество значений: знание, знающий, сознание, сознающий, пробужденный, бодрствующий и т.п. Но очевидно, что ограниченные существа

мости (самодостаточности, свободы), и независимость (самодостаточность, свобода), характеризующая состоянием лишенности знания света сознания. Это затемняет видение своей собственной истинной природы^{II}». Здесь независимость, *сватантрия* (*svātantrya*), соотносится с действием, то есть с центробежной компонентой рефлексивного осознания, так как действие есть не что иное, как осуществление манифестации, т.е. самоотражение Шивы в зеркале Вселенной. Состояние, характеризующее наличием знания света сознания и лишенное способности к действию, — это чисто субъективное состояние, в котором отсутствуют соотносительность субъекта с объектной сферой. В данном состоянии, согласно Трике, пребывает такой класс существ, как *виджнянакалы* (*viññānākala*). Состояние, характеризующее наличием способности к действию и отсутствием знания света сознания — это состояние существ, относящихся к классу *сакала* (*sakala*), сознание которых заморожено объективностью и погружено в нее.

В основе нарушения связи между центробежной и центростремительными компонентами рефлексивного осознания лежит высший аспект *анава-малы*, названный *пауруша-аджняной* (*pauruṣājñāna*). Это неведение, присущее самой сущности индивидуальной самости, т.е. *пуруше* (*puruṣa*), и оно связано с неосознанием базового субстрата сознания, т.е. с неведением

не является лишенными знания или сознания как таковых, и по этой причине, исходя из контекста, я данное слово перевел как «знание света сознания».

II См. афоризм 3.2.4 в данной книге.

относительно природы универсальной Самости. Именно потеря осознания своей сущностной связи с универсальной Самостью приводит к обособлению сознания в форме индивидуальной, атомарной (*апи*) самости. Неведение относительно универсальной Самости представляет собой негативный аспект *пауруша-аджняны*, который выполняет функцию обособления сознания. Но *пауруша-аджняна* имеет и свой позитивный аспект, который можно выразить на концептуальном уровне как «принятие Самости за не-самость». Этот аспект ответственен за развитие состояний сознания, связанных с центробежным аспектом рефлексивного осознания.

Здесь важно остановиться на следующем моменте. Для формирования состояния *виджнянакал* вполне достаточно лишь отрицательного аспекта *пауруша-аджняны*, так как неведение относительно универсальной Самости приводит к невосприятию ими объективной сферы бытия, но сохраняет осознание своей собственной индивидуальной субъективности¹². Но для ограниченных существ, характеризующихся объектно-ориентированным сознанием, этого недостаточно. Ведь они в силу негативного *пауруша-аджняна* аспекта *анава-малы* не способны осознавать свет универсального сознания, и поэтому вся та объектная сфера, на которую направлено их сознание, им представляется абсолютной тьмой, то есть чем-то, что непостижимо и невоспринимаемо. Позитивный аспект *пауруша-аджняны*, выражаемый на концептуальном

¹² Индивидуальная субъективность — линия Шивы. Универсальная — Парамашивы.

уровне как «принятие Самости за не-самость», создает саму возможность восприятия объектной сферы ограниченными существами. Ведь «принятие Самости за не-самость» есть не что иное, как нечистое состояние знания, благодаря которому можно понимать, знать нечто неодушевленное. Для нас в нашем обычном состоянии сознания кажется совершенно естественным, что мы способны видеть внешние вещи как неодушевленные, т.е. не обладающие осознанностью. Но в сфере чистой манифестации такой способ видения невозможен. Там все то, что познается, воспринимается как обладающее природой сознания.

Здесь следует остановиться на одном важном моменте. Когда в нашем современном мире идет речь об одушевленных и неодушевленных сущностях, то под этим обычно понимаются живые и неживые объекты. Так, например, камень считается неживым, неодушевленным. А человек, с которым мы, например, говорим, воспринимается как одушевленный, живой. Но как в случае камня, так и в случае человека мы делаем вывод об их одушевленности или неодушевленности на основании умозаключений, исходя из их внешних проявлений. То, что мы видим непосредственно — это просто некие объективные проявления, такие как форма камня, видимые жесты и слышимые нами слова человека и т.п. Обычное ограниченное существо не может непосредственно воспринимать субъективность другого существа, т.е. непосредственно видеть его сознание. И тут идет речь не о телепатии и т.п., так как, согласно представлениям Трики, мысли воплощенного существа в контексте их восприятия как

самим ограниченным существом, так и телепатом, являются всего лишь модификациями *пракрити* — неодушевленной первоматерии. Здесь речь идет именно о способности непосредственно переживать ту универсальную субъективность, которая пронизывает всех существ и лежит в основе их индивидуальной субъективности. Таким образом, видеть все познаваемое как одушевленное в рассматриваемом нами контексте означает видеть непосредственно то универсальное сознание, которое проявляет себя как познаваемое. При таком способе видения идея неодушевленного просто не может возникнуть. Ведь если мы нечто считаем неодушевленным, то это означает, что мы полагаем его отличным от света сознания. Но, согласно Трике и способу видения реализованных существ, ничего, отличного от света сознания, познать невозможно. Ведь как можно познать то, что не освещено? Но если нечто является иным свету, то как в него может проникнуть свет? Идея неодушевленного в действительности является продуктом *майя-шакти* (*māyā-śakti*), которая создала ее для формирования состояния ограниченных существ с объектно-ориентированным сознанием.

Итак, *пауруша-аджняна* в его негативном аспекте лишила существ возможности знать свет универсального сознания, и тем самым как бы «сотворила» тьму. То есть здесь мы имеем ситуацию, когда абсолютный свет универсального сознания для ограниченных существ представляется как чистая тьма. *Пауруша-аджняна* в его позитивном аспекте выступает как возможность видеть Самость как не-самость, т.е. по сути представляет собой идею неодушевленного, благодаря

которой у ограниченных существ появляется возможность познания объектных проявлений универсального сознания. Здесь еще не имеется каких-либо различимых объектов, и центробежная компонента рефлексивного осознания направлена на чистую потенциальность всевозможных объективных проявлений¹³. Данное состояние соответствует глубокому сну без сновидений, в котором единственным содержанием сознания являются латентные впечатления (*самскары*), представляющие собой потенции тех или иных проявлений¹⁴.

Следует заметить, что в контексте чистой манифестации существа обладают одновременно и центростремительной, и центробежной компонентами рефлексивного осознания, которые связаны друг с другом, сияя в недвойственном единстве рефлексивного осознания базового субстрата сознания. То есть здесь, видя свое отражение во внешней реальности и узнавая в нем себя, существа одновременно с этим осознают и свою чистую, глубинную субъективность, и эти обе компоненты самоосознания интегрируются в осознании универсальной Самости, что выражается в переживании сущности высшей мантры АХАМ. Но у ограниченных существ класса *сакал* актуальна лишь центробежная компонента *вимарши*. Поэтому их самоосознание связано с узнаванием себя во внешних отражениях, которое можно выразить как «Это есть Я». Как мы помним, внешняя объективная реальность для

13 Данное состояние является аналогом состояния Садашивы в сфере нечистой манифестации.

14 Это — глубокий сон без различимого познаваемого.

ограниченных существ познается как неодушевленная, бессознательная. Чтобы сформировать такого рода самоотождествление с неодушевленными объектами, *майя-шакти* формирует так называемую интеллектуальную компоненту *анава-малы*, которая называется *баудха-аджняна* и проявляется как акт «принятия не-самости в качестве самости».

Теперь хотелось бы обратить внимание на один тонкий момент. *Пауруша-аджняна* считается неведением, присущим, укорененным в самой сущности индивидуальной самости — *пуруше*, а *баудха-аджняна* полагается укоренным в интеллекте (*буддхи*). Но как *пуруша-таттва*, так и *буддхи-таттва* проявляются уже на определенных стадиях нечистой манифестации, в то время как *анава-мала* выступает в роли причины всех этой манифестации в целом. Дело в том, что *анава-мала* в этих своих двух аспектах формирует саму сущность ограниченной самости и ограниченного интеллекта. Так, сущностью ограниченной самости является неосознавание света универсального сознания, то есть лишенность полноты, совершенства. Но, лишившись видения универсального света сознания, существа, относящиеся к *сакалам*, пребывают в состоянии неопределенности относительно того, какова их самость. Состояние ограниченного знания, называемое *баудха-аджняна*, привносит определенность, создавая возможность принятия за самость тех или иных объективных состояний бытия¹⁵. А так как

15 Так, уже в условиях развернувшейся манифестации ограниченные существа могут сказать: «Я — это тело», «Я — отец семейства».

именно интеллект (*буддхи*) ответственен за принятие решений, формирование определенного знания и т.п., то здесь мы имеем проявление потенциальности принципа *буддхи*. Также интересно отметить, что та компонента рефлексивного осознания, которая направлена к сфере объективного, есть проявление аспекта *крийя-шакти*. Но, осуществляя рефлексия, этот аспект *крийи*, пребывая в неопределенности, вопрошает о самости, с которой следует соотнести манифестированный объект. И *бауддха-аджняна* привносит определенность, формируя определенное знание: «Это — Я». Как пишет Абхинавагупта¹⁶, *манас* (*manas*) соотносится с *крийя-шакти*, а *буддхи* — с *джняна-шакти*. Как известно, *манас* высказывает сомнение относительно познаваемого объекта, а *буддхи* принимает решение, манифестируя определенное знание.

Итак, *анава-мала* формирует саму базовую структуру рефлексивного осознания, *вимаршу*, ограниченных существ. *Анава-мала* связана с *иччха-шакти* Повелителя и реализует Его волю стать ограниченным существом. Именно в соответствии с этой волей, став интегрированными в *майя-шакти*, здесь функционируют *джняна-шакти* и *крийя-шакти* Повелителя, конструируя схему, первообраз рефлексивного осознания ограниченных существ. То есть на этом уровне манифестации действуют силы Повелителя, реализующие Его волю. Ограниченные существа

¹⁶ См. Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

пребывают в глубочайшем сне, не способные осознать силы Повелителя¹⁷. Здесь мы имеем тот аспект знания, который освещает потенциальность и связан с таким уровнем речи, как *пашьянти* (*paśyanti*).

Если в сфере *анава-малы* доминирующее положение занимала *иччха-шакти*, то далее главенствующее положение переходит к *джняна-шакти*, которая манифестирует такой вид ограниченного, загрязненного знания как *маийя-мала* (*māyīya-mala*). Сущность данного тонкого загрязнения заключается в распространении двойственности, то есть в осуществлении различения и разделения как между познающим субъектом и познаваемыми объектами, так и между самими познаваемыми сущностями. Можно сказать, что *маийя-мала* формирует структуру, в соответствии с которой осуществляется функционирование ограниченных существ. Для того чтобы ограниченные существа могли пробудиться и принять участие в божественной игре, в сфере *маийя-мала* манифестируются ограниченные отражения пяти сил Повелителя, благодаря которым становятся возможными познание и действие в мире двойственности. Для пояснения позитивной роли *маийя-малы* Йогараджа в своих комментариях

17 Когда мы в силу наличия *анава-малы* лишаемся полноты, становясь ограниченными, атомарными существами, то одновременно с этим мы также лишаемся обладания пятью *шакти* — *чит-шакти*, *ананда-шакти*, *иччха-шакти*, *джняна-шакти* и *крийя-шакти*. Но именно эти *шакти* дают возможность существам действовать, познавать, осознавать себя и т.п. Лишившись их, ограниченные индивиды погружаются во тьму бессознательного состояния.

на *Парамартхасару* приводит следующее сравнение: подобно тому, как король дает небольшие деньги человеку, у которого было забрано его богатство, существу, ставшему ограниченным, даются ограниченные, незначительные состояния деятеля (*kartṛtā*), знания (*jñatva*) и т.п.

В сфере чистой манифестации имеются пять состояний сознания, соответствующие пяти силам: 1) всемогущество, *сарвакартритва* (*sarvakartṛtva*), соответствующее *крийя-шакти*; 2) всезнание, *сарваджнятва* (*sarvajñatva*), соответствующее *джняна-шакти*; 3) полнота, *пурнатва* (*pūrṇatva*), соответствующая *иччха-шакти*; 4) постоянство, вечность, *нитьятва* (*nityatva*), соответствующее *ананда-шакти*; 5) всепроникновение, *вьяпакатва* (*vyāpakatva*). Благодаря *маийя-мале* возникают ограниченные отражения этих состояний — ограниченное состояние деятеля (*kartṛtva*), ограниченное состояние знания (*jñatva*) и т.д. И эти ограниченные состояния есть проявления пяти ограничений, или вуалей, *канчук* (*kañcika*), — *калаа* (*kalā*), *видья* (*vidyā*), *рага* (*rāga*), *каала* (*kāla*) и *нияти* (*niyati*) соответственно. Вместе с *майя-маттвой* они образуют шесть *маттв*, входящих в состав *маийя-малы*.

Абхинавагупта в своей *Парамартхасаре* относительно *маийя-малы* пишет:

«Тонкая вуаль состоит из [шести] оболочек, начиная с *майи* (*māyā*)».

Йогаграджа, комментируя данное высказывание, разъясняет:

«Группа шести канчук (*kañśuka*¹⁸), начиная с *майи* (*māyā*) (и) завершая *видьей* (*vidyā*), — это тонкая вуаль Самости. [Эта] вуаль, подобно отруби в случае зерна, остается как контролирующая [сила на заднем плане в отношении к ограниченным существам]. Как результат, проявляется распространение (ограниченного) состояния знания (*jñatva*), (ограниченного) состояния субъекта действия (*karṭṛtva*) и т.д., каждое из которых состоит из двойственности (*bheda*). Это [есть] *майия-мала* (*māyīyaḥ malaḥ*)»¹⁹.

Что же касается характера взаимоотношений между рассматриваемыми пятью канчуками и ограниченными состояниями деятеля (*karṭṛtva*), знания (*jñatva*) и т.д., то Кшемараджа в своих комментариях к *Шивасутре* пишет: «Из этих [пяти, канчук], названная *калаа*, [есть] причина (*hetuḥ*) ограниченного (*kiñcid*) состояния деятеля (*karṭṛtā*) этого пуруши (*puruṣa*). *Видья* [есть] причина (*kāraṇa*) для [его] ограниченного (*kiñcid*) состояния знания (*jñatva*)» и т.д. Здесь важно отметить, что пять канчук являются не пятью ограниченными силами, а причинами, порождающими родовые состояния сознания, частной реализацией которых являются состояния, в которых, например, ограниченный деятель оперирует ограниченной силой. Но эти частные состояния реализуются уже в сфере действия другого вида

18 Здесь идет речь о шести канчуках, так как Йогараджа в их состав вводит еще *майю*.

19 Цит. по Парамартхасара, пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>

загрязнения — карма-малы, о котором будет сказано ниже.

Также следует отметить, что, согласно Кшемарадже, в состав *маййя-малы* входят не только шесть канчук, но и все остальные нечистые *таттвы*:

«*Варга (varga)* (класс элементов) — это то, что связано с *йони (yoni)* (порождающим лоном), т.е. с *май-ей*, причиной (*kāraṇa*) Вселенной (*viśva*), напрямую и через непрерывную последовательность. То (т.е. *варга*) является причиной происхождения тел (*deha*), миров (*bhuvana*) и т.п., [и состоит из] агрегата (*saṁūha*) *таттв*, начиная с *калаа*, или ограниченного состояния деятеля (*kartṛtā... ātmaka*), и кончая землей (*kṣiti*). Форма (*rūpa*) этого (*yoni-varga*) — *маййя-мала (māyīya-mala)*».

Когда говорится, что *маййя-мала* — это, согласно *Парамартхасаре*, группа из шести канчук, или же, как пишет Кшемараджа, класс *таттв*, начиная с *калаа* и заканчивая землей, то данные выражения не следует понимать буквально, то есть как то, что *маййя-мала* — это просто совокупность ряда *таттв*. Дело в том, что все три *малы* не являются *таттвами*. По своей сути они — это три модальности функционирования *май-я-шакти*, и их различие заключается в том, что в *анава-мале* доминирует *иччха*, в *маййя-мале* — *джняна*, а в *карма-мале* — *крийя*. *Маййя-мала* формирует сферу двойственного познаваемого. Познаваемое в Трике — это сияющие общности, *абхасы (ābhāsa)*, совокупность которых имеет иерархическую структуру. Следует

заметить, что *таттвы* по самой своей природе являются общностями. Так, Абхинавагупта в комментариях к *Ишварапратъябхиджне* писал: «...В данном контексте „*таттва*“ означает сущность, которая сияет неделимо в различных группах вещей и при этом обладает определенными характерными чертами, благодаря чему может выступать в качестве причины принадлежности этих вещей к одному определенному виду, отличному от других видов. Так, например, гора, дом, дерево и т.п. по своей сущностной характеристике относятся к такой *таттве*, как „земля“, а река, море и т.п. — к *таттве* „вода“». Таким образом, совокупность нечистых *таттв* выступает в роли центрального смыслового ядра двойственного познаваемого. Тот способ, каким это познаваемое соотносится с познающим субъектом, и есть *маийя-мала*, являющаяся, как пишет Кшемараджа, формой (*rūpa*) порождающего лона нечистых *таттв* (*yoni-varga*). Среди всех этих нечистых *таттв* именно шесть *канчук* играют основополагающую роль в формировании двойственного видения, и поэтому Йогараджа фактически отождествляет их с тонкой вуалью *маийя-малы*. Но, по сути, все *таттвы*, относящиеся к сфере нечистой манифестации, являются порождающими принципами двойственного бытия мира *самсары*. Будучи проявлением знания, *джняной*, они формируют тот способ, каким проявляется объективное содержание. Но сам процесс проявления той или иной объективности в мире двойственности определяется таким загрязнением, как *карма-мала*, которое считается наиболее внешним и грубым из всех трех. Если в *анава-мале* доминировала *иччха-шакти*,

в *майя-мале* — *джняна-шакти*, то в *карма-мале* доминирующую роль играет *крийя-шакти*, и поэтому оно связано с проявлениями на внешнем, объективном уровне.

В *Шива-сутре* *карма-мала* определяется как *калаа-шарира* (*kalāśarīra*). Кшемараджа в комменатриях поясняет, что «*kalā*» здесь означает деятельность (*vyāpāra*), и это есть фактор, который побуждает, приводит в движение (*kalayati*) и при этом разделяет реальность на отдельные вещи, *васту* (*vastu*). Таким образом, *калаа-шарира* — это то, чья *шарира* (*śarīra*), или собственная форма, *сварупа* (*sva-rūpa*), есть *калаа* (*kalā*), или ограниченное действие. Как мы помним, в сферу *майя-малы* входила *калаа-таттва*, которая являлась причиной ограниченного состояния деятеля (*kartṛtā*). Ограниченное состояние деятеля — это общность, благодаря которой возможны те или иные частные конкретные проявления, т.е. конкретные ограниченные действия. Эти частные ограниченные действия представляют собой реализацию тех возможностей, которые заложены в ограниченном состоянии деятеля. И вот *калаа-шарира* — это форма, тело таких реализаций. В соответствии с этой формой ограниченные существа побуждаются к деятельности, и, совершая благие и неблагие действия, получают рождение, связанное с вкушением наслаждения и страдания.

Таковы три основных загрязнения, которые, как уже отмечалось выше, являются не *таттвами*, а тремя аспектами функционирования *майя-шакти*, пронизывающими все миры бытия ограниченных существ. В сфере влияния этих загрязнений разворачиваются

нечистые *таттвы*, начиная с *майя-таттвы*. Среди них шесть *канчук*, о которых говорилось выше, формируют состояния знания, в свете которых могут проявляться ограниченные аспекты пяти божественных сил, благодаря чему ограниченные существа получают возможность познавать и действовать в мире двойственности. Последующие двадцать три *таттвы*, начиная с *пракрити*, формируют ту сферу бытия, в которой существа познают и действуют, то есть реализуют данную им возможность ограниченного функционирования.

Важно заметить, что в формировании ограниченного состояния существ особую роль играет *калаа-канчука*. Именно она формирует состояние ограниченного деятеля (*kiñcitkarṭṛtvam*), которое благодаря *майе* становится связанным с ограниченной самостью, пребывающей в состоянии, подобном глубокому сну. Ограниченная самость пребывает в состоянии, подобном глубокому сну, так как она лишена способности воспринимать свет универсального сознания. Состояние ограниченного деятеля — это сотворенное состояние, в котором созданы условия для взаимодействия ограниченного субъекта со светом универсального сознания, проявляющемся как нечто чисто объективное, неодушевленное. Именно то, что ограничивает, и проявляется как объективность. Поэтому та компонента в состоянии ограниченного деятеля (*kiñcitkarṭṛtvam*), которая характеризуется как «нечто ограниченное», *кинчит* (*kiñcit*), представляет собой потенциальность объективности. Как уже упоминалось выше, *калаа* обладает способностью разделять реальность на отдель-

ные вещи. Благодаря этой способности к разделению эта ограничивающая объективность (*kiñcit*) становится объектом познания и действия, отделенным от субъекта и воспринимаемым как нечто неодушевленное. В *Тантрасаре* пишется, что *калаа*, образно выражаясь, является разбухающим семенем мира. И, произрастая из этого семени, объективность манифестируется как *пракрити-тамтва* (*prakṛti-tattva*), которая представляет собой общий архетипический принцип способа существования объектов, вкушаемых субъектом, их общую, универсальную форму. *Пракрити*, являясь коренной причиной многообразия познаваемого, обладает структурой из трех *гун* (*guṇa*) — наслаждения, страдания и неведения, или *самтвы* (*sattva*), *раджаса* (*rajas*) и *тамаса* (*tamas*). *Самтва*, или наслаждение, *сукха* (*sukha*), по своей сущности есть свет, манифестирующий дающую наслаждение природу объектов. Страдание, *духкха* (*duḥkha*), характеризуется осцилляцией между светом и его отсутствием, и это есть *раджас* (*rajas*), природа активности. Неведение, *моха* (*moha*), есть полное отсутствие света, то есть, это тьма, *тамас* (*tamas*). Эти три — *самтва*, *раджас* и *тамас* — составляют природу вкушаемых объектов.

Важно отметить, что *пракрити-тамтва* характеризуется равновесным состоянием трех *гун*. Если бы все объекты характеризовались бы равновесием трех *гун*, то они бы ничем не отличались друг от друга, будучи тождественными одной и той же гомогенной первоматерии — *пракрити*. Многообразие частных форм объектов предполагает наличие причины различий между ними. Так как порождение специфических

форм объектов нуждается в нарушении равновесия трех гун, то в Трике вводится представление о некотором промежуточном состоянии между гомогенной равновесной *пракриту* и цепочкой продуктов ее эволюции. А именно выше интеллекта, *буддхи* (*buddhi*), и ниже *пракриту* вводится существование *гуна-маттвы* (*guṇa-tattva*). Гуна-маттва есть не что иное, как возбужденное, неравновесное состояние *пракриту*. Это та *пракриту*, которую пронизывает возбуждающая, приводящая в волнение вибрация. Согласно Трике, источником этой возбуждающей вибрации является такая форма Повелителя, как *Шрикантхантха* (*Śrīkaṇṭhaṇātha*).

Именно гуна-маттва является причиной развертки эволюции материального мира. Первым продуктом этого процесса является интеллект (*буддхи*). По сути его функция заключается в том, чтобы объективность *пракриту*, развертывающаяся благодаря гуна-маттве, становилась познаваемым относительно ограниченного познающего субъекта. Как мы видели выше, *калаа* (*kalā*) проявил ограниченную объективность в форме *пракриту*. Теперь же для функционирования ограниченного состояния знания, *видьи* (*vidyā*), по отношению к продуктам *пракриту* необходимо наличие представляющего ее органа, который был бы созвучен природе *пракриту*. И именно эту роль играет *буддхи*. Вне контекста последующего взаимоотношения с эго (*ахамкара*), *буддхи* функционирует как зеркало, в котором в свете сознания ограниченного субъекта (т.е. *пуруши*) отражаются познаваемые объекты. Согласно *Тантрасаре*, интеллект, имея природу трех гун,

не способен воспринимать в себе отраженные образы с различием. Именно по этой причине образы, отраженные в *буддхи*, распознаются через знание. Эта *видья*, воспринимая *буддхи* и осуществляя различие, переживает удовольствие и т.п.

Следует заметить, что состояние сознания в сфере *буддхи* до проявления эго (*ахамкары*) подобно тому, которое иногда переживается при пробуждении ото сна, когда еще нет ясного осознания самих себя, нет оценок, концептуализаций и эгоцентрического схватывания. Мы просто отмечаем факт наличия, существования воспринимаемых нами чувственных и ментальных образов. Это состояние, которое является ограниченным аналогом рассмотренной выше объективной, центробежной компоненты рефлексивного осознания в чистых *таттвах*. То есть здесь речь идет об «Это-сознании». Так как различие и осознание, переживание содержания интеллекта происходит посредством *видьи*, то можно сказать, что «Это-сознание» ограниченных существ представляет собой комплекс *видья-буддхи*, освещенный светом *пуруши*.

Рефлексивное осознание является целостным комплексом, в который входит как центростремительная, так и центробежная компоненты. «Это-сознание», о котором выше шла речь, связано с центробежной компонентой. Объективная компоненты сознания сама по себе не является полной, в силу чего в ней присутствует вопрошание о природе истинной Самости, сияние которой способно установить взаимосвязь с субъективной компонентой и, тем самым, осуществить полноту рефлексивного осознания. В случае

Ишвара-таттвы, как мы помним, ответом на вопрошание является вспышка сияния Самости в ясной манифестации Вселенной, что выражается в формуле «Это есть Я». Но в сфере нечистой манифестации ситуация является качественно другой, так как здесь в силу загрязнения *анава-малой* свет универсального Сознания узнается не как свет Сознания, а как бесконечная потенциальность объективных проявлений, как нечто неодушевленное. Та ограниченная самость, свет Сознания которой освещает *буддхи*, в силу своей ограниченной природы не является истинной Самостью по отношению к этой объективности и поэтому не может быть узнана как ответ на вопрошание. По этой причине вопрошание о природе истинной Самости запускает процесс дальнейшей развертки манифестации, в ходе которой формируется эго, *ахамкара* (*aḥaṁkāra*), представляющее собой сотворенный аналог «Я-сознания». Эго происходит из ошибочного представления, что свет *пуруши*, отраженный в *буддхи* и окрашенный объективно воспринятыми феноменами, является истинной природой самости. Мы здесь видим проявление *бауддха-аджняны*, благодаря которому «не-самость принимается за самость». Здесь *буддхи*, в котором присутствует *бауддха-аджняна*, устанавливает окрашенный проявленными феноменами свет Сознания как самость, тем самым формируя такой конструкт, как *ахамкара*.

В *Тантрасаре* пишется, что *ахамкара* является субъектной частью состояния ограниченного деятеля (*kiṁcitkartṛtvam*), и она ответственна за ошибочное принятие не-самости как самости. То есть именно *ахам-*

кара реализует то состояние ограниченного субъекта, который, отождествив себя с пустотой, *буддхи*, *праной*, телом и т.п., стал, по сути, познаваемым, утратив знание своей истинной субъективности. Также в *Тантра-саре* говорится, что «*kāra*» в слове «*aḥaṁkāra*» указывает на искусственный характер «эго», которое творится посредством отождествлений *ахам* (*aḥaṁ*) с теми или иными неодушевленными сущностями.

Теперь хотелось бы остановиться на одном важном моменте. Знание, связанное с центробежной компонентой рефлексивного осознания, по самой своей природе является соотнесенным с объектной сферой. Но имеются различные виды такого знания. Так, например, *буддхи* просто устанавливает те общности, или универсалии, *саманьи* (*sāmānya*), которые сияют в частных проявлениях, *свалакшанах* (*svalakṣaṇa*). По сути все виды универсалий представляют собой знание, соотнесенное с объектной сферой. Так, например, такая общность, как «горшковость», по самой своей природе предполагает возможность тех или иных реализаций в виде конкретных горшков, так как без наличия такой возможности данная общность теряет смысл своего существования. Но знанию, характеризующему общностью «горшковость», совершенно безразлично, какой частный горшок и когда будет им освещен. В этом отношении оно подобно зеркалу. Зеркало по самой своей сути предполагает наличие объектов, которые в нем могут отразиться. Но зеркалу все равно, что и когда отражать. Также, подобно зеркалу, деятельность *буддхи* самого по себе носит безличностный характер.

Но когда говорится о том знании, которое лежит в основе формирования и функционирования *ахамкары*, то есть о знании, связанном со светом *пуруши*, отраженном в *буддхи* и окрашенном объективно воспринятыми феноменами, то имеется в виду уже другой тип знания, соотнесенного с объектной сферой. Его можно условно назвать знанием, окрашенным воспринятыми феноменами. Одним из наиболее нам хорошо известных проявлений такого рода знания является память. Когда мы вспоминаем, например, свою любимую чашку, то актуализируется не просто «знание чашки» вообще, а знание именно нашей любимой чашки со всей ее известной нам спецификой. То, что разворачивается в виде такого соотнесенного с объектной сферой знания, представляет собой отпечаток ранее познанного, *самскару*. Такого рода знание характеризуется тем, что само состояние знания специфицировано предшествующим опытом восприятия конкретных объектов. И то, что связывает общность «знания чашки» с этой конкретной любимой чашкой, есть наше эго, *ахамкара*, которое придает знанию личностный характер. Функция эго заключается в том, чтобы присваивать и персонифицировать (относить на свой счет) переживания, и тем самым связывать их вместе как «мои собственные».

Итак, знание, проявляющееся в *буддхи* самом по себе, носит безличный характер. Личностно окрашенное знание является результатом функционирования *ахамкары*. В случае приведенного выше примера с чашкой *ахамкара* добавляет следующий вид рефлексии: «это — моя любимая чашка», «я тот, для кого данная чашка является любимой».

Когда мы нечто видим, например, дерево, возникает рефлексия: «Я вижу это дерево». Обычно данное высказывание используется как пример схватывающей, присваивающей активности *ахамкары*. Но, по сути, это не совсем верно. *Садашива* тоже как бы говорит: «Я — эта Вселенная», но у него нет *ахамкары*. Сами по себе подобные фразы не имеют жесткой связи со схватыванием, присвоением и т.п. Представим себе зеркало, обладающее самосознанием. И вот в нем отражается объект, и зеркало осознает этот факт, а также осознает свою функциональность, т.е. способность отражать, и осознает, что именно в нем возникло отражение объекта. В этом случае рефлексия, выраженная фразой: «Я отражаю данный объект» — означает просто то, что обладающее самосознанием зеркало знает себя, т.е. свое «Я», и знает, что в нем отразился объект. Никакой привязанности, никакого присвоения отражения объекта не возникает. Есть данный объект или его нет — зеркало всегда знает себя как того, кто обладает способностью отражать. Эта способность никак не связана с наличием или отсутствием переживания отражения того или иного конкретного объекта.

Схватывание, присвоение переживания гораздо лучше выражается фразами: «Я тот, кто увидел это дерево», «Видение этого дерева — мое». Из фразы «Я тот, кто увидел это дерево» следует, что если у меня отнять переживание видения данного дерева, то это уже буду не совсем «Я». И, чтобы остаться собой, мне необходимо схватить, присвоить данное переживание и всегда держать его при себе. Именно эту функцию и выполняет *ахамкара*. Она присваивает переживание и далее

сохраняет его в своей сфере как отпечаток, *самскару*. Таким образом, мы получаем следующую ситуацию. В состав каждого индивидуума входит множество *самскар*, и всех их объединяет то, что они принадлежат его эго. И эго удерживает эти *самскиры*, сохраняет по той причине, что оно считает, что является тем, кто обладает этими переживаниями. Самоосознание себя, осознание своей самотождественности становится неразрывно связанным с поддержанием существования в сфере *ахамкары* отпечатков имевшихся в прошлом переживаний.

Также хотелось бы отметить еще один интересный аспект проявления *бауддха-аджняны*, благодаря которому не-самость принимается за самость. В Трике триада — субъект, *праматр*, (*pramātr*), знание, *прама* (*pramā*) и объект, *прамейя* (*prameya*), — связывается с триадой воля (*иччха*) — знание (*джняна*) — действие (*крийя*). В сфере чистой манифестации свободная воля вызывает манифестацию знания, и затем в свете этого знания посредством силы действия проявляется в виде объектов потенциальность, пребывающая в воле, то есть именно воля, или субъект, является причиной манифестации. Когда самость принимается за не-самость, а не-самость принимается за самость, то есть происходит инверсия знания, то в качестве субъекта принимается знание, окрашенное объектом. То есть следствие, порожденное свободной волей, принимается за причину. Именно таким образом возникает *самскара*. Причина связывается следствием, свободная воля становится связанной тем, что она проявила в тех или иных конкретных обстоятельствах. И возникает

самскара, которая, по сути, представляет собой связанную волю, стремящуюся вновь и вновь порождать одно и то же следствие для подтверждения самотождественности эго. Таким образом, прошлое начинает управлять нашим настоящим, и мы попадаем под власть кармы.

Итак, благодаря манифестации ахамкары формируется центростремительная компонента рефлексивного осознания ограниченного субъекта, относящегося к классу *сакал*. Как мы помним, такого рода существа характеризуются объектно-ориентированного сознанием, лишенным знания истинной субъективности. В силу этого центростремительная компонента рефлексивного осознания формируется таким искаженным знанием, как *бауддха-аджняна*, согласно которому не-самость принимается за самость.

Далее из ахамкары манифестируются как органы познания и действия, так и познаваемые объекты. В *Тантрасаре* дается следующее объяснение возникновения органов чувств из ахамкары: «В таких концептах, как «Я слышу», имеется чувство эгоизма; по этой причине говорится: органы чувств рождаются из ахамкары». То есть действие саморефлексии, осуществляемое ахамкарой, одновременно как устанавливает и удостоверяет ее собственную природу, так и производит те органы, которые осуществляют ее связь с познаваемым. Но и само познаваемое (каковым является отражение потенциальности *гуна-таттвы* в буддхи), входя в сферу эгоистической саморефлексии, доопределяется, принимая форму тонких элементов, т.е. пяти *танматр* (*tanmātra*) — слышимого,

осязаемого, видимого (цвет и форма), вкуса и запаха, из которых в дальнейшем манифестируют грубые элементы (пять *махабхут* (*mahābhūta*). Таким образом, из *ахамкары* манифестируются ум, или *манас* (*manas*), десять органов восприятия, *будхиндрий* (*budhīndriya*), и действия, *кармендрий* (*karmendriya*), и пять тонких элементов, т.е. *танматр* (*tanmātra*). Это связано с тем, что эго имеет тройственную природу в связи с доминированием в нем той или иной из трех *гун*. А именно из саттвического аспекта эго (*sāttvikāhamkāra*) проявляются *манас* и органы восприятия/действия, а из тамасической компоненты саттвического эго — пять тонких элементов (*tanmātra*). Именно *тамас* является тем фактором, который, скрывая субъективный аспект эго, формирует *танматры*, являющиеся лишь познаваемым, *ведьей* (*vedya*). Ум (*манас*) связан с желанием/волеением, *самкальной* (*saṁkalpa*) и выполняет функцию синтеза и селекции информации, приходящей через органы чувств.

Имеется пять тонких элементов: слышимое, осязаемое, видимое (цвет и форма), вкус и запах. Эти тонкие элементы являются причинами, порождающими грубые элементы, *махабхуты* (*mahābhūta*). В *Тантрасаре* этот процесс описывается следующим образом:

«Все индивидуальные звуки имеют на своем заднем плане единый, неспецифический и общий звук, предшествующий им, который свободен от волнения (*kṣobha*). Эта форма звука есть тонкий элемент звука, названная *шабда-танматрой* (*śabdatanmatra*). То же самое относится к запаху,

форме и т.п. От вибрации/волнения тонкого элемента звука возникает эфир, *акаша* (*ākāśa*), с его функцией предоставления места — т.е. слово как артикулированный звук дает место выраженному значению. Воздух, *вайю* (*vāyu*), возникает от волнующегося тонкого элемента осязаемого, *спарши* (*sparśa*), но воздух не отделен от элемента эфира (*ākāśa*), и качество звука, *шабда* (*śabda*), пребывает в нем. Огонь, *теджас* (*tejas*), возникает от волнующегося тонкого элемента формы (*rūpa*), в то время как качества звука и осязания остаются наличествующими в нем. От тонкого волнующегося элемента вкуса, *расы* (*rasa*), возникает вода, *апас* (*āpas*), в то время как три качества звука, осязания и формы остаются в ней. Земля, *дхара* (*dharā*), возникает от волнующегося тонкого элемента запаха, *гандхи* (*gandha*), в то время как четыре упомянутые свойства остаются в ней».

Но *махабхуты*, хотя и считаются грубыми элементами, тем не менее являются *таттвами*, то есть общностями (*саманья*). Те же материальные объекты, которые мы наблюдаем вовне, например, такие как горшок или чашка, уже являются не общностями, а частностями (*свалакшана*). В своих комментариях к *Ишвара-пратъябхиджне* Абхинавагупта кратко характеризует тот процесс манифестации, который ведет к восприятию ограниченными существами таких грубых частных объектов, как кувшин и т.п.: «В соответствии с этой системой (т.е. Трикой), манифестируемые *таттвы*

(т.е. *таттвы* как *абхасы*), такие как земля и т.п., смешиваясь друг с другом, принимают форму определенных объектов, таких как кувшин и т.п. Они приходят покоиться в субъект, когда они приближены органами действия, восприняты органами познания, синтезированы *манасом*, схвачены как принадлежащие субъекту посредством *ахамкары*, установлены в своей определенности интеллектом, различены ограниченным знанием и аффицированы остальными *канчуками*, такими как *калаа* и т.п. Таково применяемое значение».

Теперь хотелось бы заметить, что описываемую последовательность развертки манифестации не следует понимать слишком буквально. Она представляет собой просто один из способов видения манифестации, определяемым нашей склонностью к строго последовательному и линейному описанию тех или иных процессов. Вся манифестация в свернутом виде, то есть в виде совокупности букв санскритского алфавита, являющихся причинами соответствующих им *таттв*, уже изначально содержится в первообразе, *бимбе*. И эта манифестация, являющаяся отражением и выражением первообраза, разворачивается одновременно и последовательно и непоследовательно, иерархично и не-иерархично²⁰.

20 Это проявляется, например, в двух вариантах упорядочения санскритского алфавита — *матрики* и *малини*, первый из которых характеризуется достаточно строгой иерархией, а второй — смешением различных уровней бытия.

ЧЕТЫРЕ ПУТИ ДУХОВНОЙ РЕАЛИЗАЦИИ

Итак, мы рассмотрели процесс манифестации, ведущий к формированию ограниченного состояния существ. В этом рассмотрении основной акцент делался на такой силе Повелителя, как сила сокрытия, *вилайя* (*vilaya*), то есть той силе, посредством которой Повелитель ограничивает себя для осуществления игры самопознания. Теперь же мы приступаем к обсуждению пути духовной реализации существ, которая осуществляется благодаря божественной милости нисхождения *шакти*, *шактинаму* (*śaktipāta*), опирающейся на принадлежащую Повелителю силу духовного раскрытия — *ануграху* (*anugraha*).

В триаде Шива-Шакти-Нара индивидуальное ограниченное существо, *нара* (*nara*), есть не что иное, как познаваемое, Шакти — средства и процесс познания, а Шива — субъект познания. Когда начинается процесс игры самопознания, происходит выявление данной триады из глубин Абсолютного Сознания. Процесс сокрытия, ведущий к формированию ограниченных существ — это, по сути, процесс формирования познаваемого. Когда познаваемое в ходе бесчисленных циклов воплощений практически познано и готово к тому, чтобы слиться с субъектом и, далее, погрузиться вновь в Абсолютное Сознание, к ограниченному индивиду нисходит Шакти, зовущая и влекущая его к познанию своей истинной сущности. Так начинается духовный путь.

Как мы помним, в основе ограниченного существования лежит такое загрязнение, как *анава-мала*,

которое в своем *пауруша-аджняна* аспекте проявляется как 1) не-узнавание истинной Самости и 2) принятие истинной Самости за не-самость. Поэтому для того, чтобы преодолеть *анава-малу* и выйти за пределы ограниченного существования, необходимо узнать свою истинную Самость и стать самим собой, то есть осознать свою совершенную полноту и абсолютную свободу. А это означает, что необходимо осознать то, что пребывает за пределами всех *таттв*, как чистых, так и нечистых. Ведь даже чистые *таттвы* неразрывно связаны с волей *Парамашивы* к манифестации, и в силу этого характеризуются теми или иными ограничениями. Это проявляется хотя бы в том, что каждая из *таттв* соотносится с доминированием одних *шакти* по отношению к другим, то есть представляет собой неравновесное состояние системы сил *Парамашивы*, в то время как состояние Абсолютного Сознания *Парамашивы* характеризуется равновесием пяти *шакти*. Состояние базового равновесия — это состояние, которое ничем не связано и способно быть основой чего угодно, воображимого и невоображимого. Осознавание этого состояние актуализирует *сватантрию* — абсолютную свободу знать и действовать.

Хотелось бы заметить, что божественные сущности чистых *таттв* обладают знанием истинной Самости, и в этом смысле они не являются ограниченными существами. Но при этом они реализуют волю *Парамашивы* к манифестации, и поэтому они в некотором смысле ограничены этой волей и теми ограничивающими *шакти*, которые ее осуществляют. Так как именно воля проявляет соответствующее

ей знание, то знание сферы чистых *таттв* связано с теми или иными аспектами манифестации. Но при этом само это знание опирается на знание истинной Самости, т.е. базового субстрата сознания. Ведь возможность видеть Вселенную в целом как неразрывно связанную с собственным «Я» опирается на знание базового субстрата сознания, единого как для субъекта, так и объекта. Поэтому, чтобы увидеть чистые *таттвы* такими, какими они являются в действительности, необходимо обладать знанием истинной Самости. То есть ситуация такова, что для того, чтобы увидеть Вселенную «глазами», например, *Садашивы* или *Ишвары*, сначала ее необходимо увидеть «глазами» *Парамашивы*.

Итак, духовная реализация означает узнавание природы истинной Самости. Абхинагвагупта в *Тантра-локе* пишет: «Сама сущностная природа всепроникающего Сознания должна быть рассмотрена как восходящая четырьмя путями»²¹. Эти четыре пути следующие: *анупайя* (*анирāya*), *шамбхавопайя* (*śāmbhavorāya*), *шактопайя* (*śāktorāya*) и *анавопайя* (*āṇavorāya*).

АНУПАЙЯ

Наивысший из четырех путей — это путь «не-метода» — *анупайя* (*анирāya*). То есть на данном пути к освобождению не используются какие-либо искусные методы. Но что понимается под отсутствием каких-либо

21 Цит. по Тантралока 2.4, пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>

методов? Чтобы ответить на данный вопрос, предварительно следует вспомнить, что обычно под методом понимается нечто, посредством чего достигается некая цель, причем это «нечто» отлично от достигаемой цели. Так, например, имеются практики, где для достижения цели вхождения энергии дыхания в центральный канал теми или иными способами осуществляется созерцание процесса дыхания (т.е. вдоха, выдоха и точек их перехода друг в друга), то есть внимание направлено на *прану* (*prāṇa*), *апану* (*apāna*) и *саману* (*satāna*), в то время как целью является актуализация восходящего дыхания — *уданы* (*udāna*). Но различие средств и цели возможно лишь тогда, когда они являются различными компонентами реальности. В случае же, если цель — это реальность во всей ее полноте, то мы уже не можем различать средства и цель, так как реальность во всей ее полноте охватывает любые средства, которые мы можем себе помыслить. Если в этом случае мы будем использовать представление о методах, ведущих к цели, то тем самым автоматически исказим само наше видение той цели, к которой стремимся. Поэтому, когда мы подходим к реализации *Парамашивы*, который есть абсолютная полнота всего, то возникает необходимость выйти за пределы дихотомии средство-цель и т.п. Пребывание в этой сфере абсолютного сознания характеризуется выходом за пределы любых противоположностей — бытия и небытия, трансцендентного и имманентного, скованного и освобожденного, чистого и грязного и т.п. В *Тантралоке* Абхинавагупта характеризует его следующим образом:

«Неукорененный ни в чем, этот [Свет] не является энергией, Великой Богиней; Он и не Бог, держатель силы, потому что Он не является ничему основанием. Он — не объект медитации, ибо нет никого, кто медитирует; и не медитирующий Он, ибо нет того, на что медитировать. Он — не объект поклонения, ибо нет того, кто поклоняется; и не поклонник Он, ибо нет того, чему поклоняться. Эта всепроникающая [реальность] — не Мантра, не то, что выражается Мантрой, не тот, кто ее издает. Эта [реальность], Великий Бог (*maheśvara*) — не посвящение, посвящающий или посвященный»²².

Так как *анупайя* есть по сути пребывание в сфере Абсолютной Реальности, то этот путь «не-метода» является естественным завершением остальных трех путей — *шамбхавопайи*, *шактопайи* и *анавопайи*. То есть, продвигаясь по этим трем путям, йогин все равно завершает свой путь в *анупайе*. Но для тех практиков, которые обладают наивысшими способностями и настолько удачливы, что на них снизошло интенсивное нисхождение *шакти*, нет нужды в использовании каких-либо методов и в продвижении посредством трех путей, так как они сразу реализуют непосредственное поглощение в *Парамашиве*. Абхинаванупта в *Тантра-саре* пишет: «Когда нисхождение *шакти* (*śaktipāta*) в сильной степени коснулось личности, и личность

22 Mark S.G.Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

сама это распознала, однажды услышав слова учителя, тогда ее непрерывно осознаваемое поглощение в Повелителе имеет место без каких либо средств (*апиṛāya*)».

Как отмечает Дичковский, различаются два уровня *анупайи*. О его высшем уровне бессмысленно говорить в контексте достижения освобождения, так как к нему относятся те великие существа, которые рождаются уже полностью просветленными и, по сути, являют собой проявление в нашем мире сострадательной активности *Парамашивы*. Эти существа приходят в наш мир с единственной целью — показать пребывающим в *самсаре* индивидуумам путь освобождения. Таким великим личностям нет нужды что-либо практиковать, так как они и так пребывают в состоянии *Парамашивы*, которое неопишимо (*anākhyā*) и всеохватно.

Что касается более низкого уровня *анупайи*, то к нему относятся те йогины, которые настолько смогли очистить свое сознание, что стали способными воспринять наставления Мастера и мгновенно реализовать состояние *Парамашивы*. Традиционно полагается, что все, что Мастеру нужно сделать — это осуществить передачу ученику своего состояния. Такого рода передача может быть осуществлена различными способами, как с использованием слов, так и безмолвно. В последнем случае, например, когда ученик садится перед своим Мастером, то от него требуется лишь одно — взглянуть на Мастера и сразу же непосредственно осознать истинную природу его просветленного состояния. В ходе этого процесса инициации сознание ученика становится единым с сознанием Мастера.

Кшемараджа в своих комментариях к *Спандакарике* (*Spandakārikā*) реализацию *анупайи* описывает следующим образом: «В конце бесчисленных перерождений [психофизическая] деятельность йогина, [порожденная невежеством,] внезапно прерывается узнаванием его собственной трансцендентной природы, полной нового и высшего блаженства. Он подобен тому, кто потрясен и в своей позе удивления (*vismayamudrā*) достигает Великого Расширения [сознания] (*mahāvīkāśa*). Итак, он, лучший из йогин, чья природа была открыта [ему], крепко утверждает [на высшем уровне сознания], который он твердо ухватывает, и его хватка никогда не ослабевает. Таким образом, он более не подвергается скверному существованию (*pravṛtti*), отвратительному и беспрестанному циклу рождений и смертей, который внушает страх всем живым существам, потому что его причина, его (т.е. йогина) собственная скверна, более не существует»²³.

Абхинавагупта в *Тантралоке* пишет: «Те, кого очистило это высшее истинное Сознание, крепко утвердившееся внутри них, укореняются на пути абсолютного (*anuttara*) и нескованны практикой». Для таких великих йогин, все, что проявляется, как внутренне, так и внешне, сразу же самоосвобождается, поглощаясь огнем сознания Бхайравы.

Теперь хотелось бы отметить следующий момент. Путь «не-метода» характеризуется тем, что йогин постоянно во всех ситуациях и во всех состояниях —

23 Mark S.G.Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

бодрствования, сна со сновидениями и глубоким сном — пребывает в ясном осознании своей истинной Самости. Именно благодаря этому все, что ни проявилось бы для него, сразу же самоосвобождается, и ему нет нужды в каких-либо ограничениях, накладываемых теми или иными видами духовных практик. Имеет ли место постоянное пребывание в осознании своей истинной Самости или же нет — это важнейший критерий, по которому йогин может судить о том, утвердился ли он на пути *анупайи*. В том случае, если в тех или иных ситуациях и состояниях происходит отвлечение, — это верный признак того, что требуется использование искусных методов, формирующих состояния сознания, при которых возникает та или иная степень осознания Самости. Естественно, если йогин действительно пережил полное отождествление с Абсолютным Сознанием, то он никогда уже не отвлечется от осознания своей Самости. Но если ситуация такова, что по тем или иным причинам нет полной уверенности в том, какова истинная природа имевшегося опыта погружений в Абсолютное, то рассмотренный выше критерий может быть весьма полезен для оценки своего уровня продвижения по пути.

Согласно Трике, «не-метод» — это путь блаженства, *анандопайя* (*ānandopāya*), так как в момент узнавания своей Самости силы воли (*иччха-шакти*), знания (*джняна-шакти*) и действия (*крийя-шакти*) приходят в равновесие, поглощаясь блаженством *ананда-шакти* (*ānanda-śakti*). Также, согласно Абхинавагупте, именно благодаря *ананда-шакти* в каждом моменте опыта узнается проявление Абсолютного (*anuttara*), так как

посредством силы блаженства Абсолютное непосредственно присутствует здесь и сейчас: «Подобным образом, даже высшее знание, лишенное всех методов, покоится в силе блаженства (*ānanda-śakti*), считающейся [присутствием] Абсолютного (*anuttara*) здесь [в каждом мгновении опыта]»²⁴.

ШАМБХАВОПАЙЯ

Путь *анупайи* осуществляется в сфере абсолютной реальности, характеризуемой единством и равновесием сил воли, знания и действия, а также отсутствием различенности и выделенности триады Шива-Шакти-Нара, где Шива соотносится с субъектом и единством, Шакти — со знанием/познанием и единством во множестве, а Нара — с познаваемым и множеством. В том случае, если йогин оказывается не способен укорениться в *анупайе*, ему придется использовать те или иные методы для реализации своей высшей духовной цели. Это означает, что он будет пребывать в сфере, где произошло выделение триады Шива-Шакти-Нара, то есть возникло различие между познающим, познанием и познаваемым, а также, соответственно, между волей, знанием и действием. Именно в этой области бытия реализуются такие духовные пути, как *шамбхавопайя*, *шактопайя* и *анавопайя*. Абхинавагупта в *Тантралоке* пишет, что методы *шамбхавопайи* основываются на единстве (*abheda-upāyam*),

24 Тантралока 1.241. Цит. Mark S.G.Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

шактопайи — на единстве во множестве (*bheda-abheda-ātma-urāyam*), а анавопайи — на множестве и двойственности (*bheda-urāyam*)²⁵. При этом духовный путь устроен так, что поглощение, *самавеша* (*samāveśa*)²⁶, анавопайи ведет к поглощению шактопайи, а поглощение шактопайи — к поглощению шамбхавопайи. Таким образом, для тех практиков, которые используют те или иные средства для достижения освобождения, имеется необходимость в достижении стадии шамбхавопайи, чтобы, опираясь на состояние нирвикальпы (*nirvikalpa*), узнать свою истинную Самость в сфере анупайи.

Путь шамбхавопайи пролегает в сфере за пределами ментального конструирования. Относительно состояния адепта шамбхавопайи Абхинавагупта в *Тантралоке* пишет, что тот, кто реализовал возвышение и установление сознания в сфере, отделенной от ментального конструирования, авикальпы (*avikalpa*), становится Шивой, независимо от того, каким способом было осуществлено вхождение в это состояние²⁷. То есть в триаде «познающий-познание-познаваемое» такой йогин пребывает в позиции познающего.

Но что собой представляет это лишенное мыслей состояние? Абхинавагупта пишет:

25 Тантралока, 1.229. Пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>

26 Здесь идет речь о поглощении индивидуального в универсальном, божественном.

27 Тантралока, 1.210. Пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>

«Когда Сердце [сознания] чисто (*nirmale hṛdaye*) и [свободно от мыслетформ], оно становится обителью света, который освещает сияющую первозданную равнину (*prāgrabhūmi*) вместе со всеми категориями существования. Тогда [йогин] через него осознает свое тождество Шиве, который есть чистое Сознание»²⁸.

Здесь идет речь об осознании первичного истока восприятия (*prathamālocana*), то есть об осознании того света сознания, который пронизывает «до-когнитивный» волевой импульс. Согласно Трике, *иччха-шакти* предшествует *джняна-шакти* и *крийя-шакти*. То есть именно воля является причиной и лежит в основании света познания и освещаемых им объектных проявлений. *Шамбхавопайя* — это путь осознанного пребывания в том потоке воли, который лежит в основании манифестации. Это означает, что рассматриваемое здесь состояние без мыслей (*нирвикальна*) в данном контексте не является просто безмыслием, которое свойственно и обычным людям в определенные моменты их жизни. Пребывание просто без мыслей — это как бы «эхо» *нирвикальны*, тот фон, который возникает благодаря ее скрытому присутствию. Состояние *шамбхавопайи* — это состояние великой силы потенциальности манифестации, и оно наполнено Шакти, ибо Шива без Шакти — это просто труп. И это состояние наполнено бесчисленными потенциями проявления,

28 Тантралока 1.211. Цит. по Mark S.G.Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

ядро которых представлено 50-ю силами, выражаемых 50-ю буквами санскритского алфавита. Согласно Абхинавагупте, путь *шамбховапайи* — это, по сути, путь недискурсивного рефлексивного осознания пятидесяти фонем санскритского алфавита, которые являются содержательным аспектом Божественной Воли. Абхинавагупта в *Паратримшике* пишет: «Таким образом, сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*) в форме Воли, покоясь в своем собственном блаженстве (*ānanda*), обозначается как великая, трансцендентальная эманация (*mahāsrṣṭi*)²⁹». Эта великая эманация представляет собой собрание всех фонем санскритского алфавита, каковое в своей полноте называется *шабдараши* (*śabdarāśi*), или *шабдарашибхайрава* (*śabdarāśibhairava*)³⁰. Каждая из букв санскритского алфавита в своем истинном архетипическом смысле представляет собой отдельное фонематическое рефлексивное осознание,

29 Джайдева Сингх поясняет: «Есть тройная манифестация, *сришти* (*srṣṭi*): (1) Та, которая является лишь трансцендентальной эманацией на уровне высшей Речи, *паравак* (*paravak*), есть *махасришти* (*mahā-srṣṭi*). Она не дифференцирована. (2) Когда она отражается в *парапара-шакти* (*parāparā-śakti*), т.е. на уровне *пашьянти* (*paśyantī*) и *мадхьямы* (*madhyamā*), то узнается как *парапарасришти* (*parāparā-srṣṭi*). (3) Когда же оно полностью дифференцируется в *апара-шакти* (*aparā-śakti*), на уровне *вайкхару* (*vaikhari*), то узнаётся как *апарасришти* (*aparā-srṣṭi*)». Абхинавагупта, *Паратримшикавиварана*. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

30 Один из аспектов смысла Бхайравы заключается в том, что это Шива в поглощающем отношении к манифестации, т.е. когда Он как бы поглощает, проглатывает Вселенную. И все, что от нее остается — это чисто субъективная причинная составляющая, выражающаяся как совокупность фонем санскритского алфавита.

варна-парамаршу (*varṇa-parāmarśa*), проявляющееся как определенная порождающая сила выражающего свое воление субъекта, вачака (*vācaka*). Но великая эманация, невзирая на свое многообразное содержание, характеризуется единством и недвойственностью, относясь к сфере высшей Речи, паравак (*parāvāk*). Это связано с тем, что все пятьдесят фонематических осознаний (*varṇa-parāmarśa*) содержатся в едином акте рефлексивного осознания, амарше (*āmarśa*) Шивы как божественного субъекта³¹. На этом уровне отсутствует какая-либо объективность, и здесь высшая воля не имеет объекта, на который она была бы направлена.

Совокупность пятидесяти фонем может быть представлена посредством фонем «а» и «ha», которые, соединенные посредством *винду* (*vinḍu*) «ṁ», образуют АХАМ (*aḥam*), символизирующее высшее «Я», Самость. В контексте обсуждения *шамбхавопайи* вопрос о природе АХАМ (*aḥam*) весьма важен, поэтому рассмотрим его несколько подробнее.

Кшемараджа в комментариях к *Шива-сутре* пишет:

«В этих *īṣṭmā*-буквах она (Шакти, или Я-сознание) показывает совершенную *amṛta*-букву „sa“, которая возникает как предпоследняя из всей манифестации букв, и затем в конце она показывает *прана-биджу* (*prāṇa-bīja* (т.е. букву „ha“)), чтобы продемонстрировать тот факт, что эта Вселенная, состоящая из слов (*vācaka*) и их объектов (*vācya*)

31 См. Andre Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. State University of New York, 1990.

и из формы экспансии шести путей (*ṣaḍadhvā*), приходит к своему завершению в букве *ha* (*anāhata-maya*) посредством *ануттара-шакти* (*anuttara śakti*) (т.е. буквы „а“).

«На» — это низшая форма (*apara*) *висарга-шакти* (*visarga-śakti*). В своей тонкой форме она представляет собой постоянно звучащий звук внутри каждой части манифестации, причем природа этого звука такова, что он звучит естественно, спонтанно, без каких-либо усилий с чьей-либо стороны. Он назван *анахатамайей* (*anāhatamaya*), т.е. безударный, или не нуждающийся в органах произнесения. Этот звук всеохватывающий и всепронизывающий, т.е. он охватывает всю манифестацию и пронизывает все составляющие ее компоненты. Также «*ha*» рассматривается как *прана-биджа*, и в этом смысле она является источником всех *пран*. На грубом уровне мы воспринимаем внутри себя «*ha*» как дыхание, и при созерцании последнего начинает осознаваться та тонкая сила, которая лежит в основании природы нашего дыхания. Так, когда мы вдыхаем, то произносим «*ha*»³². «На» как жизненное дыхание привносит во все сущее жизнь, *пранану* (*prāṇana*), т.е. оживляет манифестацию.

Важно обратить внимание на то, что, согласно Кшемарадже, «Вселенная, состоящая из слов (*vāca*)

32 Кшемараджа в комментариях к *Шива-сутрам*, цитируя один из афоризмов *Виджнянабхайравы*, пишет: «Дыхание выдохнуто со звуком „sa“ и затем вдыхается со звуком „ha“. Таким образом, ограниченная личность (*джива*) всегда начитывает эту мантру ХАМСА (*hamṣa*)».

и их объектов (*vācya*) и из формы экспансии шести путей (*ṣaḍadhvā*), приходит к своему завершению в букве „*ha*“. То есть сила „*ha*“ охватывает как субъективную (*vācaka*), так и объективную (*vācya*) компоненты реальности. А так как здесь также упоминаются шесть путей, то это значит, что под субъективной компонентой тут понимаются все аспекты „*шабда*“, от букв (*varṇa*) до слов и предложений (*pada*), а под объективной — вся манифестация от тонких сил *калаа* до миров, населенных существами (*bhuvana*)». Далее Кшемараджа говорит о том, что это завершение манифестации в букве «*ha*» происходит благодаря *ануттара-шакти* (т.е. буквы «*a*»). Действительно, именно *ануттара-шакти* есть одновременно и то первичное недвижимое движение высшей свободной воли, которое лежит в истоке манифестации, и тот безначальный покой, в котором завершается манифестация. И «*a*» также есть единство, символ Шивы, и в этом смысле оно есть субстрат единства манифестации. В мантре АХАМ буква «*a*» символизирует Шиву и единство, а «*ha*» — Шакти и единство во множестве. Для того, чтобы было можно реализовать единство во множестве, изначально требуется наличие единства, и в этом смысле «*a*» есть то, на основе чего и благодаря чему функционирует «*ha*». Но, как не раз утверждал Абхинавагупта, отдельное ограниченное существо связаться с Шивой может лишь посредством Шакти, которая характеризуется как единством, так и множеством. По этой причине именно в «*ha*» завершается фонематическая манифестация, так как через «*ha*» единое («*a*») проявляется во многом и для многого, объединяя, оживляя и одухотворяя его.

Далее Кшемараджа продолжает: «Следовательно, сущность высшей силы великой мантры в форме Высшего Я-сознания, АХАМ-вимарша (*aham-vimarśa*), состоит в показе посредством значения *прагьяхары* (*pratyāhāra*), что Вселенная лежит в чреве, лоне букв „а“ и „ha“ (*aham*), которые символизируют *ануттару* и *анахату*, т.е. Шиву и Шакти»³³.

Слово *прагьяхара* здесь используется в техническом смысле санскритской грамматики. Оно означает «постижение, охват нескольких различных букв, аффиксов в один слог, слово, осуществляемое посредством комбинирования первой буквы сутры с последней указывающей буквой»³⁴. *Прагьяхара* первой буквы «а» и последней «ha» образует «aha», который означает «*aham*», т.е. «Я», или Самость. Таким образом, «aha» включает в себя все буквы санскритского алфавита, то есть все то многообразие букв, которое, как мы помним, содержится в великой эманации, *махасришти* (*mahāśṛṣṭi*). Но выше уже отмечалось, что сама буква «ha» указывает на то, что в «*aham*» в виде 50 букв входит не только великая эманация, в которой все буквы охвачены единым актом осознания, но и их объективные проявления (*вачья*), в сфере которых уже явно проявляется дифференциация. И поэтому для утверждения единства Я-сознания, выражаемого посредством «*aham*», в это слово над буквой «ha» до-

33 *Śiva Sūtras, The Yoga of Supreme Identity, Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Translated into English with Introduction, Notes, Running exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh. Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.*

34 Там же.

бавляется точка — *винду* (*vinḍu*). Это символизирует то состояние сознания, в котором вся манифестация, вся Вселенная во всем ее многообразии собрана в одну точку, в которой субъект и объект нераздельны. Таким образом, точка, или *винду*, над «*ha*» соединяет «*a*» и «*ha*» в единство и показывает, что вся манифестация, хотя и проявляется как развертывающаяся и дифференцированная, в действительности покоится в Шиве и не отлична от Него. Абхинавагупта в *Тантралоке*, раскрывая природу «*ahaṁ*», пишет: «Это, будучи эмиссией (*visargaḥ*) *шакти*, затем, проявляясь как *бинду* (*bindu*) Шивы, принимает в себя бесконечность Вселенной и тем самым восстанавливает условие Абсолюта (*anut-tara*). ...Синтетическое осознание Вездесущности и Всеохватности в недвойственности Шивы и Шакти, т. е. „*a*“ и „*ha*“, известно в силу его полноты как Я (*ahaṁ*)³⁵». Там же Абхинавагупта поясняет, что «*ahaṁ*» представляет собой природу Бхайравы.

Итак, «*ahaṁ*» — это высшая, великая мантра (*paramahāmantra*), которая символизирует единство всеохватывающего рефлексивного осознания эманации, берущей исток в «*a*», развертывающейся посредством «*ha*» и покоящейся в свернутом, компактном единстве «*ṁ*», т.е. *винду*. Следует отметить, что слово «*vinḍu*» происходит из корня «*vid*», который означает «знать». Поэтому «*vinḍu*» — это тот, кто знает, «знающий». Абхинавагупта пишет: «Тот, который является неделимым светом и который в ходе всех дифференциаций

35 Andre Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. State University of New York, 1990.

не меняется, остается неаффицированным и не отступает от своего присущего единства, тот является *винду*»³⁶.

Винду — это тот познающий, в единстве рефлексивного осознания которого объединены понимаемые в космогоническом смысле *вачаки* (*vāśaka*) и *вачыи* (*vāśya*), т.е. совокупность фонем великой эманации и их производных в форме слов, предложений и т.п., с одной стороны, и их объективные проявления — тонкие сущности *таттв* (*kalā*), сами *таттвы* и миры-бхуваны, с другой. Выше мы уже отмечали, что, согласно Абхинавагупте, путь шамбхавопайи неразрывно связан с рефлексивным осознанием 50-ти фонем санскритского алфавита, т.е. субъективного аспекта манифестации. Но, как мы видели, реализация «*aḥam*» предполагает также осознание и объективного аспекта манифестации. Так как это осознание осуществляется в состоянии *винду*, т.е. в том состоянии, в котором вся манифестация вновь успокаивается в Абсолютном (*anuttara*) в своей целостности и единстве, то, согласно Абхинавагупте, Вселенная здесь созерцается как проявляющаяся в сознании в форме отражения. Так, в *Тантрасаре* Абхинавагупта пишет: «Все это многообразие сущностей (*bhāva*) есть просто отражения в пустоте сознания, потому что они обладают характеристиками знаков отражения»³⁷. В *Тантралоке*, описывая

36 Śiva Sūtras, *The Yoga of Supreme Identity, Text of the Sūtras and the Commentary Vimarsinī of Kṣemarāja Translated into English with Introduction, Notes, Running exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.

37 *Tantrasāra of Abhinavagupta Translated from sanskrit with*

практика, реализовавшего *шамбхавопайю*, он поясняет: «Он воистину Повелитель Вселенной, для которого эта Вселенная — которая состоит из различных групп множества вещей — проявляется подобно отражению в Его сознании. Таким образом, Он единственный отмечен знаком, печатью *шамбхавопайи*, чье рефлексивное осознание (*parāmarśaḥ*) в самом себе наделено такими качествами, как состояние, лишённое мыслей (*avikalpa*), и постоянное восхождение (*sadā-udayaḥ*). Это рефлексивное осознание совершенной субъективности было уже исследовано. Мантры, мудры и т.п. здесь не имеют смысла. Тот, кто достигает этого поглощения *нирвикальпы* снова и снова, достигает состояния Бхайравы, чье другое имя — освобождение при жизни»³⁸.

Как мы помним, путь *шамбхавопайи* опирается на силу воли (*иччха-шакти*). В *Шива-сутре* в афоризме 1.13 сила воли реализовавшегося йогина рассматривается как богиня Кумари (*kumārī*). Кшемараджа, комментируя данный афоризм с позиции *шамбхавопайи*, пишет, что она названа Кумари, потому что нацелена на игру манифестации и поглощения Вселенной. В комментариях к *Спанда-карикам* Кшемараджа также указывает, что *иччха-шакти* по своей природе связана с такими процессами, как открытие и закрытие глаз Шивы, т.е. манифестацией и поглощением проявленной реальности. Абхинавагупта в *Тантралоке*, описывая состояние йогина на пути *Шамбху*, пишет: «Это

introduction and notes by H.N. Chakravarty. Rudra Press, 2012.

38 Тантралока, пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>

(*idam*) возникло из меня, отражено во мне и не отделено от меня. Это — триада средств пути Шамбху. Таким образом, тесное соединение манифестации, поддержания и растворения Вселенной, подобно бусинкам в четках, выполнено посредством методов *Шамбху*» (3-280-281). И далее он продолжает раскрывать данную тему:

«„Манифестируя Вселенную в пространстве сознания, *чит-акаше* (*cit-ākāśe*), в моей собственной Самости, Я — ее творец, Я — Вселенная“ — посредством такого осознания реализуют природу Бхайравы.

„Все проявленное творение, все шесть путей (*ṣaḍadhvan*) отражены во мне. Я являюсь тем деятелем, который поддерживает, сохраняет их“ — через подобное осознание достигается единство со Вселенной.

„Эта Вселенная расплавляется во мне, в неистовом пламени вечно активного сознания“ — тот, кто осознает подобным образом, погружается в покой.

„...Вся вселенная во всем ее многообразии возникает из меня, устанавливается во мне, и, когда она исчезает, здесь нет другого (т.е. она поглощается во мне)“. Поэтому он, достигнув четвертого состояния, *турьи* (*turīya*), сияет, неделимо воспринимая манифестацию, поддержание и растворение Вселенной». (3-283-287)³⁹

39 Там же.

Итак, мы видим, что путь *шамбхованайи* тесно связан с реализацией трех сил Шивы: манифестации, *сришти* (*śṛṣṭi*), поддержания, *стхити* (*sthiti*), и поглощения, *самхара* (*saṁhāra*).

Теперь хотелось бы остановиться на следующем важном моменте. Когда мы читаем описание состояние реализации пути *Шамбху*, то может возникнуть впечатление, что тот практик, кто обладает способностью идти этим путем, уже, по сути, есть Шива, Повелитель Вселенной. Но в действительности ситуация является несколько иной. Абхинавагупта пишет: «Состояние бытия, которое есть *авикальпа* (*avikalpa*) и относится к пути *Шамбху*, является также состоянием ограниченного существа. Это состояние не является полным в силу обусловленности, имеющейся в познающем. Но когда эта обусловленность растворяется, данное состояние разворачивается, расширяется (I, 215)». То есть путь *шамбхованайи* — это путь окончательного растворения обусловленного состояния, являющийся завершением двух других путей — *анавопайи* и *шактопайи*.

Абхинавагупта сопоставляет эти три пути с тремя видами силы эмиссии⁴⁰, *висарги-шакти* (*visarga-śakti*) (3.211-214). *Анавопайя*, соответствующая низшей силе эмиссии, предполагает помещение всего манифестированного в огонь пустоты (*śūnyatā-anale*), благодаря чему реализуется успокоение, умиротворение ума, *читта-вишранти* (*citta-viśrānti*). *Шактопайя*,

40 Сила эмиссии (*висарга-шакти*) имеет два аспекта: проявление и поглощение. Здесь речь идет главным образом о таком ее аспекте, как поглощение.

соответствующая высшей-невысшей силе эмиссии, предполагает обращение всех воспринятых проявлений (чувственных и ментальных) к своему базовому Сознанию, *Сва-самвиду* (*sva-saṁvid*), и этот процесс реализует просветленный ум, *читта-самбодха* (*citta-sambodha*). *Шамбхавопайя* связана с высшей эмиссией, и на этом уровне происходит растворение как самого ограниченного ума (*citta*), так и вообще любых видов ограничений. Поэтому высшая эмиссия в данном контексте именуется как «растворение ума», *читта-пра-лайя* (*citta-pralaya*). Таким образом, на путь *шамбхавопайи* вступает практик, уже обладающий просветленным умом (*читта*), т.е. тем умом, который уже находится в осознанном погружении в базовое сознание (*самвит*), чтобы окончательно растворить свой ограниченный ум и реализовать состояние *Шамбху*.

Наличие ограниченного ума (*читта*) связано с рассмотренной ранее объективной компонентой, *кинчит* (*kiñcit*), в состоянии ограниченного деятеля, которая является потенциальностью всей той двойственной объективности, из которой формируется как сам ограниченный ум, так и вся сфера воспринимаемых двойственно объективных проявлений. Поэтому растворение ограниченного ума осуществляется посредством растворения ограниченной объективности, присущей данной индивидуальности. Основу для этого процесса образует само состояние сознания, свободное от ментального конструирования, *авикальпа* (*avikalpa*). В комментариях к *Парамартхасаре* Йогараджа пишет, что подобно тому, как украшение, сделанное из золота, видится только как золото тем, кто желает лишь золо-

та безотносительно к специфическим характеристикам украшений, таким же образом вся эта Вселенная, полная многообразия, проявляется только как чистое бытие, *cam (sat)*, тем йогинам, которые преданы состоянию без мыслей (*avikalpa*) и отвергают любые ментальные «окраски» и оценки воспринимаемых объектов. Для таких йогингов все воспринимаемое характеризуется одним вкусом, *самарасьей (sāmarasya)*, и сущность этого вкуса в том, что природа существования сущего — это пребывание в состоянии осознания света Сознания, т.е. в высшей Шакти. Так, в комментариях к *Парамартхасаре* пишется, что остаток всей сферы познаваемого, т.е. Вселенная в форме чистого бытия (*cam*), покоится на Шакти, чья природа — сияние. Такого рода созерцание манифестации ведет к тому, что силы воли, познания и действия приходят в равновесие и сливаются в единстве блаженства *ананда-шакти*. В ходе данного процесса какая-либо объективность полностью растворяется. Это связано с тем, что триада сил, приведенная в равновесие и характеризующаяся единством, образует трезубец сил Шивы, *тришулабиджа (triśūlabīja)*, символизируемый буквой «*au*», в сфере которой нет даже следов какой-либо объективности. В комментариях к *Тантралоке* этот момент поясняется следующим образом: «Когда триада сил воли, знания и действия сияет в сущностном слиянии (*sāmarasya*) в силу действия, тогда не остается ничего познаваемого и ничего, на что эти энергии могли бы быть направлены, поскольку они взаимно уравнивают, компенсируют друг друга... Такая взаимная компенсация того, на что эти три силы могут

быть направлены, приводит к тому, что не может быть ничего обусловленного, «окрашенного» ими. Вот почему говорится, что Богиня действия, [символизируемая «аи»], безупречна (*nirāñjanā*)»⁴¹. Йогин, который полностью погружается в эту Шакти, достигает чистого и безупречного состояния совершенства, свободно от какой-либо объективности, каких-либо загрязнений, тем самым полностью реализуя поглощение *шамбхавопайи*.

Завершая обсуждение *шамбхавопайи*, хотелось бы остановиться на одном важном моменте. Как мы уже видели, на данном пути наш ограниченный ум (*читта*) не играет какой-либо существенной роли. Это означает, что применение здесь усилий, исходящих из нашего ограниченного «я» и связанных с эгоцентрической ориентацией сознания, не является уместным, так как станет препятствием для реализации состояния *Шамбху*. Но следует ли отсюда, что практик на пути *шамбхавопайи* должен занимать чисто пассивную позицию, просто пребывая в безмыслии и позволяя Шакти трансформировать его сознание? Для ответа на данный вопрос обратимся к *Шива-сутре*. В пятом афоризме первой главы обсуждается природа тех средств, посредством которых преодолеваются оковы, держащие нас в ограниченном состоянии, и этот афоризм звучит следующим образом: «*udyato bhairavaḥ*». Здесь Бхайрава — это то высшее состояние сознания, которое должен реализовать практик на пути Шамбху. Слово «*udyata*»

41 Цит. по Andre Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. State University of New York, 1990.

указывает на средство, которое позволяет достичь это состояние. Как пишет Джайдева Сингх, в контексте *шамбхавопайи* слово *удъяма* следует понимать не как напряженное усилие и т.п., а как «подъем, возвышение сознания». Кшемараджа в своих комментариях к данному афоризму поясняет, что *удъяма* — это возникновение высшей интуиции (*pratibhā*), представляющей собой внезапную вспышку базового сознания (*saṁvid*), состоящего из рефлексивного осознания, *вимарши* (*vimarśa*), и характеризующегося экспансией [в форме целой Вселенной]. Джайдева Сингх поясняет, что слово «*pratibhā*» здесь — это технический термин Трики, означающий *паравака* (*parāvāka*), т.е. абсолютную свободу творческой активности божественного сознания. Очевидно, что так понимаемая *удъяма* есть не что иное, как проявление милости (*ануграхи*) Шивы, которая не может быть вызвана какими-либо усилиями со стороны йогина. Но означает ли это, что йогин должен просто пассивно пребывать без мыслей в ожидании нисхождения Шакти? Насколько я могу судить, однозначного ответа на данный вопрос не имеется. Но, как мне представляется, позиция простого пассивного ожидания в состоянии без мыслей не является наилучшей стратегией на пути *Шамбху*. Имеется множество практик в рамках других традиций, в которых культивируются состояния, характеризующиеся отсутствием ментального конструирования. Но в контексте этих традиций такого рода практики не вели к реализации состояния Бхайравы. Так что же делать? Если усилия бесполезны, то что еще остается делать, кроме того, как пассивно ждать божественной

милости? Здесь уместно вспомнить, что Абхинавагупта полагал, что в основе как космологических процессов, так и духовного пути адептов Трики лежит диалог Шивы и Шакти. Шакти вопрошает, и Шива отвечает. И такими ответами Шивы являются как духовные учения, так и те парадигмы, по которым осуществляется путь манифестации Вселенной. Чтобы получить ответ Шивы, следует войти в состояние вопрошания Шакти, т.е. войти в состояние сознания никогда не прекращающейся игры Шивы и Шакти. Состояние вопрошания к Шиве находится за пределами обычных усилий ограниченного существа, так как вопрошает Шакти, а не Нара. Но это состояние также и не является чистой пассивностью. Основы и первичное понимание такого тонкого состояния диалога Шивы и Шакти формируются на пути *шактопайи*, к краткому рассмотрению которого мы сейчас перейдем.

ШАКТОПАЙЯ

Как мы видели, путь *шамбхавопайи* был связан с растворением ограниченного ума (*citta-pralaya*) посредством растворения объективности как таковой. Йогин пребывает в состоянии *нирвикальпы*, в котором вся вселенная видится как чистое бытие (*sat*), и непосредственно созерцает состояние *Шамбху*, поглощаясь в нем. Сияние, исходящее из этого Божественного состояния, растворяет все следы объективности. Таким образом, на пути *шамбхавопайи* в принципе нет объекта, или опоры, на которую наш ум (*читта*) мог бы опереться. Здесь мы имеем йогу без наличия

какой-либо опоры для ума, *нираламбаны* (*nirālabana*). То есть здесь ум йогина как бы отходит в сторону и не играет какую-либо существенную роль в практике. Что же касается *шактопайи*, то в ней *читта* является средством продвижения к реализации божественного Сознания. Но здесь, конечно, не идет речь об обычной *читте*, которая направлена на тот или иной объект и концентрируется на нем, созерцает его. В контексте *шактопайи* наш ум направлен на созерцание и постижение нашего истинного «Я», нашей Самости. Можно сказать, что *шактопайя* — это йога самопознания, в которой роль объектной опоры (*ālabana*) играет наша истинная субъективность, наше Я-сознание. Для того, чтобы познать свое истинное «Я» и реализовать просветленный, пробужденный ум, *читта-самбодху* (*citta-sambodha*), необходимо очистить свое мышление.

Выше уже отмечалось, что такое загрязнение, как *анава-мала*, благодаря которому мы осознаем себя как ограниченных, неполных и несовершенных индивидуумов, имеет свой интеллектуальный аспект — *бауддха-аджняну*. *Бауддха-аджняна* заключается в принятии не-самости за самость, то есть в отождествлении себя с телом, интеллектом, *праной* и т.п. Это интеллектуальное неведение выражается посредством так называемого нечистого мышления, *ашуддха-викальпы* (*aśuddha vikalpa*), в виде таких мыслей, как, например, «Я — толстый», «Я — бедный», «Я — домохозяин» и т.п. Нечистое мышление также проявляется как устойчивое внимание со стороны ума, направленное преимущественно на объектную сферу и носящее ярко выраженный двойственный характер. *Ашуддха-викальпа*

играет роль вуали, препятствия на пути познания своего истинного «Я». В *Тантрасаре* Абхинавагупта пишет: «Люди рассматривают себя ограниченными по причине *ашуддха-викальпы* (*aśuddha vikalpa*). Эти их ошибочные концепции относительно себя становятся причиной их ограниченного бытия в *самсаре*. Следовательно, когда возникает противоположный тип ментальных конструкций, то это рассеивает те *викальпы*, которые являются причиной существования в *самсаре*, и тем самым становится причиной возвышения существ, давая им возможность реализовать свою внутреннюю природу». Таким образом, на пути реализации пробужденного ума (*citta-sambodha*), ведущего к освобождению, необходимо осуществлять очищение концептуального сознания и культивирование чистого мышления, *шуддха-викальпы* (*śuddha vikalpa*). Но что собой представляет чистое мышление? Абхинавагупта разъясняет это в *Тантрасаре*, говоря, что оно подобно, например, таким умозаклучениям: «Высшая реальность является неограниченной по своей природе и состоит из неделимого единства Сознания. Она трансцендентна всем принципам ограниченной природы, которые уничтожаются в Шиве. Это обеспечивает стабильность всему и является жизненной силой Вселенной. Через это Вселенная пульсирует жизнью, и это есть „Я“ (*aḥam*). Следовательно, „Я“ одновременно и имманентно, и трансцендентно Вселенной».

Для того, чтобы реализовать пробужденный ум, необходимо осуществить очищение своего мышления, то есть осуществить переход от состояния, в котором преобладает нечистое мышление (*aśuddha vikalpa*), к со-

стоянию, в котором доминантой становится чистое мышление (*śuddha vikalpa*). Согласно Абхинавагупте, этот процесс имеет несколько стадий: 1) не ясная и не чистая *викальпа*; 2) *викальпа*, подходящая для того, чтобы стать чистой и ясной; 3) *викальпа*, становящаяся чистой и ясной; 4) чистая и ясная *викальпа*. И далее процесс очищения еще продолжается до тех пор, пока *викальпа* не становится очищенной и ясной в максимально возможной степени. После этого, укрепленное посредством отождествления с предельно очищенной *викальной*, сознание обретает форму, лишенную *викальп* (*avikalpa*). И далее Абхинавагупта пишет: «И в силу этой [причины] великолепии Бхайравы, чья собственная природа есть Сознание, становится манифестированным; это возникает в тех, кто размышляет, рефлексивирует (*vimṛśatām*) все больше и больше»⁴².

Таким образом, посредством очищения своего мышления йогини входят в высшую реальность. Но тут у оппонентов может возникнуть вопрос: «Если посредством очищения концептуального мышления можно достичь Шивы, то не означает ли это, что Шива обладает концептуальной природой?» Абхинавагупта отвечает: «Определенно, нет, потому что определенное знание просто выполняет свою цель, удаляя впечатления двойственности. Высшая реальность всеохватывающая и сама манифестирующаяся. Формы определенного мышления не могут ни поддержать, ни опровергнуть ее»⁴³.

42 Тантралока 4.2-7, пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/Тантралока>.

43 *Tantrasāra of Abhinavagupta. Translated from sanskrit with introduction and notes by H.N. Chakravarty. Rudra Press, 2012.*

Но если высшая реальность не обладает концептуальной природой, то каким образом посредством очищения концептуального мышления можно достичь состояния за пределами концепций? Абхинавагупта разъясняет, что не существует каких-либо средств, посредством которых можно было бы достигнуть Абсолютного. Что касается правильного мышления, то его ролью на пути является лишь устранение следов двойственности и ничего более. Именно склонность к двойственному видению мешает нам увидеть свет истины, и это двойственное видение опирается на нечистое мышление (*aśuddha vikalpa*). Очищение мышления ведет к тому, что опора двойственного видения разрушается, и в том случае, если благодаря высшей инициации, данной Гуру, была ослаблена власть *ана-ва-малы* в ее аспекте *пауруша-аджняны*, то, очистив свой ум, мы становимся способными увидеть свет абсолютного Сознания.

Но каким образом у практикующего происходит очищение концепций и формирование правильного мышления, *самтарки* (*sattarka*)? Правильное мышление может спонтанно возникнуть у личности, которой в сильной степени коснулась Шакти. Говорится, что такие йогины инициированы Богинями. Также правильное мышление возникает в результате изучения священных текстов, *агам* (*āgama*) и т.п. Роль учителя на этом этапе заключается в выборе для ученика тех священных текстов, которые ему следует изучать. Роль же самих текстов заключается в том, чтобы дать возникнуть надлежащему типу ментальных конструкций (*śuddha-vikalpa*), что способствует порождению серии

однородных мыслей, свободных от сомнений. Именно эта серия однородных определенных мыслей названа правильным мышлением (*sattarka*), и это правильное мышление названо медитацией, *бхаваной* (*bhāvanā*).

Абхинавагупта, описывая *шактопайю*, настойчиво подчеркивает, что именно правильное мышление (*sattarka*) является единственным прямым методом на пути к освобождению. Он пишет: «Однако, выше было уже объяснено, что ничего нельзя добавить или убрать в отношении высшей реальности. Даже впечатления двойственности не являются чем-то отличным от сознания. Это есть просто неведение своей собственной природы. Таким образом, было сказано, что двойственность устраняется посредством чистого определенного мышления (*śuddha-vikalpa*). Собственная природа, *свабхава* (*svabhāva*), высшей реальности самосветящаяся, и она принимает состояние неведения в силу собственной свободы. Затем постепенно, посредством оставления этого, она сначала становится направленной на расцвет, затем начинает расцветать, и окончательно она становится полностью расцветшей. Таким образом, посредством сияющей манифестации, следуя этому последовательному порядку, она манифестирует себя в своей полноте. Это сияние есть сама природа Повелителя, и в силу этого составные части йоги [Патанджали] не могут быть прямыми методами. Однако, размышление (*tarka*) здесь является очень важным, и лишь правильное размышление (*sattarka*) является прямым методом»⁴⁴.

44 Там же.

В контексте пути *шактопайи* важно понимать, что правильное мышление не сводится к чисто логическим интеллектуальным операциям нашего интеллекта. Логический анализ изучаемых текстов — это всего лишь начальная стадия правильного мышления. Действительным объектом рефлексии на данном пути является наша истинная Самость, и ее сияние можно ощутить лишь чисто интуитивно, инициировав рефлексивное осознание Самости. Поэтому на пути осуществления правильного мышления мы формируем такое рефлексивное осознание, при котором именно Самость как таковая становится объектом внимания и познания. На уровне *шактопайи* говорится о Самости как объекте познания по той причине, что здесь в процесс самопознания вовлечен наш ограниченный ум (*читта*). А его природа такова, что он все воспринимает с точки зрения субъект-объектной дихотомии. Даже когда мы направляем свое внимание в глубины собственной субъективности, в *читте* все равно возникает тонкое движение внимания, которое направлено в сторону истинного субъекта, но при этом пропитано утонченной, еле заметной двойственностью. Но тут возникает вопрос: как субъект может выступать в роли объекта? Как мы можем чистое сознание рассматривать как познаваемый объект? Как может высшее рефлексивное осознание Самости становиться объектом исследующего его рефлексивного осознания? Абхинавагупта не дает на этот вопрос, задаваемый оппонентами, прямого ответа. Вместо этого он указывает на то, что его оппоненты видят данную ситуацию двойственно. То, что по сути дела-

ет оппонент, так это разделяет рефлексивное осознание на две различные сущности — субъект и объект, причем делает это в соответствии с правилами обычного познания, для которого характерно наличие субъект-объектной двойственности. Но в сфере рефлексивного осознания, о котором идет речь в *шактопайе*, законы обычного познания не действуют. Это рефлексивное осознание полно само по себе, оно никогда не является объектом трансформации. К нему нечего прибавить и от него невозможно что-то отнять. Это сознание является само-содержащимся, оно никогда не уходит вовне от себя. Хотя сознание может казатьсядвигающимся вовне от себя, как, например, когда нам кажется, что мы всматриваемся в самих себя, в действительности ничего подобного не происходит. То, что нам представляется двойственным и относительным, и то, что выходит за пределы двойственности и относительности, в действительности являются как бы различными гранями абсолютного Сознания. Последнее выходит за пределы любых дихотомий: субъект-объект, единое-многое и т.п. В сфере манифестации Оно проявляется как трансцендентальное единство, пронизывающее все сущее как изнутри, так и снаружи. Наш ограниченный ум также является одним из аспектов этого абсолютного Сознания. И когда в абсолютном Сознании по отношению к некоему ограниченному существу манифестируется воля, направляющая его к освобождению от *самсары*, то в этом ограниченном уме начинается некое движение, которое мы ощущаем как внимание нашего ума к нашей чистой глубинной субъективности. Пока у нас есть

ограниченный ум и мы не пребываем в состоянии высшего поглощения, процессы, происходящие в глубинах нашего сознания, также отражаются и в двойственном движении нашего ума.

На пути *шамбхавопайи* йогин отождествляет себя с состоянием Бхайравы, универсальной сущностью, манифестирующей, поддерживающей и поглощающей всю Вселенную. Что же касается состояния практики *шактопайи*, то в *Шива-сутре* оно определяется в 1-м афоризме 2-й части как «*cittam mantrah*». Кшемараджа в своих комментариях поясняет, что здесь речь идет не о любом уме (*citta*), а о том, посредством которого происходит рефлексивное осознание высшей реальности. Именно такой ум, достигший высокой стадии очищения, и в котором может практически без искажений отразиться высшее «Я», становится *мантрой* (*mantra*). Но при этом речь все еще идет об уме индивидуального существа, который направлен на рефлекссию сферы универсального сознания. И этот ум (*citta*) по своей природе является материальным инструментом сознания, представляя собой продукт эволюции первоматерии, *пракрити* (*prakṛti*). Данный тонкий момент следует учитывать при анализе смысла данного афоризма. *Мантра* по самой своей природе является субъективным, обозначающим началом (*vāśaka*), в то время как *читта* — объективной, обозначаемой сущностью (*vāśya*). Поэтому *читта* не может стать *мантрой*, так как объект не может стать субъектом. *Мантрой* становится сознание существа, которое в качестве своего инструмента познания использовало *читту*. Сама же *читта* в этом случае становится со-

вершенно адекватным выражением смысла *мантры*, то есть идеальным *вачья*. То, что принято обычно понимать под *мантрами*, такими, например, как САУХ (*sauḥ*), — совокупность букв, правила произношения, описываемый в комментариях смысл и т.п., в действительности не является теми *мантрами*, о которых идет речь в данном афоризме и которые понимаются как субъекты, или *вачаки*. Все это, скорее, представляет собой аспект реализовавшей рефлексии высшей реальности читты, в которой выразилась потенциальность мантры, *мантравирья* (*mantravīrya*). Таким образом, состояние практика, реализовавшего *шактопайю*, обладает сложной структурой, характеризуемой наложением, суперпозицией различных уровней бытия. Вся совокупность ментальных построений, осмысленных им в ходе изучения текстов, практики *мантр*, осуществления ритуалов в стиле *шактопайи* и т.п., формирует такое состояние *читты*, которое является максимально адекватным выражением (*vācya*) Шакти, ведущей его к Шиве. Такая *читта* правильным образом фокусирует внимание его сознания, устремленного за пределы ограниченной реальности к интуитивно понимаемому неконцептуальному смыслу. И одновременно с этим вспыхивает огонь недвойственного сознания, озаряющий природу йогина. Но пока йогин находится еще на уровне *шактопайи*, ему требуется опора на *читту*, чтобы пребывать в осознании света *нирвикальпы*. То есть йогин одновременно переживает пульсацию универсальной *спанды* (*spanda*), в сфере *нирвикальпы*, и движение специфической *спанды* в сфере его *читты*. Такова парадоксальная природа

шактопайи, которая характеризуется одновременно и единством, и множеством.

Что касается процесса очищения мышления, то для реализации этой цели могут использоваться различные методы. Один из них — изучение священных текстов и созерцание их неконцептуального смысла — был уже упомянут выше. Относительно же других методов Абхинавагупта пишет:

«Это правильное мышление есть чистое познание (*śuddha-vikalpa*), которым очищаются через такие различные методы, как жертвоприношение, *яга* (*yāga*), подношение пищи в огонь, *хома* (*homa*), повторение мантры, *джана* (*japa*), религиозные обряды, *врама* (*vrata*), йога (*yoga*) и т.п. *Яга* есть подношение всех сущностей Повелителю с целью достижения устойчивого убеждения в форме определенного знания: „Все сущности являются твердо установленными в Повелителе и нет ничего отличного от Него“. Для тех, кто спонтанно наслаждается проникновением в сознание, легко сделать это подношение (*yāga*) Повелителю, потому что это приятное для сердца. С этим намерением в уме такие подношения, как цветы, сандал и прочее, являются предписанными, чтобы быть предложенными внешне. Подношения в священный огонь (*homa*) — это растворение всех сущностей в огне сознания Повелителя, который наслаждается поглощением всего и делает их остающимися лишь как пламя огня. *Хома* осуществляется с целью достижения

этого устойчивого определенного убеждения: „Все сущности сделаны из света“. Повторение *мантр*, или *джапа* (*japa*), осуществляется с целью оживления (увеличения многообразия и т.п.) рефлексивных когний, но без зависимости от того, что существует как познаваемое внешне или внутренне и проявляется как отличное от высшей реальности. Этот вид рефлексивного познания высшей реальности, который не отличен от собственной самости, назван *джапой*. Религиозный ритуал, *врама* (*vrata*) — это восприятие с устойчивым убеждением, что тело, горшок и т.п. по своей сущности тождественны с Повелителем. Это осуществляется с целью достижения высшей Самости сознания Повелителя, что не должно быть достигнуто какими-либо другими средствами... *Йога* (*yoga*), которая является частным видом определенного знания (*vikalpa*) и чья природа есть унификация со своей собственной внутренней природой, существует с целью твердого установления в том всегда сияющем свете⁴⁵.

На первый взгляд, перечисленные выше методы весьма похожи на различного рода внешние практики, ориентированные на объектную сферу. Но в действительности все те действия в сфере объектно-ориентированного сознания, которые используются в таких методах, как *яга*, *хома* и т.д., являются символами внутренней

45 Там же.

созерцательной активности, направленной на формирование *шуддха-викальпы*. Приведенные Абхинавагуптой пояснения ясно подчеркивают данный момент. Конечно, практик *шактопайи* при желании может также практиковать и внешний аспект этих методов, но если при этом в своем уме он будет также реализовывать и внутренний аспект того или иного метода, то это все равно будет *шактопайя*.

Также хотелось бы упомянуть один достаточно важный метод, выражающий саму суть *шактопайи*. Лакшмана Джуга называет центрированием, то есть созерцательным схватыванием срединного состояния, *мадхьей* (*madhya*). Суть этого метода в том, что йогин должен созерцать промежуточное, срединное состояние между двумя мыслями, двумя состояниями сознания (т.е., например, бодрствованием и сном) и т.п. Обычно наш ум захвачен уже проявившимися сущностями, например, мыслями. Когда мы захвачены той или иной мыслью, то наше сознание автоматически направлено изнутри наружу и ему очень сложно увидеть ту сияющую вибрацию Шакти, которая представляет собой внутреннюю природу потока мышления. И лишь в те промежуточные моменты, когда одна мысль сменяется другой, проявляется пустой промежуток. Но в действительности он лишь кажется пустым, так как этот промежуток пуст от объектной двойственности, но при этом наполнен сияющей не двойственной вибрацией Шакти. Когда йогин обнаруживает этот промежуток и созерцает его, пульсация энергии (*спанда*) может раскрыться его сознанию, показать себя ему. Сам промежуток между мыслями пуст

от *викальп*, но, чтобы различить его, йогину необходимо созерцающее осознание сопровождать различающей мудростью, которая распознает как мысли, так и промежуток между ними. Поэтому ограниченный ум (*читта*) в своем очень тонком аспекте участвует в реализации данного метода. Следовательно, речь здесь идет именно о *шактопайе*, а не о *шамбхавопайе*.

АНАВОПАЙЯ

Путь *анавопайи* (*āṇavopāya*) ориентирован на практиков, состояние сознания которых ясно характеризует первый афоризм третьей части *Шива-сутры*: «*Ātmā cittam*», что можно перевести следующим образом: «самость (*ātmā*) — [это] *читта* (*citta*)». То есть здесь речь идет о существах, которые полностью находятся во власти *бауддха-аджняны*, принимая за самость то, что в действительности самостью не является. А именно: они принимают за свою самость ограниченный ум (*citta*) и характеризуются объектно-ориентированным, экстраверторным сознанием. Также следует отметить, что здесь под *читтой* понимается совокупность интеллекта (*buddhi*), эго (*ahaṅkāra*) и ума (*manas*), вовлеченных в схватывание, установление, присвоение и т.п. по отношению к объектам чувств. И именно для существ, находящихся в такого рода состояниях сознания, наиболее уместными являются практики уровня *анавопайи*, опирающиеся на силу действия, *крийя-шакти*. Важно отметить, что многие практики данного уровня естественным образом переходят к поглощению *шактопайи*, и, далее, к поглощению *шамбхавопайи*.

Например, такая практика, как *чакрода* (*cakroda*), которую мы кратко опишем ниже, способна провести йоги́на через все стадии (от *анавопайи* до *шамбхавопайи*) к состоянию окончательной реализации. В этом смысле деление на уровни несколько условно; оно, скорее, подчеркивает то состояние и те методы, с которых начинает свой путь йогин. К *анавопайе* обычно относят такие методы, как *дхьяна* (*dhyāna*), *уччара* (*uccāra*), *варна* (*varṇa*), *карана* (*karaṇa*) и *стханакаल्पана* (*sthānakalpanā*).

Дхьяна — это созерцательная медитация, в которой в сильной степени задействован интеллект (*буддхи*). Пример такого рода практики приведен в 4-м афоризме третьей части *Шива-сутр*: «Растворение различных частей, или *таттв*, в теле (грубом, тонком и причинном) следует практиковать посредством *бхаваны* (*bhāvanā*⁴⁶), или творческого созерцания». Здесь созерцается, с применением тех или иных визуализаций, как элементы тела, начиная с земли, растворяются в своей причине, и так вплоть до того момента, когда, в силу растворения объективности, произойдет растворение и ориентированного на нее ума (*manas*). То есть данная практика растворения завершается в причинном теле, когда растворяется как *пра́на*, так и ум в своем тончайшем аспекте.

46 Джайдева Сингх определяет *бхавану* следующим образом: направление своего мышления определенным способом, воображение себя как представленного в том или ином определенном аспекте. (*Śiva Sūtras, The Yoga of Supreme Identity, Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Translated into English with Introduction, Notes, Running exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh. Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.*)

Как пишет Лакшмана Джу⁴⁷, слово *уччара* означает «дыхание», т.е. речь идет о практиках концентрации на дыхании. Одним из хорошо известных примеров данного типа практик является *чакродая*. В этой практике мы обнаруживаем и осознаем промежуточную точку между вдохом и выдохом. Ее созерцание ведет к успокоению и утончению дыхания, и далее — к его приостановке и вхождению жизненного воздуха в центральный канал. Дальнейшее продвижение связано с подъемом *кундалини* (*kuṇḍalinī*), характер которого бывает весьма различным в зависимости от особенностей йогоинов, практикующих *чакродаю*.

Варна — это практика, связанная с созерцанием звука, сопровождающего движение *праны*. Джайдева Сингх пишет, что слово *прана* обычно используется в двух смыслах: 1) общем и 2) частном. В общем смысле *прана* — это просто жизненная сила, *пранана* (*prāṇanā*), которая оживляет, одушевляет все сущее. В специфическом смысле рассматривается пять видов жизненного дыхания, связанных с различными функциями *прана-шакти* (*prāṇa-śākti*). Рассмотренный выше класс методов, относящихся к *уччаре*, связан именно с этими специфическими функциями, в частности, с вдохом и выдохом. Что же касается общего аспекта *праны*, то он проявляется как тонкое, незаметное, неартикулируемое звучание, которое известно как *варна*. Абхинавагупта в *Тантралоке* пишет, что имеется лишь одна *варна* в форме *нады* (*nāda*), в которой лежат все *варны*

47 Kashmir Shaivism. The Secret Supreme. Revealed by Swami Lakshmanjoo. Ishwar Ashram Trust, 2003.

(т.е. буквы), латентно в неделимой форме. Так как это неуничтожимо, то оно названо *анахата* (*anāhata*), т.е. ничем незатронутый, не порожденный соударениями, естественный, беспричинный, извечный.

Интенсивное осознание этого изначального звука жизненной силы, т.е. *нады* (*nāda*), названо *варна-йога*.

Карана — это класс методов, связанных с использованием тела, понимаемого в трех его аспектах: грубом, тонком и причинном. Здесь используются различные специфические *мудры* (*mudra*), т.е. взаимное расположение определенных частей тела тем или иным специфическим способом, и каждая из *мудр* связана со специфической для нее техникой созерцания. Посредством методов, относящихся к классу *караны*, происходит последовательный процесс поглощения двойственного в недвойственном. Так, на первом этапе происходит ассимиляция всего схватываемого, *грахьи* (*grāhya*), или объектов восприятия, в органах чувств (*grāhaka*). Далее происходит поглощение всего этого в недвойственном сознании, *чит* (*cit*). Затем происходит процесс полного установления йогина в этом недвойственном сознании. Когда имеет место уже реализовавшееся полное установление в *чит*, то это известно как *саннивеша* (*sanniveśa*). На этой стадии нет даже следов объектов, понимаемых как нечто внешнее по отношению к субъекту.

Стханакальпана — это совокупность методов, где происходит концентрация на различных частных областях пространства. Первая разновидность такого рода методов связана с использованием дыхательного процесса. Лакшмана Джуга пишет, что, созерцая дыха-

тельный процесс, мы можем обнаруживать местопребывание дэвов (*deva*), локапал (*lokapāla*), утра, полдня, полуночи, тех путей, которыми движется солнце, и т.п. Все эти местопребывания присутствуют в дыхательном процессе, который разворачивается в пространстве и времени. Они обнаруживаются, когда в ходе созерцания делается акцент на пространственно-временной форме и динамике движения *праны*. Лакшамана Джустханакальпану, связанную с дыханием, относит к ее высшей разновидности. Второй и более низкой формой является концентрация на различных местах тела: на межбровье, ямке в горле и сердце.

Также, как пишет Джайдева Сингх, можно выделить еще и третью разновидность методов, связанную с концентрацией на объектах, внешних по отношению к телу, например, на статуях божеств и т.п.

ИШВАРАПРАТЪЯБХИДЖНЯ
КАРИКА



КНИГА II

Действие

kriyādhikāraḥ

ГЛАВА 2.1

ПРИРОДА ДЕЙСТВИЯ

2.1.1

*ata eva yadapyuktaṁ kriyā naikasya sakramā
eketyādi pratikṣiptaṁ tadekasya samarthanāt*

Таким образом, высказанное ранее возражение — «относящееся к одному [субъекту] действие, которое одновременно характеризует-ся единственностью (единичностью) и последовательностью, не существует, и т.п.»⁴⁸ — повергнуто благодаря рассмотрению одного (единого) [сознания].

Как отмечалось ранее, буддисты подвергли критике представление о существовании деятеля, которому принадлежит действие и который может рассматриваться как его субъект (субстрат, носитель). Ведь действие, как полагали буддисты, не являлось длящейся сущностью. Телесное действие, например, в его

48 Это возражение выдвигалось буддистами в книге 1, кари-ке 2.9.

проявленном аспекте⁴⁹ фактически тождественно процессу изменения положения тела, то есть действие сводится к возникновению тела то в одном, то в другом месте пространства. То, что мы имеем в действительности — это дискретную последовательность мгновенных проявлений тела в различных смежных областях пространства. Ложная идея непрерывного движения, и, следовательно, ложная идея единого длящегося действия, «возникает вследствие непрерывного самовоспроизведения сменяющих друг друга состояний в непосредственно сопряженных точках пространства, как в случае с горящей травой⁵⁰». Но если любое телесное действие представляет собой просто череду совершенно отличных друг от друга мгновенных пространственных положений тела, то как можно говорить о том, что оно принадлежит некоему одному субъекту? Ведь субъект характеризуется единством и постоянством. Как же он может вступить в отношения с тем, что имеет совершенно отличную от него природу множественности и мгновенности бытия? Если такое возможно, то тогда все что угодно может находиться в любых взаимоотношениях с чем угодно, что противоречит опыту.

На это может быть дан следующий ответ. Действительно, если обратиться к воззрению ньяя-вайшешики,

49 Полагается, что собственно проявленному телесному действию предшествует ментальный импульс, или побуждение (*cetanā*).

50 Васубандху, Абхидхармакоша, Учение о карме. Пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование В.И. Рудого. Санкт-Петербург, 2000.

санкхьи, адвайта-веданты, согласно которым *атман* характеризуется единством и постоянством, то данная критика имеет реальные основания. Но в кашмирском шиваизме *атман* — это Сознание, *чайтанья* (*caitanya*)⁵¹, причем это Сознание есть единство Шивы и Шакти, *пракаши* и *вимарши*, единства и множества, покоя и движения. Природа такого Сознания уже не является чем-то совершенно отличным от способа бытия феноменального мира, характеризуемого пространственным порядком и временной последовательностью проявлений. Таким образом, высказанные выше возражения буддистов повергнуты. Причем, как будет показано ниже, Сознание не только является субъектом действия, характеризуемого последовательностью, но и выступает в роли истинной причины самой последовательности.

2.1.2

*sakramatvaṁ ca laukikyāḥ kriyāyāḥ kālaśaktiṭaḥ
ghaṭate na tu śāśvatyāḥ prābhavyāḥ syāt prabhoriva*

Условия [функционирования] мирского действия, характеризующиеся последовательностью, [проявляются] благодаря силе времени (kālaśaktiṭaḥ). Но это не может иметь место для постоянного божественного действия, так же как и для самого Божества.

51 Так, в *Шивасутре* сказано: *caitanyamātmā* (Сознание [есть] атман).

Выше уже отмечалось, что, согласно буддийским представлениям, телесное действие сводится к дискретной последовательности мгновенных проявлений тела в различных смежных областях пространства. Весьма схожих представлений придерживались также представители ньяя-вайшешики, которые характеризовали действие мгновенностью⁵² и определяли его как независимую причину соединений и разъединений с точками пространства⁵³. Они также полагали, что каждое действие присуще лишь одному субстрату-носителю, причем в роли носителя действия могут выступать лишь субстанции ограниченного размера (четыре *махабхуты* и *манас*).

Шиваиты вполне согласны с тем, что обычные (мирские) действия типа поднятия и опускания руки характеризуются последовательностью, но они не могут согласиться, что ограниченные субстанции действуют сами по себе, являясь первичными носителями силы действия. Согласно их представлениям, за все эти действия в действительности ответственна принадлежащая Божеству и неотделимая от него сила действия, которая благодаря своей тождественности с Шивой является неограниченной, постоянной и не-

52 Как отмечает В.Г. Лысенко, согласно вайшешикам, действие (движение) представляет собой последовательность моментов (кшан), в каждый из которых оно начинается и прекращается. (см. В.Г. Лысенко, *Философия природы в Индии: атомизм школы вайшешика*. «Наука», Москва, 1986.)

53 См. Прашастапада, пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. В.Г. Лысенко. М., Вост. лит., 2005.

подвластной времени. Но когда *майя* вызывает дифференциацию как между субъектами и объектами, так и между объектами, то действие ограниченной дифференцированной сущности начинает проявляться последовательно, и за это несет ответственность сила времени, *кала-шакти* (*kālaśakti*).

2.1.3

*kālaḥ sūryādisaṁcārastattatpuṣpādijanma vā
śiṭoṣṇe vātha tallakṣyaḥ krama eva sa tattvataḥ*

Время — это перемещение Солнца и т.п., или же рождение того или иного цветка и т.п., или [чередование] тепла и холода. Однако, в действительности время — это сама последовательность как таковая, характеризующаяся всем этим (движением Солнца и т.п.).

В обыденной жизни представление о времени неразрывно связывается с различными устойчивыми циклическими процессами типа смены дня и ночи, движения от зимы к лету и обратно и т.п. Бывают различные виды активности, одни из которых имеют фиксированные пределы, а другие — нет. Так, например, мы можем осуществлять такое действие, как чтение книги, когда захотим, и в той последовательности, которая связана с данным действием, нет определенности. Взаимное же движение Земли и Солнца, благодаря которому происходит смена дня и ночи, сезонов и т.п., характеризуется определенностью. И люди, опираясь

на те циклические процессы, которые характеризуются определенностью, могут приносить последнюю в те виды активности, которые сами по себе ею не обладают, тем самым измеряя их. Так, мы можем сказать: «Он читал книгу всю ночь напролет» или же, например: «В прошлом году Джон зимой ездил в Индию».

Может сложиться впечатление, что время состоит из различных действий, проявляемых последовательно, примеры которых были рассмотрены выше. Но в действительности время — это то, благодаря чему действие осуществляется последовательно. Более того, Утпаладева как в самом афоризме, так и в автокомментарии пишет, что в действительности время и есть сама последовательность, которую мы познаем через последовательный порядок проявления тех или иных действий. То есть когда те или иные сущности манифестируются дифференцированно в мире *майи*, в их последовательном порядке возникновения проявляется сила времени. Время есть то, благодаря чему происходит установление всех известных нам временных дифференциаций (раньше, позже, быстро, медленно и т.п.).

2.1.4

*kramo bhedāśrayo bhedo 'pyābhāśasadasattvataḥ
ābhāśasadasattve tu citrābhāśakṛtaḥ prabhoḥ*

Опорой последовательности является различие (дифференциация). Различие основывается на существовании и несуществовании

манифестаций. Последнее же имеет место благодаря Махешваре, сотворившим разнообразные проявления.

Последовательность опирается на дифференциацию (различие), так как она предполагает наличие многообразия отличных друг от друга элементов. Существование последних есть не что иное, как их проявление в сознании. То, что имеет место многообразие отличных друг от друга элементов, означает, что имеется множество различных соответствующих им единичных когнитивных актов сознания. Если бы эти элементы могли присутствовать в одном единственном когнитивном акте, то имело бы место не многообразие, а единство. Отсюда следует, что многообразие образуют лишь те элементы, которые не могут присутствовать в единичном когнитивном акте. Т.е. элемент А отличен от элемента Б в том случае, если присутствие элемента А в единичном когнитивном акте исключает присутствие в нем элемента Б. Таким образом, мы имеем: *«Различие основывается на существовании и несуществовании манифестаций»*, так как различными являются проявления, находящиеся в противоречии друг с другом, когда существование одного исключает существование другого.

Теперь следует остановиться на одном достаточно важном моменте: отличие или тождество тех или иных проявлений зависит от характера соответствующего им когнитивного акта. Так, например, когда мы мыслим синий цвет сам по себе (то есть сущность синего света) и ткань саму по себе (то есть идею ткани), то при

таких установках познания синий цвет и ткань отличны друг от друга. Но когда мы мыслим синюю ткань как нечто целое, то в рамках данной установки познания проявления, *абхасы* (*ābhāsa*), «синее» и «ткань» имеют место в одном единичном когнитивном акте и, следовательно, они уже не отличны друг от друга⁵⁴. Таким образом, взаимное существование и несуществование, различие и тождество проявлений устанавливается сознанием. В контексте же рассмотрения всей великой манифестации в целом под сознанием следует понимать сознание Махешвары.

2.1.5

*mūrtivaicitryato deśakramamābhāsayatyasau
kriyāvaicitryanirbhāsāt kālakramatapīśvaraḥ*

Он манифестирует многообразие своеобразных форм и, таким образом, иницирует проявление пространственной последовательности. Посредством манифестации многообразия действий Махешвара побуждает к проявлению временную последовательность.

Выделяются два основных вида порядка (последовательности): пространственный и временной. Про-

54 Здесь имеется существенное отличие от буддийской теории познания, согласно которой любые общие сущности (*саманья*) есть ментальная конструкция (*викальпа*), и в силу этого по самой своей природе всегда отличны друг от друга. Более подробно данный вопрос будет обсуждаться в 3-й главе.

странственный порядок связан с раздельным существованием манифестаций отличных друг от друга вещей, и благодаря ему эти различные проявления, будучи отделенными друг от друга, тем не менее являются соотнесенными посредством таких характеристик как «близкое» и «далекое», «на востоке» и «на западе» и т.п.

Временная последовательность относится к действию. Действие же по сути есть не что иное, как процесс трансформации одной и той же вещи. Так, Абхинавагупта в своих комментариях к данной карике пишет: «Но когда [в процессе поднятия и опускания руки] благодаря узнаванию возникает переживание „Это, по существу, та же самая рука“, и при отсутствии сущностных изменений в теле наблюдаются внешние (формальные) различия, тогда о том многообразии форм, которые не могут сосуществовать в том же теле в силу их противоречия друг другу, говорят как о действии»⁵⁵. Таким образом, временная последовательность связана с раздельным существованием различных манифестаций одной и той же вещи, соотнося моменты их бытия посредством таких характеристик как «прошлое», «настоящее» и «будущее».

Так как любые проявления — это проявления в сознании, то отсюда следует, что временная и пространственная последовательности являются лишь способами представления взаимоотношений манифестаций в сознании познающего субъекта. В связи с этим

55 Цит. из книги K.C.Pandey, *Doctrine of Divine Recognition*, volume 3. Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

возникает вопрос: каким должен быть познающий субъект, чтобы его познание определялось пространственно-временной формой? Утпаладева отвечает на него в следующих двух кариках:

2.1.6-7

*sarvatrābhāsabhedo 'pi bhavet kālakramākaraḥ
vicchin nabhāsaḥ śūnyādermātur bhātasya no sakṛt/
deśakramo 'pi bhāveṣu bhāti māturmitātmanah
svātmeva svātmanā pūrṇā bhāvā bhāntyamitasya tu//*

Повсюду (во всех вещах) многообразие манифестаций является источником временной последовательности для таких познающих субъектов, как пустота и т.д., чье сияние прерывно, но не для тех, чье сияние никогда не прерывается.

Пространственный порядок в вещах возникает для ограниченного познающего субъекта. Для неограниченного же познающего субъекта вещи возникают полные его собственной самости и подобные его собственной самости.

Как мы помним, временная и пространственная последовательности опираются на существование и несуществование манифестаций, то есть условием их наличия является невозможность сосуществования манифестаций в единичном когнитивном акте. В каждом когнитивном акте можно выделить три аспекта: познающий (субъективный аспект, сознание), процесс

познания и познаваемое (объективный аспект). Если бы в одном акте познания существовала бы более чем одна манифестация, то это означало бы следующую ситуацию: имеется одно сознание и несколько познаваемых объектов. То есть это означало бы, что сознание в момент познания не ограничивается одним объектом и способно освещать и осознавать множество объектов одновременно. Обратное означало бы, что сознание каждый раз ограничивается одним познаваемым объектом, фактически отождествляясь с ним.

Свет сознания — не иной чему бы то ни было. Для него нет преград. То, что свет сознания ограничен отдельным познаваемым, и означает, что сознание отождествило себя с ним, приняв его за иное своему свету, то есть за нечто неодушевленное, и, отождествив себя с этим неодушевленным, ограничило им себя.

Изначальное отождествление, являющееся базой всех последующих, — это отождествление себя с пустотой, *шуньей* (*śūnya*)⁵⁶, отсутствием объектов. Отождествив себя с *шуньей*, познающий субъект (*шунья-праматр*) автоматически становится иным по отношению к познаваемым объектам.

Отсутствие объектов предполагает отсутствие их проявления и исчезновения. Ведь то, чего вообще нет, не может ни возникать, ни исчезать. Когда нет

56 Здесь под *пустотой* понимается не бесконечная потенциальность проявлений, а именно отрицание таковых. Ограниченный познающий субъект не видит истинную природу своего причинного тела (*карана-шарира*). Пребывая в нем в глубоком сне без сновидений, все, что он познает — это просто факт своего бытия, и не более того.

возникновения и исчезновения, тогда нет и движения. Но с движением связана Шакти. Поэтому для того, кто отождествил себя с пустотой, как бы нет Шакти. Он не способен постигнуть процесс движения как таковой, то есть его истинную природу. Все, что он может — это пытаться схватывать и ограничивать его, как бы превращая в покой. Но движение не есть покой, и оно каждый раз вырывается из наложенных на него искусственных пределов. Поэтому такого рода ограниченный познающий субъект постигает движение как череду отделенных друг от друга вспышек света сознания, ограниченных пределами неодушевленной пустоты. Но так как процесс познания — это тоже движение, то и свой собственный свет ограниченный познающий постигает как прерывный, как череду следующих друг за другом вспышек.

Итак, можно сделать вывод, что познание проявляется в пространственно-временной форме для тех существ, кто, отождествив себя с неодушевленным (пустотой и т.д.)⁵⁷, стали ограниченными познающими и чье сияние прерывно. Те же, чье сияние никогда не прерывается и ничем не ограничено, пребывают за пределами пространства и времени.

Условием возникновения ограниченных познающих является наличие различия, отделенности между субъектом и объектом. Но кто ответственен за возникновение такого различия? Ответ на этот вопрос дается в следующем афоризме:

57 Более подробно различные классы субъектов будут обсуждаться в предпоследней главе.

2.1.8

*kiṃtu nirmāṇaśaktiḥ sāpyevamviduṣa īśituḥ
tathā vijñātrvijñeyabhedo yadavabhāsyate*

Однако, именно она — творческая сила знающего таким образом Божества — манифестирует различие между субъектом и объектом познания.

Итак, в данном афоризме утверждается, что за манифестацию различия между субъектом и объектом, ведущей к последовательности в осуществлении действия, несет ответственность творческая сила (*nirmāṇaśakti*) Повелителя. Абхинавагупта в комментариях пишет, что, согласно Трике, в основе действия лежит сама воля Повелителя, обладающая природой непрерываемого самоосознавания и характеризующаяся совершенной свободой и независимостью. Об этой воле можно сказать, что она сама есть причина, агент и действие. И именно эта воля есть то, что сохраняется неизменным в ходе последовательности осуществляющих ее действий.

Так, даже в случае ограниченных существ в основе их деятельности лежит воля. Например, такая деятельность, как приготовление пищи, есть осуществление внутреннего желания приготовить еду. Можно сказать, что само желание, выражаемое как рефлексивное осознание «Я приготавливаю пищу», манифестирует себя как последовательность действий по ее приготовлению. И это желание в форме соответству-

ющего рефлексивного осознания «Я приготавливаю пищу» остается неизменным в течении всего процесса приготовления, и в нем самом нет последовательности, хотя оно и манифестируется как определенная последовательность выполняемых телом действий.

Подобным же образом в случае Повелителя воля, выражаемая как «Пусть Я сияю», «Пусть Я манифестирую», «Пусть Я буду самосознающим», в действительности есть Я-сознание в его сущностной природе и в нем не имеется никакой последовательности. Даже в таком волении, которое выражено фразой «Пусть последовательность в форме различных субъектов и объектов сияет», нет последовательности. Но когда в случае ограниченного существа желание в виде «Пусть я приготовлю еду» принимает форму движения, ассоциированного с телом, то оно сияет как аффицированное последовательностью. Аналогично, воля Повелителя, ассоциированная с различными субъектами и объектами, проявляется как аффицированная последовательностью, подобно зеркалу, в котором отражается течение реки. Но у Повелителя есть воля к манифестации, а у зеркала — нет. Таким образом, сила действия Повелителя репрезентирована двумя способами: 1) как способность, потенция осуществлять деятельность, характеризующую последовательностью; 2) как способность быть аффицированной деятельностью, характеризующей последовательностью. Последнее означает, что субъекты и объекты, связанные с последовательностью, есть не что иное, как самоотражение Повелителя, то есть Его отражение в зеркале Шакти.

Кшемараджа в первом афоризме своего трактата *Пратьабхиджняхридаям* («*Pratyabhijñāhṛdayam*»⁵⁸) говорит о том, что в основе манифестации вселенной лежит высшая шакти (*citi*): «абсолютно свободная сила сознания есть причина эманации, сохранения и поглощения⁵⁹ вселенной» (*citiḥ svatantrā viśva-siddhi-hetuḥ*). То есть тот первичный импульс самоосознавания, который вызывает проявление Вселенной, одновременно заключает в себе также ее поддержание/сохранение и растворение/поглощение. Это первичное действие в самом себе не имеет последовательности, так как оно пронизано единством рефлексивного осознания, и первичная воля, отражаясь в самой себе как не-иная себе, наполнившись блаженством свершения, успокаивается в самой себе. Но в том своем аспекте, который разворачивается в виде множества субъектов и объектов, этот импульс первичной воли отражается в себе как последовательная развертка деятельности по осуществлению манифестации. В этом случае уместно говорить уже не о трех аспектах действия, а о пяти типах действия, совершаемых Повелителем и его Шакти: 1) эманация (*śṛṣṭi*); 2) поддержание/сохранение (*sthiti*); 3) сокрытие (*vilaya*); 4) поглощение (*saṁhāra*); 5) божественное благоволение, раскрытие

58 Перевод Джайдева Сингха, *Pratyabhijñāhṛdayam*. Motival Banarsidas Publishers, Delhi, 1998.

59 Джайдева Сингх в примечаниях к афоризму пишет, что слово *siddhi* здесь означает выполнение, исполнение, свершение, которое включает 1) *prakāśana*, или *śṛṣṭi* — эманацию; 2) *sthiti* — поддержание, сохранение; 3) *saṁhāra* — возвращение назад, поглощение.

(*anugraha*). Мы видим здесь два дополнительных вида действия — сокрытие (*vilaya*) и раскрытие (*anugraha*), — которые связаны, соответственно, с манифестацией ограниченных субъектов и их последующим выходом за пределы ограничений.

Тот аспект Шивы, который манифестирует себя в виде ограниченных субъектов, осуществляющих характеризующую последовательностью деятельность, и отделенных от них объектов, даже в условиях двойственности осуществляет те же самые пять видов действий. То есть Шива, по собственной воле ставший ограниченным существом, все равно продолжает осуществлять пять божественных действий, хотя и не знает этого. Так, Кшемараджа в 10-м афоризме *Пратьяххиджняхридаям* пишет: «Но даже в этих условиях (эмпирической самости) он (индивидуум) осуществляет пять действий, подобно Ему (Шиве)». В 11-м афоризме и в своих комментариях к нему он разъясняет природу этих пяти действий с точки зрения йогина:

Через последовательность функционирования богинь зрения и других функций восприятия происходит проявление сияния объектов, и это есть манифестация (*ābhāsana*), и она соответствует эманации (*śṛṣṭi*). В результате этого действия имеет место сияние проявленного объекта. Когда познающий субъект с открытыми немигающими глазами наслаждается этим объектом некоторое время, мы имеем наслаждение (*rakti*), а так как это переживание объекта поддерживается богинями сохранения, то это, по сути, действие сохранения (*sthiti*). Затем объект поглощается субъектом в акте недвойственной саморефлексии, превращаясь в чистое знание, и это действие, в силу его самосознющей природы, на-

зывается *вимаршана* (*vimarśana*). Другое его название — *чаматкара* (*camatkāra*), что означает восторг и блаженство изумления. Т.е. йогин, видя, что созерцаемое им познаваемое есть не что иное, как он сам, т.е. познающий, приходит в радостное изумление и наслаждается этим, полностью сливаясь с созерцаемым объектом. И это действие в силу того, что объект поглощается в субъекте, соответствует поглощению (*saṁhāra*).

Однако, если во время такого обратного поглощения переживания многообразия это (т.е. объект переживания) производит в уме различные *самсары* (отпечатки) сомнения (неопределенности) и т.п., тогда переживаемое приобретает состояние *самсары* в зародыше. Этот зародыш дает прораствание в последующие существования, что накладывает на переживание состояние сокрытия (*vilaya*).

С другой стороны, если это (т.е. удерживаемый внутри отпечаток (семя) *самсары* и что-либо еще, переживаемое в это время) сожжено, слившись с единством огня сознания посредством процесса *хатхапаки* (*haṭhapāka*⁶⁰) и метода *аламграсы* (*alaṁgrāsa*⁶¹),

60 *haṭhapāka* — это непостепенный путь приведения переживаемого объекта к единству с истинной сущностью переживающего субъекта.

61 *alaṁgrāsa* = *alam* + *grāsa*; *alam* (букв. «компетентный», «достаточный», «соответствующий» и т.п.) здесь означает полное совершенство, когда не дозволено остаться никаким отпечаткам *самсары* как отдельным от сознания; *grāsa* (букв. «глотание», «поглощение») здесь означает привнесение совершенства в себя. Важно отметить, что под полным совершенством здесь понимается не просто уничтожение семян *самсары*, что означало бы отделение от двойственности и неспособность к ее манифестации, а состояние полного осознания и господства над силами, формирующими *самсару*.

то посредством привнесения совершенства он (йогин) входит в состояние раскрытия (*ануграха*).

Следует заметить, что в ходе осуществления таких божественных действий, как *сришти* и *вилая*, манифестируется различие между субъектом и объектом. Но различие, формируемое *сришти*, отлично от различия, формируемого *вилаей*. Если в рамках первого субъект и объект различаются, но не отделены друг от друга⁶², то в рамках второго они не только различаются, но и разделены⁶³. И именно *вилая*, благодаря которой познающий субъект видит мир через завесу ментального конструирования (*викальпа*), отдает индивидуума во власть временной последовательности.

62 Здесь субъект одновременно видит как свое отличие от познаваемого объекта, так и свое единство с ним.

63 Здесь субъект видит объект как нечто полностью отличное и отделенное от себя.

ГЛАВА 2.2

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ЕДИНСТВА И МНОЖЕСТВА

2.2.1

*kriyāsaṃbandhasāmānyadravyadikkālabuddhayāḥ
satyāḥ sthairyopayogābhyāmekānekāśrayā matāḥ*

Идеи действия, отношения, общности, субстанции, пространства и времени, основывающиеся на единстве и множестве, рассматриваются как реально существующие в силу их постоянства (непрерывности) и практической эффективности.

В данной карике Утпаладева начинается обсуждение базовых идей, лежащих в основе постижения чувственно воспринимаемой реальности. К ним относятся идеи действия, крийи (*kriyā*), отношения, самбандхи (*saṃbandha*), общности, саманьи (*sāmānya*), субстанции, дравьи (*dravya*), пространства, дик (*dik*) и времени, калы (*kāla*). По самой своей природе эти идеи основываются одновременно как на единстве, так и на множестве. Так, например, действие, с одной стороны, характеризуется последовательностью положений в пространстве,

т.е. множеством, с другой стороны, единым субъектом (агентом), т.е. единством. Как писал Абхинавагупта, «действие есть не что иное, чем сияние вещи как тождества посреди многообразия изменений». Но, несмотря на свою парадоксальность, идея действия, а также и остальные идеи не являются ошибочными, подобно видению двух лун или принятию блестящей раковины за серебро. Это связано со следующими двумя факторами:

1. Эти идеи являются эффективными с практической точки зрения, так как способствуют достижению существами их целей в обыденной жизни;
2. Эти идеи характеризуются постоянством, то есть истинность познания посредством этих идей в настоящий момент не противоречит познаниям в последующие моменты времени. Так, когда мы видим движущегося Чайтру, то в дальнейшем не возникает познания, что он на самом деле не двигался, как это бывает в случае видения блеска серебра в кусочке раковины⁶⁴.

2.2.2

*tatraikamāntaram tattvaṁ tadevendriyavedyatām
saṁprāpyānekatām yāti deśakālasvabhāvataḥ*

64 Когда некто видит блеск серебра в кусочке раковины, то он может решить, что перед ним находится кусочек серебра. Но когда этот человек подойдет ближе и возьмет кусочек раковины, то он поймет, что прежнее познание было ошибочным, и скажет: «Это не серебро».

В том, что касается единства и множества действия⁶⁵, существует лишь одна единственная внутренняя реальность. Выступая в роли объекта чувственного восприятия, она становится многообразием, собственное бытие которого специфицируется местом, временем и формой.

Выше отмечалось, что по самой своей природе идеи действия, отношения и т.д. основываются одновременно как на единстве, так и на множестве. Но оппоненты могут задать вопрос: «Как одно может быть многим?» Утпаладева в автокомментариях отвечает, что сущностная реальность (*tattva*), неделимая по своей природе, становится одним и многим в силу проявления во внутренней и внешней сферах.

В своих комментариях к данному тексту Абхинавагупта задает оппонентам встречный вопрос: «Каким образом то, что действует как причина в одном месте (например, семя в плодородном поле), перестает быть таковой в другом месте (например, то же самое семя на другом неплодородном поле)?» То есть мы имеем следующую ситуацию. Одна и та же сущность — семя — в одной сфере проявления (на плодородном поле) действует как причина произрастания растения, а в другой сфере проявления (неплодородном поле)

65 Абхинавагупта выделяет три возможных значения *tatra* — «в действии и т.п.», «данная сущность действия и т.п.», «касательно единства и множества действия и т.п.». Я при переводе остановился на варианте «касательно единства и множества действия и т.п.».

уже не способно привести к произрастанию растения. Получается, что семя одновременно является и не является причиной произрастания растения. Но в данном случае парадокс разрешается тем, что семя выступает или не выступает в роли причины в зависимости от того, с какой сферой проявления (плодородным или же неплодородным полем) мы имеем дело.

Аналогичным образом можно ответить и на вопрос «Как одно может быть многим?» Абхинавагупта пишет:

«В случае единства во множестве действия не верно утверждать, что различие в сфере манифестаций (*ābhāsa*) не может вести к противоположности в их природе. То есть имеем следующее: Будучи несмешанным с другими манифестациями, это (Чайтра как *абхаса*) сияет как одно, и, соответственно, будучи совершенно независимым от других, оно есть внутреннее. Оно сияет всегда как таковое. (Это есть тот внутренний аспект вещи, в силу постоянства которого вещь узнается как та же самая, несмотря на все изменения). Оно также является внутренним, потому что познается посредством внутреннего восприятия, которое есть способность все знать как таковость. Оно названо *Таттва*, потому что его реальная природа никогда не изменяется. Оно также так названо, потому что это есть способность расширения (экспансии) себя, когда связано с другими манифестациями. И, следовательно, это схвачено как одно и то же самое.

Та же самая внутренняя реальность, в силу ее связи с местом („здесь“ и „там“), временем („сейчас“ и „потом“), формой (толстый и тонкий) и т.п., и, вследствие своего становления объектом внешнего восприятия, воспринимается как множество»⁶⁶.

Итак, можно выделить две сферы манифестации: внутренняя, постигаемая внутренним чувством, и внешняя, постигаемая чувственным восприятием. Действие, манифестируемое во внутренней сфере, характеризуется единством. Когда же оно манифестируется во внешней сфере, то воспринимается как множество в силу своей ассоциации с местом, временем и формой. Но здесь важно отметить, что наличие двух вышеуказанных сфер манифестации действия вовсе не означает, что действие происходит или лишь во внутренней, или лишь во внешней сферах. Мы имеем одно действие, которое «есть не что иное, как сияние вещи как тождества посреди многообразия изменений». Внутреннее измерение связано с аспектом тождества, единства, а внешнее — с многообразием изменений. Но тождество вещи сияет посреди многообразия изменений, то есть единство не отделено от множества, между ними имеется связь. Здесь мы снова видим проявления триады Шивы (единство), Шакти (единство в многообразии) и Нары (многообразие). За постижение единства ответственно внутреннее чувство, а за постижение

66 K.C.Pandey, *Doctrine of Divine Recognition*, volume 3. Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

многообразия — восприятие посредством внешних чувств. Но тогда возникает вопрос — каким образом постигается единство в многообразии? Утпаладева отвечает:

2.2.3

*taddvayālambanā etā mano 'nuyyavasāyi sat
karoti mātrvyāpāramayīḥ karmādikalpanāḥ*

Ум (manas), реально существующий и выполняющий функцию определения (anuyyavasāyi), формирует ментальные конструкции типа действия и т.п., основывающиеся на этих двух (т.е. единстве и множестве) и по сути являющиеся модусами функциональной активности познающего субъекта.

Итак, как мы видели выше, за постижение единства ответственно внутреннее чувство, а за постижение многообразия — восприятие посредством внешних чувств. Связь же внутреннего и внешнего осуществляется умом (*manas*), который посредством своей определяющей активности (*anuyyavasāya*) формирует ментальные конструируемые типа действия, отношения и т.п., реализующие синтез единства и множества. И эта синтетическая активность ума, как пишет в автокомментариях Утпаладева, есть не что иное, как активность познающего субъекта (*pramātrvyāpāra*).

Следует заметить, что тот аспект восприятия, который осуществляется посредством внешних чувств, —

это неопределенное восприятие. Согласно воззрению ньяя-вайшешика⁶⁷, в акте неопределенного восприятия происходит непосредственное постижение универсалий (*sāmānya*), но без связи с носителями, которым они присущи. Носители же познаются как неспецифицированное нечто, предстоящее перед познающим субъектом. То есть, например, при неопределенном восприятии синего горшка отдельно постигается универсалия синего цвета (то есть синий цвет как общее, присутствующее во всех вещах синего цвета), отдельно — универсалия «горшковость», но без ее связки с синим цветом и тем конкретным глиняным горшком, которым предстоит перед индивидуумом, отдельно — сам факт предстояния чего-то перед индивидуумом, и т.д. Фактически мы имеем множество изолированных друг от друга восприятий различных манифестаций (*абхаса*), в своей совокупности составляющих воспринимаемый объект. И на неопределенной стадии эти отдельные восприятия никак друг с другом не связаны. Таким образом, посредством внешних чувств происходит постижение многообразия.

Постигание же единства в многообразии осуществляется на стадии определенного восприятия, и за него ответственен ум (*манас*), являющийся посредником между внутренним и внешним, единым и многим. Как пишет Марк Дичковский, «*манас* выбирает и изолирует (отделяет) специфические восприятия от множества,

67 В кашмирском шиваизме воззрение по данному вопросу в целом похоже на таковое у ньяя-вайшешика, хотя и имеются некоторые весьма существенные различия. Более подробно это будет обсуждаться в следующей главе.

отраженного в интеллекте (*буддхи*). Эти восприятия затем посредством сравнения с подобными восприятиями, воспринятыми в прошлом, латентные следы которых хранятся в интеллекте, именуются в соответствии с превалирующей лингвистической конвенцией (*saṃketa*). Два восприятия — одно в прошлом, другое в настоящем — схватываются вместе посредством непрерывности осознания между этими двумя моментами, и так мы приходим к тому, чтобы признать (узнать), что эти два восприятия принадлежат к тому же самому классу, и *манас* способен сформировать дискурсивную репрезентацию (*викальпа*) воспринятого восприятия. *Манас*, таким образом, не только анализирует и отделяет индивидуальные восприятия одно от другого, но также синтезирует серию восприятий в единичное целое. Например, серию дискретных восприятий, происходящих в последовательные моменты, *манас* группирует вместе в идее действия или в идее отношения вообще. Основа этой определяющей активности (*anuvyavasāya*)⁶⁸ есть единство-в-многообразии (*bhedābheda*), и ее функция — структурированное упорядочение восприятий»⁶⁹.

68 Здесь описывается синтезирующая активность *манаса*, формирующая систему категорий, позволяющих осмысливать чувственный опыт. Как будет показано в следующем разделе, *манас* также выполняет функцию формирования (*anusamdhāna*) из множества *абхас* тех или иных единичных частных сущностей (*svalakṣaṇa*). К последним относится, например, конкретный кувшин, воспринятый в данном месте и в данное время.

69 Mark S.G.Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

Но тут возникает один вопрос. Когда говорится об определенном восприятии, то предполагается, что его объект тот же самый, что и на стадии неопределенного восприятия. Но ведь концептуализирующая деятельность *манаса* имеет место не во время прямого восприятия, но после, когда контакт с реальным объектом прекращен. Отсюда следует, что у определяющей активности (*anuvyavasāya*) *манаса* нет реального познаваемого объекта, и его деятельность по своей сути иллюзорна. Отвечая на данное возражение, Утпаладева пишет, что ментальные конструкции, формируемые *манасом*, являются «модусами функциональной активности познающего субъекта». Раскрывая данное положение, Абхинавагупта замечает, что концептуализирующая деятельность *манаса* была бы иллюзорной, «если бы она была бы независимой в своем функционировании, но это не так. Это работа субъекта. И субъект есть то же самое самосознание, которое было дано в предыдущем неопределенном восприятии, и его обладание впечатлениями предшествующего опыта состоит в сохранении им предшествующих переживаний даже во время определенной активности (определенного познания). Следовательно, как прошлое неопределенное восприятие освещает свой объект, характеристики которого самоограничены, так и *викальпа*, которое есть только действие субъекта, который един с прошлым восприятием, имеет тот же самый объект, что и предшествующее неопределенное восприятие».

* * *

2.2.4

*svātmaniṣṭhāviviktābhā bhāvā ekaṣramātari
anyonyānvaya-rūpaikyayujāḥ sambandhadhīpadam*

Вещи, пребывающие сами в себе (самозамкнутые) и проявленные отдельно друг от друга, связаны в некой форме единства, а именно во взаимной связи друг с другом внутри единства познающего субъекта. Такова основа идеи «отношение».

В качестве примера, поясняющего идею «отношение» (*sambandha*), Утпаладева в своих автокомментариях использует фразу «слуга короля». На внешнем плане как «слуга», так и «король» являются независимыми друг от друга и самоограниченными. Но на внутреннем плане они неразрывно связаны друг с другом: когда мы мыслим «короля», то автоматически мыслим и его подданных (слуг), а когда мыслим подданного, то автоматически мыслим и его господина (короля). Таким образом, идея «отношение» предполагает взаимодействие двух измерений — внутреннего и внешнего, субъективного и объективного. И именно во внутреннем измерении сущности, участвующие в отношении, находятся в неразрывной смысловой связи друг с другом, в то время как во внешнем воспринимаются как отдельные друг от друга. Таким образом, суть идеи «отношение» — это субъективное единство, единящее объективную раздельность.

2.2.5

*jātidravyāvabhāsānām bahirapyekarūpatām
vyaktyekadeśabhedaṁ cāpyālbante vikalpanāḥ*

*Ментальные конструкции проявлений [идей]
общего и субстанции основываются на внеш-
нем уровне на единообразии и различии инди-
видуумов и частей.*

Как уже отмечалось выше, в акте неопределенного восприятия происходит непосредственное постижение универсалий (*sāmānya*), но без связи с носителями, которым они присущи. И лишь на стадии определенного восприятия происходит схватывание универсалий в контексте их пребывания в конкретном носителе. То есть, видя конкретную корову, мы думаем: «Это — корова». Но сама по себе универсалия не является ментальной конструкцией (*викальна*) и пребывает во внутренней сфере⁷⁰, в то время как воспринимаемая нами конкретная корова является объектом, манифестируемым во внешней сфере и специфицируемым местом, временем и формой. Но тогда возникает вопрос: каким образом наше определенное познание среди множества воспринимаемых нами внешних объектов выделяет тот, в котором присутствует «коровность»,

70 Говоря о пребывании универсалии во внутренней сфере, мы тем самым выходим за пределы воззрения ньяя-вайшешики. Но, как уже отмечалось ранее, кашмирский шиваизм, используя концептуальный аппарат ньяя-вайшешики, придает ему несколько другой смысл.

и отделяет его от тех, в котором она не присутствует? Ответ заключается в том, что каждой универсалии (*саманья*), или роду (*джати*), соответствует специфическая родовая характеристика, которая уже является ментальной конструкцией (*викальна*). Так, роду «коровность» соответствует определенная родовая характеристика: совокупность рогов, подгрудка, четырех ног, копыт и т.п. И это есть то общее в многообразии внешних объектов, подпадающих под данную родовую характеристику, что единит их друг с другом и отличает от тех, кто данной характеристикой не обладает.

Абхинавагупта в своих комментариях, описывая манифестации универсального, пишет, что «они покоятся на множественности, характеризуемой многообразием индивидуумов (подпадающих под универсалию), которое вне субъекта, и на единстве (универсалии), которое пронизывает все индивидуумы и как таковое тоже вне субъекта⁷¹. Например, когда мы воспринимаем множество коров и говорим „коровы“, мы имеем сознание индивидуальных коров, отдельных одна от другой.

71 Здесь идет речь о присутствии универсалии в специфической родовой характеристике, которая связана с внешней сферой. Естественно, и множество, и единство, видимые нами вовне, сами не могут находиться полностью вовне, так как эти идеи относятся к функционированию нашего сознания. Поэтому разделение на внутреннее и внешнее в том, что касается сферы осознания, носит относительный характер. Сами универсалии как чистые *абхасы* связаны в большей степени с *джняна-шакти*, и поэтому в большей степени относятся к внутренней, субъективной сфере. Ментальные конструкции, структурирующие сферу осознания чувственно-данного, в большей степени относятся к деятельности *крийя-шакти*, и поэтому связываются с внешней сферой.

Именно это сознание ответственно за использование множественного числа. И в то же самое время мы также имеем сознание характеристики, которая сияет в каждой индивидуальной корове. И именно благодаря этому сознанию характеристики мы распознаем одно существительное во всех индивидуумах».

Таким образом, ментальная конструкция манифестации универсального (*саманья, джати*) опирается как на единство во внешней сфере, так и на ее многообразии. То же самое касается и определенного познания производных субстанций (*dravya*), которые являются целым (*avayavin*), состоящим из частей (*avayava*). Как пишет Абхинавагупта, «определенные познания, схватывающие „целое“, такое как „кувшин“, что сияет объективно, относятся к внешнему единству из-за соединения частей без какого-либо промежутка, и к внешнему множеству частей, рассматриваемых отдельно друг от друга». Но при этом следует учитывать, что внешнее единство опирается на внутреннее, то есть изначальное пребывание познаваемого внутри истинного света сознания.

2.2.6

*kriyāvimarśaviṣayaḥ kārakāṇāṁ samanvayaḥ
avadhyavadhimadbhāvānvayālabhā digādidhīḥ*

Связь между различными факторами действия пребывает в сфере рефлексивного осознания действия. Идеи пространства и т.п. основаны на связи ограниченных и ограничивающих сущностей.

Манифестация действия во внешней сфере предполагает наличие соответствующих факторов (аспектов) действия, *каракас* (*kāraḥas*)⁷², находящихся в некоторых отношениях как между собой, так и с самим действием. Рассмотрим в качестве примера фразу «Девадатта готовит». В этом случае действию «готовит» сопутствует ряд факторов — сам Девадатта, дрова, кастрюля, рис и т.п. — которые содействуют осуществлению данного действия. Если рассматривать эти факторы сами по себе, вне контекста участия в приготовления пищи, то они никак не связаны друг с другом. И лишь осознавая их в единстве с осознанием действия (*kriyā*)⁷³, в котором они участвуют, мы постигаем те отношения, которые связывают эти факторы друг с другом. Таким образом, действие, пребывающее во внутренней сфере, выступает как источник силы, формирующий отношения между различными, отдельными друг от друга сущностями на внешнем плане. То есть здесь мы вновь видим демонстрацию идеи отношения — субъективное единство, единаящее объективную раздельность.

72 Имеется шесть *kāraḥas*, соответствующих первым семи падежам за исключением *genitive*. Это — отношения между именем существительным и глаголом в предложении. (Так, *karaṇa* — инструментальный падеж; *kartar* — субъект действия, именительный падеж; *karman* — объект действия, accusative — винительный падеж и т.д.). Фактически они и представляют собой различные аспекты манифестации идеи действия.

73 Как мы помним, в комментариях к афоризму 2.1.8 Абхинавагупта писал, что весь процесс осуществления того или иного вида деятельности единит рефлексивное осознание той воли, реализацией которой является действие как последовательность.

Что касается идей пространства, времени, универсалий, целого и т.п., то они также, по сути, являются частными случаями манифестации идеи отношения. Так, например, такая базовая характеристика пространства (*дик*) как место определяется через контакт (*saṁyoga*) ограниченной и ограничивающей субстанции (птицы и воздуха, атомов и *акаши* и т.п.), т.е. через отношение отдельных друг от друга сущностей⁷⁴. Другая базовая характеристика пространства — направление — также определяется через взаимоотношение между конечными субстанциями⁷⁵. Таким образом, во внешней сфере идея пространства связана с взаимоотношениями множества отдельных друг от друга конечных сущностей, т.е. с многообразием. Но чтобы отдельные конечные субстанции вступали во взаимоотношение друг с другом, необходимо наличие связующего их начала, т.е. единства. И это единство пребывает на субъ-ективном плане⁷⁶.

74 См. В.Г. Лысенко «Философия природы в Индии: атомизм школы вайшешика».

75 «Мы определяем направление не просто так, а лишь по отношению к каким-то вещам (Прашастапада уточняет: конечным материальным вещам, поскольку субстанции предельно большого размера находятся везде); далее, чтобы определить направление или место чего-то, нужна точка отсчета, которая тоже должна представлять собой конечную субстанцию». Цит. по В.Г. Лысенко «Универсум вайшешики».

76 Интересно отметить, что в системе ньяя-вайшешика аспект единства идеи пространства выражается в том, что имеется одна единственная субстанция пространства. Лысенко пишет: «Между тем как вечной субстанции *дик* свойственно единство, выражающееся в снятии всех относительных характеристик». Цит. по В.Г. Лысенко «Философия природы в Индии: атомизм школы вайшешика».

2.2.7

*evamevārthasiddhiḥ syānmāturarthakriyārthinaḥ
bhedābhedavatārthena tena na bhrāntirīdṛśī*

Таким образом, познающий субъект, стремящийся совершить действие для достижения некого результата, может достичь желаемого посредством выраженной в словах вещи (смысла, цели), характеризующейся одновременно дифференцированностью и недифференцированностью. Поэтому в том, что касается их, не следует говорить о ложности.

Здесь фактически утверждается, что для словесного описания всех аспектов деятельности, направленной на достижение определенного результата, требуется использовать ментальные конструкции, предполагающие одновременно дифференцированность и недифференцированность этих аспектов. И это связано с тем, что по самой своей сущности все эти аспекты имеют природу отношения. Так, Абхинавагупта в своих комментариях пишет: «Мы утверждаем, что цель обслуживается только той вещью, которая, имея по сущности природу отношения и т.п., характеризуется как единством, так и множеством, и что вещь, которая самозамкнута, никогда не поможет в достижении любых целей». Так, любой объект, желаемый нами, представляет собой целостность, а идея «целого», как уже отмечалось выше, является частным случаем отношения. Этот объект занимает в пространстве определенное место,

и деятельность по его достижению протекает во времени. Как мы помним, идеи «пространства» и «времени» также являются проявлениями идеи «отношения» и характеризуются одновременно единством и множественностью. Аналогичным образом можно рассмотреть и любые другие аспекты нашей практической деятельности.

Теперь возникает вопрос, можно ли считать вещь, характеризующую одновременно единством и множественностью, реально существующей, а соответствующие идеи, используемые для ее описания, истинными? Ответ зависит от того, что понимать под «существованием» и каковы критерии истинности. В кашмирском шиваизме вещь существует постольку, поскольку она пребывает в свете сознания. С этой точки зрения как воспринимаемые нами вещи, так и описывающие их идеи сияют в нашем сознании, и, следовательно, являются существующими. Но это касается базового неопределенного восприятия. Что же касается определенного восприятия, то тут ситуация сложнее. Так, видя блестящую раковину, ее можно принять за серебро. Как сама конкретная раковина, ее блеск, так и «серебрянность» в качестве универсалии сияют в нашем сознании и в силу этого существуют. Но отождествление раковины с серебром осуществляет определенное познание, которое может быть ошибочным. Поэтому здесь требуются дополнительные критерии истинности идей, используемых в определенном познании, а именно:

1. Эти идеи являются эффективными с практической точки зрения, так как способствуют достижению существами их целей в обыденной жизни;

2. Эти идеи характеризуются постоянством, то есть истинность познания посредством этих идей в настоящий момент не противоречит познаниям в последующие моменты времени.

Что касается первого критерия, то он имеет глубокие метафизические основания. Дело в том, что именно действие, понимаемое в его первичном внутреннем аспекте, когда объект еще погружен в субъект, является источником силы, порождающей те или иные варианты идеи отношения. Это действие неразрывно связано с намерением, то есть содержит в себе в свернутом виде весь путь своей возможной реализации. И в силу этого все аспекты идеи отношения, которые выступают в качестве базовых элементов аппарата нашего ментального конструирования, определяются целью, на которое направлено действие. Они — не более чем средства в достижении цели, и степень их истинности определяется лишь тем, насколько они способствуют достижению цели. Тот или иной вариант логики — формальной, диалектической и т.п. — вторичен по отношению к энергии действия, потому что именно энергия действия их формирует, исходя из цели, на которую направлено действие. И поэтому та или иная конкретная логическая система не может выступать в роли универсального критерия истинности, так как она уместна лишь в рамках тех целей, которые, по сути, ее и сформировали. Если мы осуществляем деятельность, цели которой отличны от целей, лежащих в основе некой системы логики, то в этом случае противоречия, возникающие при попытке использо-

вания последней, не свидетельствуют об ошибочности наших ментальных конструкций. С этой точки зрения ментальные конструкции, элементы которых характеризуются одновременно единством и множеством, не являются логически противоречивыми, так как тот вариант логики, в рамках которого имеют место противоречия, не соответствует тем целям, которые лежат в основе этих ментальных конструкций. Так, если в качестве примера обратиться к современной физике, то для осмысления процессов в микромире была разработана так называемая «квантовая логика». Это было связано с тем, что описание квантовых объектов и процессов с точки зрения формальной логики выглядит противоречивым. Так, например, электрон — это одновременно и волна, и частица, а система квантовых тождественных частиц характеризуется одновременно и единством, и множеством.

ГЛАВА 2.3

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

2.3.1.-2

*idametādr̥gityevaṃ yadvaśād vyavatiṣṭhate
vastu pramāṇaṃ tat so 'pi svābhāso 'bhinavodayaḥ
so 'ntastathāvimarsātmā deśakālādyabhedini
ekābhīdhānaviṣaye mitirvastunyabādhitā*

Средство познания (*pramāṇaṃ*) есть фактор, благодаря могуществу которого осуществляется установление (определение) (*vyavatiṣṭhate*) вещи — «это, такой-то формы (вида)». Оно — самосияющее (*svābhāso*), всегда юное (новое), возникающее вновь и вновь. Этот свет, чья сущность есть внутреннее рефлексивное осознание так манифестированного, в том, что касается выраженного одним наименованием предмета без пространственно-временных и т.п. дифференциаций, становится достоверным знанием.

Итак, средство познания, прамана (*pramāṇa*), посредством своей силы осуществляет установление, выявляет (*vyavasthā*), той или иной вещи, то есть определение

вещи как относительно ее собственной внутренней сути, так и относительно тех условий, в контексте которых данная вещь проявляется. Утпаладева в своих автокомментариях пишет: «Средство познания есть то, на чем основывается пребывание объекта внутри его собственных границ, как относительно просто его существования, так и различных возможных качеств, таких как постоянство и т.п.» Абхинавагупта комментирует: средство познания есть то, «благодаря чей силе внешние объекты — синее, удовольствие и т.п., сияют внутри пределов своей определенности, не выходя за них, т.е. позитивно установлены как «это» по отношению к их сущности и как «этой формы/вида» по отношению к их ассоциации с другими качествами, такими как постоянство и непостоянство; это в мире названо средствами правильного познания».

Когда обсуждается природа средств познания, *прамана* (*pramāṇa*), то естественным образом встает вопрос о природе познающего субъекта, *прамата* (*pramātṛ*), познаваемого объекта, *прамеи* (*prameya*) и знания, *прамы* (*pramā*). Но прежде чем продолжить обсуждение данного афоризма, следует остановиться на одном весьма важном моменте. Согласно воззрению Трики, познающий, познаваемое и познание являются различными аспектами одной и той же *абхасы*. Само слово «*абхаса*» означает «сияние», «свет», «манифестация», «изображение», «образ», «отражение», «интенция», «намерение». В Трике это слово является важным техническим термином, понимание которого разворачивается в контексте доктрины *абхасавады* (*ābhāsavāda*). Согласно этой доктрине, основополагающим принципом

всякой манифестации является Абсолютное Сознание, *чайтанья* (*caitanya*). Мир в его динамике, все то, что проявляется в форме взаимоотношений субъекта, объекта и средств познания, есть всего лишь манифестация (*ābhāsa*), внешнее выражение, отражение внутренней жизни Абсолютного Сознания. Для объяснения того, каким образом осуществляется манифестация, используется метафора зеркала:

«Так же, как в ясном зеркале различные образы города, деревни и пр. проявляются как отличающиеся друг от друга и от зеркала, несмотря на то, что они не отдельны от зеркала, так и мир, хоть он и не отличается от чистого сознания Парамашивы, все же проявляется как отличающиеся друг от друга различные объекты, а также как отличающийся от абсолютного Сознания»⁷⁷.

Но, используя метафору зеркала, следует помнить о ее ограниченности. Так, для того, чтобы в зеркале возникло некое отражение, необходимо наличие внешнего по отношению к зеркалу объекта. В случае же с Абсолютным Сознанием ничего внешнего по отношению к нему не существует, и мы имеем процесс самоотражения, когда в зеркале самосознания (*вимарша*) отражается собственное содержание Абсолютного Сознания. Также в случае с обычным зеркалом отражение происходит благодаря наличию внешнего света, в то время как при самоотражении Абсолютного Сознания можно говорить лишь о его собственном свете, так как никакого другого света,

77 КомментариИ Йогараджи к *Парамартхакапе* (*Paramārthasāra*). Цит. по *Pratyabhijñāhṛdayam* by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

отличного от него, не существует. Кроме того, зеркало не осознает возникающих в нем отражений, а Абсолютное Сознание — осознает:

«Так же, как различные объекты проявляются в зеркале, весь универсум проявляется в Сознании, или в Самости. Однако Сознание, благодаря своей силе самосознания (*вимарши*), в отличие от зеркала, познает мир»⁷⁸.

Можно сказать, что имеются различные виды условий, в рамках которых происходит взаимоотношение *пракаши* и *вимарши*, Шивы и Шакти. Наивысшее из них характеризуется их полным, совершенным единством, *абхедой* (*abheda*), и на этом уровне еще нет ничего объективного. Это та сфера бытия, в рамках которой понятие «*абхаса*» не имеет какого-либо смысла, так как здесь отсутствует какое-либо различие между познающим, познанием и познаваемым, и здесь нет каких-либо ограничений, наложенных на сознание. Этот наивысший уровень сознания и есть тот первообраз⁷⁹, который далее отражается в виде серии *абхас*, осуществляя манифестацию вселенной. Сам процесс формирования отражения предполагает наличие той или иной степени нарушения единства Шивы и Шакти, то есть относится к условиям «единства в различии» (*bhedābheda*) и «различия» (*bheda*).

78 Там же.

79 Конечно, здесь само понятие «первообраз» употребляется в условном смысле, чтобы хоть как-то пояснить то, что выходит за пределы описания на концептуальном уровне. Абсолютное сознание в действительности не может быть первообразом, который отражается в зеркале *вимарши*, так как само зеркало и все последующее не-отлично от *чайтаньи*.

Следует помнить, что когда речь идет о субъекте в контексте триады «познающий — познание — познаваемое», то этот субъект есть всего лишь субъективный аспект соответствующей манифестации (*абхаса*). Любая *абхаса*, начиная с *Садашива-таттвы*, является ограниченной манифестацией. Истинный же субъект всегда один и тот же, и он ничем не ограничен, будучи тождественным абсолютному сознанию — *чайтаньи*. Также для понимания дальнейшего обсуждения теории познания кашмирского шиваизма следует учитывать, что смысл термина «*абхаса*» меняется в зависимости от контекста. То, как проявляется та или иная *абхаса*, зависит от специфики того рефлексивного осознания, содержанием которого она является. Теперь вернемся к обсуждению данного афоризма.

Рассматривая природу познаваемого, Абхинавагупта задается вопросом: можно ли полагать, что познаваемая нами вещь сияет независимо, т.е. является самосущей? И на этот вопрос он отвечает отрицательно, так как, во-первых, эта вещь, будучи познаваемым, является неодушевленной⁸⁰, и, во-вторых, так как, если бы она была самосущей, то не сияла бы как связанная с другими, и поэтому такие осознания, как «Это манифестировано ко мне» и т.п., были бы невозможны. По этой причине следует признать, что познаваемое сияет как зависимое от другого. Но если этот другой также будет неодушевленной вещью, то мы в результате получим дурную бесконечность. Таким образом,

80 То есть не обладает самосознанием, не является самосветящейся, освещающей как себя, так и других.

тот другой, в зависимости от которого сияет познаваемое, должен быть одушевленной, самосветящейся сущностью, то есть иметь природу сознания (*saṁvit*). Но если бы этот другой имел природу чистого *самвита*, которое всеохватно, беспредельно и т.п., то тогда бы его свет не мог бы быть причиной определенного (т.е. ограниченного) сияния, например, единичного синего, потому что в силу своей всеохватности он бы одновременно освещал бы желтое, красное и т.п. Чтобы быть причиной именно определенного, ограниченного сияния единичного «синего», требуется, чтобы свет познания также был ограничен и направлен именно на это синее, что предполагает аффицированность, захваченность познающего сознания познаваемым. Таким образом, для того, чтобы определенное познание было возможным, необходимо наличие ограниченного познающего субъекта. Но так как нет ничего отдельного от Великого Света, *махапракāши* (*mahaprakāśa*), Абсолютного Сознания (*чайтанья*), то ограниченный познающий субъект может возникнуть лишь посредством самоограничения этого Великого Света. Этот Великий Свет, ограничивая себя своей собственной волей и отождествляясь с пустотой (*шунья*), интеллектом (*буддхи*), жизненной силой (*прана*) и телом (*деха*), становится тем ограниченным субъектом, который осуществляет определенное познание. Этот ограниченный свет сознания, ставший ограниченным субъектом, имеет как обращенную вовнутрь, интровертивную, так и обращенную вовне, экстравертивную, направленность. Как пишет Абхинавагупта, этот ограниченный свет в своем интровертивном

аспекте всегда является чистым сознанием, *самвитом* (т.е. не ограничен познаваемыми объектами), а в экстравертивном аспекте естественным образом имеет склонность направляться к объектам и быть аффицирован познаваемым. А так как объекты, предстающие перед познающим субъектом, в каждый следующий друг за другом моменты, будучи аффицированными ограничивающими условиями времени, пространства и формы (вида), проявляются как новые, то, соответственно, в каждый последующий момент экстравертивная субъективность *абхасы* (т.е. *прамана*) должна быть манифестирована вновь как отличная от таковой предыдущего момента, чтобы быть способной воспринимать воздействие нового объекта. Это и есть та идея, которая в данном афоризме выражается посредством фразы «*всегда юное (новое), возникающее вновь и вновь*». «Новое» означает «не загрязненное предшествующим» в силу его растворения (исчезновения), что вытекает из мгновенного способа существования как познания, так и познаваемого.

Итак, экстравертивный (т.е. направленный вовне) свет *абхасы*, который сияет как соответствующий ограниченному субъекту и проявляется в каждый момент в новой форме в силу представшего перед ним объекта, назван «*прамана*», потому что его функционирование заключается в осуществлении познания. Процесс познания, которое есть не что иное, как активность субъекта (*pramātrvyāpārah*), направлен на получение достоверного, определенного знания (*прама*). Последнее имеет ту же самую природу, что и познание (*прамана*), представляя собой проявление света

сознания. Так, Абхинаванупта в своих комментариях пишет: «Если вы говорите, что это имеет природу следствия *праманы*, мы объявляем, что это сама *абхаса*, которая по сущности есть свет познания, *бодхарупа* (*bodharupa*), есть *мити* (*miti*), плод *праманы*». Но если и *прама*, и *прамана* представляют собой проявление одной и той же *абхасы*, то в чем тогда их различие? И Абхинавагупта отвечает, что когда *абхаса* проявляется как экстравертивная, то есть направленная вовне, свет познания, то мы имеем деятельность средств познания (*прамана*). Но когда этот же свет проявляется в интровертивном аспекте определенного самосознания, т.е. самосознания, ограниченного принятием в себя соответствующего объекта, то тогда мы имеем определенное, достоверное знание (*прама*).

Как мы видели, *прамана* и *прама* являются различными аспектами одного и того же света познания. Но какова природа *прамеи*, т.е. объекта познания? Является ли он чем-то иным по своей сущности, чем само познание? Конечно же нет. В самом истоке манифестации (*абхаса*) имеет место недвойственное состояние (*нирвикальпа*), когда субъект и объект еще не отделены друг от друга. И в ходе развертки манифестации происходит выявление ограниченного субъекта, по отношению к которому недвойственное состояние проявляется как соотносительный с ним внешний объект. Это связано с тем, что содержание недвойственного состояния находится как бы за пределами ограниченного субъекта, и когда свет познания, исходящий из него, направляется к этому содержанию, то оно представляется в форме познаваемого внешнего объекта (т.е. *прамеи*).

Итак, в ходе манифестации из ее недвойственного аспекта выявляется ограниченный субъект, представляющий собой не что иное, как ограниченный свет сознания. В этом ограниченном свете сознания есть как интровертивная, так и экстравертивная компоненты. Первая из них проявляется как чистое сознание, никак не затронутое познаваемыми объектами. Что касается экстравертивной компоненты, то в ней также можно выделить две аспекта. Первый из них связан со светом познания, который эманурует вовне по направлению к познаваемому объекту. Это, собственно, и есть познание/средства познания (*прамана*). Но далее эманация сменяется обратным движением к субъекту. Свет познания, окрашенный и ограниченный познаваемым, возвращается к своим истокам. И мы имеем самосознание, ограниченное приятием в себя познанного объекта, которое есть определенное достоверное знание (*прама*). Это также уже интровертивное, субъективное состояние, которое в силу своей интровертивности похоже на то чистое сознание, о котором шла речь выше. Но имеется одно существенное различие: это самосознание ограничено познанным объектом, в силу чего оно становится его определенным знанием (*прама*).

Теперь следует более подробно остановиться на том, что здесь является объектом познания. Утпаладева в своих автокомментариях пишет, что объект познания — это то, что манифестировано к сознанию как единичная универсальная (*sāmānya*) сущность, лишенная пространственно-временной дифференциации, обозначенная одним словом в соответствии со специфическим рефлексивным осознанием (*vimarsabhedānu-*

sāri) и наделенная собственной причинной эффективностью (*svakārthakriyāprāpte*). Это — достаточно важное утверждение, которое с предельной ясностью указывает на сущностное отличие теории познания Трики от таковой у поздних буддийских философов (Дигнаги, Дхармакирти и т.д.). Согласно последним, реально существующим объектом познания является единичная мгновенная частная сущность (*свалакшана*), специфицированная пространственно-временными характеристиками, а общая сущность (*саманья*) представляет собой результат последующего ментального конструирования. Представления же Утпаладевы и Абхинавагупты по сути являются прямо противоположными. Первичным объектом познания, с которым работает *прамана*, является единичная *абхаса*, представляющая из себя общую сущность (*саманья*), и эта *абхаса* не является ментальным конструктом. Частные же сущности (*свалакшана*), такие, например, как конкретный красный глиняный кувшин, стоящий на столе в определенный момент времени, являются результатом унификации, объединением в некую целостность уже познанных единичных *абхас*, таких как красный цвет, округлая форма, землянистый запах, кувшинность и т.п. Абхинавагупта особенно подчеркивает, что средства правильного познания действуют только по отношению к изолированной единичной *абхасе*, которая не смешивается с другими *абхасами*, и особенно с *абхасами* пространства и времени, а также с теми *абхасами*, которые способны передать смысл пространственно-временных ограничений. И, как пишет Утпаладева, эта изолированная *абхаса* обозначается одним

словом в соответствии со специфическим рефлексивным осознанием (*vimarsabhedānusāri*). Учитывая, что в Трике слово по своей сущности и есть *шакти*, *вимарша*, то можно сказать, что это слово и есть то специфическое рефлексивное осознание, которое осознает определенный, ограниченный аспект света сознания (*пракаша*), тем самым проявляя изолированную *абхасу*, осознание которой и является определенным знанием манифестации (*прама*). И, как отмечает Абхинавагупта, даже когда мы произносим просто указующее слово «это», то оно относится не к частной сущности (*свалакшана*), привязанной к определенному месту и моменту времени, а к манифестации как таковой, которая не смешана с другими *абхасами*. В подтверждение своих слов Абхинавагупта цитирует некоего учителя: «Определенное сознание „это“, даже когда оно относится к определенному объекту, который находится перед нами, подразумевает „универсальную этость“, которая наличествует во всех объектах». Здесь мы снова можем увидеть скрытую полемику с буддийскими мыслителями, которые полагали, что именно чистая *свалакшана*, мгновенная частная сущность, вызывает ощущение присутствия чего-то перед нами, что выражается указующим словом «это».

Так как средства верного познания действуют только на отдельную манифестацию (*абхаса*), то именно *абхаса* реальна и первична. Частные сущности (*свалакшана*), которые по самой своей природе связаны с пространственно-временными характеристиками, представляют собой объединение различных *абхас* и в силу этого вторичны, производны от них.

Но каким образом возникают частные сущности? Об этом говорится в следующем афоризме:

2.3.3

*yathāruṇi yathārthitvaṁ yathāvyutpatti bhidyate
ābhāso 'pyartha ekasminnanusamdhānasādHITE*

Хотя единство объекта (artha) установлено унифицирующей [силой сознания] (anusamdhāna), его манифестация (ābhāsa) различается в зависимости от склонности, желания, образованности [познающего субъекта].

Здесь под объектом (артха) понимается частная сущность (свалакшана). Ее формирование и познание является результатом объединения различных единичных абхас. Среди последних особую роль играют абхасы времени и пространства, так как представление о конкретной частной вещи предполагает ее пространственно-временную локализацию. Так, когда речь идет, например, о конкретном кувшине, то это означает, что он пребывает в некий момент времени в каком-то месте (например, на столе), сделан из какого-то материала (например, меди), обладает определенным цветом, формой и т.п., то есть является объединением различных абхас. Но каким образом все это множество абхас познаются как один конкретный кувшин (свалакшана)? Как пишет в своих комментариях Абхинавагупта, одно и то же рефлексивное осознание (*prakāśapratīti*), осуществляющее определенное

познание, иногда пребывает в единичных *абхасах*, и тогда происходит постижение низших и высших общностей (*саманья*), а иногда комбинирует и связывает различные *абхасы* в некую целостность, и тогда познается частность (*свалакшана*). В последнем случае это определенное познание проявляется как *анусамдхана* (*anusamdhāna*) (исследование, приведение в порядок, классификация, схема). Это объединение различных *абхас* опирается на выделение среди них главной *абхасы*, по отношению к которой остальные являются подчиненными. Так, в вышеприведенном примере с кувшином главной *абхасой* является та, которая именуется словом «кувшин», а в роли подчиненных выступают *абхасы* пространства, времени, цвета, меди как материала и т.п.

Хотелось бы отметить, что Утпаладева в своих автокомментариях для описания той силы, которая приводит к единству познаваемого объекта, использует сложное слово «*ekapratyavamarśa*». То есть речь идет о едином, самотождественном рефлексивном осознании по отношению к множеству *абхас*, приводящем к их видению как единого целого.

Итак, мы имеем некую частную сущность (*свалакшана*), сформированную из множества *абхас*, и она познается как нечто целостное, единичное. Но при этом оказывается, что ее манифестация в нашем сознании (*абхаса*), то есть то, как мы ее воспринимаем, понимаем, зависит от особенностей состояния познающего субъекта, т.е. от его склонностей, желаний, образованности и т.п. Так, например, когда мы видим кувшин и нам очень хочется пить, то нас мало интересует

материал, из которого он сделан, или изящество его формы и т.п. Этот вопрос более подробно рассматривается в следующих афоризмах.

2.3.4-5

*dīrghavṛttordhvapurusaḍhūmacāndanatādibhiḥ
yathābhāsā vibhidyante deśakālāvibhedinaḥ
tathaiva sadghaṭadравуyakāñcanojjvalatādayaḥ
ābhāsabhedā bhinnārthakāriṇaste padaṁ dhvaneḥ*

Подобно тому, как манифестации, не имеющие пространственно-временных отличий, различаются посредством таких характеристик, как «длинное», «круглое», «высокий», «человек», «дым», «сделанное из сандалового дерева» и т.п., также [единичные частные объекты проявляются для индивида] как различные манифестации, такие как «существование», «кувшин», «индивидуальная субстанция», «сделанное из золота», «сияние» и т.д., обладающие специфической (отличной от других) способностью производить результат. Они являются объектами слова.

В данном афоризме речь идет о том, каким образом происходит определенное познание частной сущности (свалакшана). Так как такого рода познаваемый объект локализован в пространстве и времени, то составляющие его абхасы в силу своей связи с абхасами пространства и времени также становятся наделенными частностью

(специфичностью), то есть их постоянство и вездесущность являются нарушенными, ограниченными, и эти *абхасы* уже не являются чистыми общностями (*саманья*). Последнее и проявляется в том, что определенное познание объекта зависит от состояния познающего индивида, например, его намерения, мотивации и т.п., находящегося перед объектом в некоем конкретном месте и в определенный момент времени. Так, например, в зависимости от характера своего внимания познающий субъект, видя вдали человека, может воспринять и познать такие его качества, как «высокий», «длинный», общие для весьма различных объектов, таких, например, как дерево, мачта и т.д. Или же возможно просто определенное познание такого качества как «человечность», которое присутствует во всех людях.

В качестве примера, позволяющего подробно рассмотреть данный вопрос, Абхинавагупта в своих комментариях использует такое познаваемое, как кувшин. Если в роли познающего субъекта выступает личность, убитая горем, то, видя кувшин, она просто воспринимает *абхасу* «существование», то есть лишь тот факт, что перед ней предстоит нечто существующее. Если же какой-то человек желает просто некую вещь, которая может быть взята в каком-то месте и затем принесена обратно, то он воспринимает *абхасу* «вещь». Человек, желающий денег, видя золотой кувшин, воспринимает *абхасу* «золото». Если же человек хочет принести воды, чтобы потом утолить свою жажду, то он воспринимает *абхасу* «кувшин».

Также следует отметить, что, обсуждая манифестации (*абхаса*) в контексте их связи с *абхасами* простран-

ства и времени, Утпаладева в своих автокомментариях рассуждает о них таким образом, как если бы они были соотнесены с ментальными конструктами (*викальна*). Так, воспринятая *абхаса* «кувшин» является общей каждому объекту с широкой основой и выпуклой формой, и в то же время характеризуется отсутствием «ткани» и прочих отличных от нее манифестаций, т.е. происходит отделение определяемой *абхасы* от всего того, что ею не является. Также мы видим, что каждая *абхаса*, связанная с пространственно-временными ограничениями, выступает в роли причины специфических следствий, таких, например, как определенное осознание того, что перед данной личностью находится кувшин, посредством которого можно реализовать намерение принести воду для утоления жажды. То есть каждая такая *абхаса* обладает специфической (т.е. отличной от других) способностью производить результат.

Таким образом, любая вещь есть не что иное, как совокупность различных *абхас*. И с каждой отдельной *абхасой* связано специфическое рефлексивное осознание (*вимарша*), потому что слово, являющееся самой жизнью определенного познания, соотнесено отдельно с каждой *абхасой*, например, «существование», «красное», «кувшин» и т.п. Точно так же способность поддержания определенного установленного намерения опирается на отдельную соотнесенную с этим намерением *абхасу*. Так, например, посредством такой *абхасы*, как «золото», осуществляется намерение стать богатым.

Но если та или иная вещь представляет из себя просто совокупность отдельных *абхас*, каждая из которых

имеет свои специфические наименование, причинную эффективность и т.д., то на основании чего мы вообще можем говорить об отдельной, единичной вещи как о целостности?

2.3.6

*ābhāsabhedādvastūnām niyatārthakriyā punaḥ
sāmānādhikaranyena pratibhāsādabhedinām*

Имеется причинная эффективность (niyatārthakriyā), исходящая от отдельных манифестаций, входящих в состав единичных вещей (vastūnām). Но также имеет место причинная эффективность, исходящая от света познания (pratibhāsād) манифестаций, объединенных (abhedinām) посредством связи с общим субстратом (sāmānādhikaranyena).

Как уже отмечалось в предыдущем афоризме, единичные частные объекты представляют собой совокупность составляющих их абхас. И от каждой отдельной манифестации (абхаса), входящей в состав вещей (vastu), исходит специфическое следствие, то есть такая абхаса обладает определенной причинной эффективностью (niyatārthakriyā). Как в своих автокомментариях отмечает Утпаладева, эта причинная эффективность определяется силой необходимости, *нияти-шакти* (niyatisakti). Но что же тогда делает вещь единой, благодаря чему мы можем сказать: «Перед мной сейчас находится кувшин желтого цвета, сделанный из золота»?

Как в своих комментариях пишет Абхинавагупта, единство вещи возникает благодаря тому, что некоторая (или некоторые) *абхаса*, входящая в состав вещи, становится признанной как главенствующая над остальными, благодаря чему она может рассматриваться как субстрат для остальных *абхас*. То есть главенствующая *абхаса* становится общим местопребыванием для всех остальных *абхас*. Используемое в афоризме слово «*sāmānādhikarāṇyena*» обозначает связь с данным общим субстратом. Слово «*pratibhāsa*» в афоризме означает свет познания, обращенный к конфигурации *абхас*, опирающихся на общий субстрат. И определяющая деятельность этого света находит выражение уже не в слове, как это имеет место в случае отдельных *абхас*, а в предложении, например: «Здесь сейчас этот золотой кувшин есть (т.е. существует)». Также Абхинавагупта отмечает, что в афоризме слово «*abhedin*» используется в множественном числе «*abhedinām*» с той целью, чтобы обратить внимание читателей на тот важный момент, что *абхасы*, входящие в состав частной вещи и опирающиеся на общий субстрат, не теряют свою специфическую сущность (*svarūpabheda*). Этот момент, в контексте воззрения ньяя-вайшешики, ясно проявляется при неопределенном восприятии вещи, когда универсалии (*саманья*) познаются изолированно, без связи с носителями, которым они присущи.

Но тут возникает вопрос: если различные *абхасы* способны объединяться для выполнения общей функции, то что ограничивает их смешение? От чего зависит возможность объединения *абхас* друг с другом? Ответ на это дается в следующем афоризме:

2.3.7

*pr̥thakdīpaprakāśānām srotasām sāgare yathā
aviruddhāvabhāsānāmekakāryā tathaikyadhīḥ*

Как в случаях отдельных лучей света в лампе и течений, [впадающих] в море, так и непротиворечащих друг другу манифестаций представление единства возникает в силу того, что они обладают единичными следствиями.

Когда лучи света от лампы сфокусированы, то они выполняют одну функцию и имеют общий единый результат (следствие). И также различные течения, когда они впадают в море, выполняют одну функцию порождения волн. Так же, если мы возьмем золотой кувшин и будем его использовать для принесения воды в целях омывания головы статуи Шивы, то такие различные абхасы, как «кувшин», «сделанный из золота», «красный» и т.п., будут выполнять одну функцию дачи великого наслаждения⁸¹. И именно то, что эти различные абхасы функционируют вместе ради достижения одного результата, порождает представление об их единстве, то есть что они объединены в одну частную сущность (свалакшана). Но что же ограничивает смешение абхас, их объединение в комплексы, характеризующиеся общей причинной эффективностью? Как Утпаладева, так и Абхинавагупта дают следующий ответ: только те абхасы, природа которых не проти-

81 Здесь я следую комментариям Абхинавагупты.

воречит друг другу, могут смешиваться вместе. Так, такие имеющие взаимопроникновение *абхасы*, как «кувшин», «существование», «сделанный из глины», «коричневый» и т.п., способны смешаться на основе единого тождественного субстрата, образуя тем самым одну частную вещь, обладающую единичным следствием. Но такие *абхасы*, как, например, «огонь» и «вода», не могут смешиваться в силу взаимного противоречия их природ. И эта несовместимость имеет место благодаря силе необходимости — *ниятишакти* (*niyatiśakti*).

2.3.8

*tatrāviśiṣṭe vahnyādau kāryakāraṇatoṣṇatā
tattacchabdārthatādyātmā pramāṇādekato mataḥ*

Тогда, с одной стороны, в случае неспецифической (*aviśiṣṭe*) манифестации огня и т.п. через средство познания (*прамана*) устанавливаются такие характеристики его собственной природы, как его причина, его следствие, его тепло, обозначенность словом и т.п.

Ранее утверждалось, что средства познания (*прамана*) действуют на индивидуальные *абхасы*. Но такого рода представление может привести к некоторым трудностям. Например, как в таком случае возможно понимание отношения причины и следствия, которые, представляя собой отдельные *абхасы*, будут в процессе познания пребывать изолированными друг от друга?

Так, если мы отдельно познаем *абхасу* «огня» и *абхасу* «дыма», то каким образом познается их причинная связь?

В данном афоризме дается ответ на этот вопрос. То самое средство познания, которое познает неспецифическую, т.е. универсальную (*саманья*) манифестацию (*абхаса*) огня, никак не ограниченную пространственно-временными и т.п. характеристиками, также осуществляет установление таких характеристик его природы, как его следствие, причина, тепло, что он движется вверх, обозначается словом «огонь» и т.п. Как пишет Абхинавагупта, возможность этого дается силой необходимости, *нияти-шакти* (*niyatisakti*). Именно благодаря этой силе та или иная универсальная (*саманья*) манифестация (*абхаса*) является унифицированной со всем множеством тех *абхас*, которые посредством *нияти-шакти* являются ей неизменно сопутствующими. Ранее уже обсуждалась унификация *абхас*, благодаря которой они объединялись в единичные сущности (*свалакшана*). Теперь речь снова идет об унификации *абхас*, но уже имеющей совершенно другую природу. Первый вариант унификации касался *абхас*, на которых были наложены пространственно-временные ограничения, то есть на те *абхасы*, которые были связаны с *абхасами* пространства и времени, в результате чего они как бы теряли свой универсальный характер. К тому же сама эта унификация была связана с наличествующим в данный момент времени целеполаганием познающего субъекта и производством общего следствия в рамках этого целеполагания, то есть носила ситуативный, временный характер. Теперь же речь идет об унификации *абхас*,

не ограниченных пространством и временем, и в основе этой унификации лежат те сформированные *нияти-шакти* отношения между ними, которые носят универсальный характер. Абхинавагупта пишет:

«Главный момент всего этого — это то, что неизменное сопутствование одной *абхасы* с другими, в силу естественных или других причин, которое мы обнаруживаем, имеет место благодаря работе Его *нияти-шакти*. Эта сила действует различно в отношении различных объектов. Она манифестирует топливо [в качестве причины огня] как ассоциированное с прошедшим временем. Она манифестирует дым [в качестве следствия огня] как ассоциированный с будущим временем. Она манифестирует тепло как ассоциированное с огнем во все времена. И она манифестирует его выражение словом только на короткое время.

Таким образом, неизменное сопутствование *абхасы* дыма с *абхасой* огня опирается на работу *нияти-шакти*. Следовательно, не возникает каких-либо трудностей в отношении вывода. Все характеристики огня, а именно: его существование в качестве причины и следствия, тепло, обозначения различными словами, движение вверх, обладание им природой, противоположной природе воды, и т.п., известны только через одно средство правильного познания».

То есть *нияти-шакти* формирует универсальную всеохватывающую систему отношений между *абхасами*, которая проявляется как смысловое пространство.

Поэтому, когда мы осознаем отдельный элемент этого смыслового пространства, т.е. отдельную универсальную (*саманья*) *абхасу*, то тем самым мы автоматически осознаем всю ту систему отношений, в которой эта *абхаса* участвует. Но здесь имеется один важный тонкий момент, на который обращает внимание Абхинавагупта:

«Итак, сущностная природа объекта делается манифестированной посредством одного средства правильного познания, которое пребывает в каждой *абхасе* отдельно. И их свойство неизменного сопутствования одна другой устанавливается (выявляется) посредством интровертивного аспекта того же самого *самвита*, от которого зависят все предшествующие различные переживания, которые имели различные ограниченные *абхасы* как их объекты. И этот интровертивный свет сознания есть валидное средство только в отношении «единства», потому что унификация есть его сущностная характеристика. Но в случае манифестаций, которые объединены, это не есть валидное средство познания. ...В отношении них лишь предшествующее средство познания, которое действует на каждую манифестацию отдельно, является валидным».

Для лучшего понимания данного момента следует вспомнить, что свет познания, исходящий из *абхас*, имеет как экстравертивный, так и интровертивный аспекты. Когда он направлен вовне, то выступает в роли *праманы*, средства познания, выявляющего

и проявляющего данную абхасу среди других в единичной вещи (*свалакшана*). Но когда этот же свет проявляется в интровертивном аспекте определенного самосознания, т.е. самосознания, ограниченного принятием в себя соответствующего объекта, то тогда мы имеем определенное, достоверное знание (*прама*). То есть данная абхаса уже в форме знания (*прама*) сияет внутри нашего сознания, и именно абхаса как *прама* является элементом смыслового пространства, о котором шла речь выше. Также ранее отмечалось, что имеется интровертивный свет сознания, связанный с ограниченным субъектом, который всегда интровертивен и по сути есть *самвит*. И этот свет освещает сферу функционирования *нияти-шакти* по отношению к абхасам, то есть то смысловое пространство, которое охватывает всю сферу нашего возможного опыта.

2.3.9

*sā tu deśādikādhyakṣāntarabhinne svalakṣaṇe
tātkālikī pravṛttiḥ syādarthino 'pyanumānataḥ*

Напротив, деятельность (*pravṛttiḥ*) желающей произвести определенный результат личности возможна при условии наличия ее причины в виде единичной сущности (*svalakṣaṇe*), представленной как разнообразие восприятий пространственных, временных и т.п. характеристик, [которая познается посредством использования совокупности средств познания]. То же самое имеет место и в случае умозаключения.

Здесь фраза: [которая познается посредством использования совокупности средств познания] — добавлена нами на основе автокомментария Утпаладевы:

*kāyappravṛttiḥ purnadeśakālādipratyakṣabhedasāhitye
na svalakṣaṇa eva tadarthitayā pramāṇasamūhādeva *
*anumānādapi dharmipratyakṣaviśiṣṭādeva pravṛttiḥ *

Телесная деятельность (kāyappravṛttiḥ) относительно единичного объекта (svalakṣaṇa), ассоциированного с многообразием прямых восприятий полноты таких характеристик, как место, время и т.п. (purnadeśakālādipratyakṣabhedasāhityeṇa), и связанная с достижением желаемых следствий (tadarthitayā), зависит от совокупности средств познания (pramāṇasamūhād). Эта активность также иницируется умозаключением (anumānād), удостоверяемым прямым восприятием носителя свойств (dharmin).

В тех случаях, когда акцент делается на достоверном познании, результатом которого является определенное знание (*прама*), то в этом случае его источником являются отдельные *праманы*, познающие изолированные *абхасы*. Но когда речь идет о целенаправленной деятельности субъекта по отношению к внешнему миру, ситуация меняется. Например, некая личность хочет принести воды. Чтобы эта деятельность была иницирована, необходимо узнать о наличии кувшина как единичной сущности (*свалакшана*), находящейся в определенном месте и в определенное время. То есть требуется комплексное знание как минимум четырех

абхас: «кувшин», «существование», «место» и «время». С каждой из них связана своя специфическая *прамана*. Таким образом, условием инициации целесообразной деятельности является познание *свалакшаны*, специфицированной пространственно-временными характеристиками, посредством соответствующей совокупности средств познания (*праман*).

То же самое касается и целесообразной деятельности, инициированной умозаключением. Так, например, когда некто видит на холме дым, то из умозаключения следует, что там имеется огонь. Но чтобы удостоверить данное умозаключение прямым восприятием огня, т.е. взобраться на холм и увидеть огонь, необходимо осуществить целенаправленную деятельность, опирающуюся на совокупность средств познания (т.е. осуществить познание *абхас* дыма, холма, направления, огня и т.п.).

Следует отметить, что, согласно Абхинавагупте, имеется два варианта понимания смысла сложного слова «*deśādikādhyakṣāntarabhinne*». Первый из них, связанный с рассмотрением местного падежа в значении причины, фактически был использован нами в представленном выше варианте перевода данного афоризма. Согласно второму способу понимания, данное слово представляется как *deśādikādhyakṣa-antar-abhinne*, и тогда перевод афоризма можно представить следующим образом:

Напротив, деятельность (pravṛttiḥ) желающей произвести определенный результат личности возможна при условии наличия ее причины в виде единичной сущности (svalakṣaṇe), которая,

хотя и имеют место ассоциированные с ней восприятия пространства, времени и т.п., [осуществленные посредством использования совокупности средств познания], тем не менее сияет внутри субъекта как единство. То же самое имеет место и в случае умозаключения.

Для того, чтобы на основе совокупности различных *праман* происходила целенаправленная деятельность, требуется унификация этой совокупности средств познания. Но на основании чего она происходит? Абхинавагупта отвечает: на основании того, что все они пребывают в одном субъекте. И, как мы видели во втором варианте перевода данного афоризма, единичный объект, ассоциированный с *абхасами* пространства, времени и т.п., тем не менее способен сиять внутри субъекта как единство. Это проявляется в том, что мы способны целостно, интуитивно ощущать смысл пространственно-временного взаимоотношения окружающих нас вещей во всем многообразии их аспектов.

2.3.10-II

*dūrāntikatayārthānām paro 'kṣādhyakṣatātmanā
bāhyāntaratayā doṣairvyañjakasyānyathāpi vā
bhinnāvabhāsacchāyānāmapi mukhyāvabhāsataḥ
ekapratyavamarśākhyādekatvamanivāritam*

Главная манифестация (*mukhyāvabhāsataḥ*), исходящая из единого рефлексивного осознания (*ekapratyavamarśākhyād*), есть непроти-

воречивое единство частных манифестаций, отличающихся друг от друга тем, далеки они или близки, напрямую или же опосредованно чувственно воспринимаются, внешние или внутренние, обнаружены ли в сумерках, или же по иным [причинам].

В данных афоризмах продолжает обсуждаться специфика восприятия единичных сущностей (*свалакшана*), каждая из которых представляет собой определенное собрание различных *абхас*, связанных с *абхасами* пространства и времени. И тут возникает вопрос: каким образом происходит узнавание, что некая вещь, предстоящая перед нами в данный момент в данном месте, есть та же самая, которую мы уже видели ранее в другом месте и при других условиях? Ведь, как мы знаем из нашего опыта, вид вещи может меняться в зависимости от того, на каком расстоянии от нас она находится, при каком освещении и т.п. Но, тем не менее, мы продолжаем узнавать данную вещь как ту же самую, виденную нами ранее. Абхинавагупта следующим образом описывает эту ситуацию:

«...Подобным же является случай, когда рассматриваются объекты внутренней и внешней когниций: следовательно, они также узнаются как тождественные: „Тот же самый, что я видел тогда, сейчас воображаю внутри“. Таким же является случай с теми, которые проявляются различно из-за дефектного освещения лампы и т.п. Они также узнаются как тождественные: „Тот же самый красный лотос, который выглядит голубым в свете лампы, сейчас виден красным в солнечном

свете“. Подобным же образом и другие объекты, имеющие разный вид проявления в силу специфики органов восприятия, расположения и т.п., также являются тождественными, потому что их сущностная природа (т.е. их идентичность) сияет в сознании главного определенного познания (т.е. узнавания)».

Для объяснения узнавания единичной вещи в различных условиях Утпаладева вводит представление о едином рефлексивном осознании, *экапратъявамарше* (*ekapratyavamarśa*), и главной манифестации, *мукхъявабхасе* (*mukhyāvabhāsa*), которые в некотором смысле контрастируют с единичными *вимаршами*, познающими отдельные *абхасы*. Как мы помним, согласно Абхинавагупте, в основе всех когнитивных процессов ограниченного существа лежит одно базовое рефлексивное осознание, являющееся *пракашапраманой* (*prakāśapramāṇa*), которое иногда пребывает в единичной *абхасе*, и тогда мы имеем общность (*саманья*). А иногда оно комбинирует различные *абхасы*, проявляясь как *анусамдхана*, и в этом случае возникает частная сущность (*свалакшана*). Теперь же говорится о еще некоем важном аспекте *пракашапраманы*, а именно об *экапратъявамарше*, которое, опираясь на *нияти-шакти*, посредством сопоставления различных проявлений одной и той же *свалакшаны* выделяет общие черты, некий динамический инвариант потока проявлений, и, созерцая его, выявляет в себе соответствующий аспект осознания, названный здесь главной манифестацией (*mukhyāvabhāsa*). Эта главная манифестация является общностью (*саманья*), проникающей различные проявления одной и той же частной сущности. Фактически

именно благодаря ее наличию мы можем давать наименования тем или иным единичным вещам, например, имена конкретным людям, животным и т.п. Ранее, когда обсуждались универсалии, соответствующие видам и родам сущего, например, «коровность», то они опирались на совокупность характеристик, общих для всех объектов данного вида (в данном примере — четыре ноги, рога, вымя и т.п.). То же самое касается и главной манифестации: имеется ряд характерных черт данного частного объекта, выделяющего его среди других, благодаря которым мы его узнаем при разном освещении, на разном расстоянии, является ли он внутренним или внешним (так, когда мы вспоминаем образ некоего человека, то сразу осознаем, что это тот же самый человек, которого мы видели вчера) и т.п.

2.3.12

*arthakriyāpi sahajā nārthānāmīśvarecchayā
niyatā sā hi tenāsyā nākriyāto'nyatā bhavet*

Способность производить результат (arthakriyā) не является внутренне присущей вещам, так как она определяется волей Махешвары. Поэтому неспособность вещи произвести следствие не приводит к тому, что она становится другой.

Как мы уже видели, согласно Трике, внутренние и внешние манифестации по своей сущности ничем не отличаются друг от друга. Так, когда мы видим серебро

во внешнем мире или когда мы его вспоминаем, мы имеем дело с одной и той же *абхасой* серебра. Данное представление находится в противоречии с буддийским воззрением, согласно которому онтологический статус, способ бытия объектов определяется их причинной эффективностью, *артхакрийей* (*arthakriyā*): лишь то, что способно производить следствие, обладает реальным существованием. А так как внешние манифестации объектов способны производить внешние следствия, а внутренние — нет, то это означает, что степень их реальности различна. Так, в пребывающий во внешнем мире кувшин можно налить воды и затем ею утолить жажду, то есть он способен выполнять функцию сосуда для воды, и поэтому реален, в то время как воображаемый кувшин такую функцию выполнить не способен.

И вот в данном афоризме Утпаладева разъясняет позицию Трики по этому вопросу, утверждая, что способность производить внешние следствия не является внутренне присущей вещам, так как она определяется волей Махешвары. То есть сила производить следствие не является сущностным свойством познаваемого объекта, неизменно присущим его природе. Существенное различие между познаваемыми объектами имеет место тогда, когда различаются их сущностные свойства. Но так как способность производить следствие не является сущностным свойством познаваемого, то, следовательно, его отсутствие у вещи, пребывающей во внутреннем состоянии, не ведет к тому, чтобы она стала иной, чем тогда, когда пребывает во внешнем состоянии. Сущностная природа познаваемого про-

является в его определенном познании, то есть в той познанной отдельной *абхасе*, которая сияет как знание (*прама*). Обособленная *абхаса* кувшина одна и та же как в случае воображаемого кувшина, так и в случае кувшина, находящегося во внешнем мире. А так как определенное познание внутреннего и внешнего кувшина ведет к одному и тому же состоянию знания, к сиянию одной и той же *абхасы*, то, следовательно, их сущностная природа является одинаковой в обоих случаях.

То есть мы имеем следующую ситуацию. То, что нам дано как познаваемое и на что действуют наши средства познания — это множество манифестаций, *абхасы*, представляющие собой смысловые общности (*саманья*). Все они реально существуют, так как сияют в нашем сознании. Поэтому, когда мы говорим «серебро», «кувшин» и т.п., то в качестве значений этих слов выступают *абхасы* серебра, кувшина и т.д. Внешние следствия возникают тогда, когда эти обособленные *абхасы* связываются друг с другом в те или иные комбинации, и, соединяясь с *абхасами* пространства и времени, становятся единичными внешними сущностями (*свалакшана*). Но сами *абхасы* не обладают силой формировать *свалакшаны*. Эту функцию производить внешние следствия осуществляет воля Махешвары, проявляясь через Его силу необходимости (*нияти-шакти*). Внешние частные сущности (*свалакшана*) есть результат действия воли Махешвары, проявляющейся как причинная эффективность (*арт-хакрийя*), но они сами по себе не обладают способностью производить следствия.

2.3.13

*rajataikavimarśe'pi śuktau na rajatasthitiḥ
upādhideśāsānvādād dvicandre'pi nabho'nyathā*

В предыдущем афоризме утверждалось, что сущностное различие или тождество познаваемых объектов вытекает из результатов определенного познания. Это представление вызывает возражение у оппонентов. Они говорят, что в таком случае нельзя говорить об ошибках познания во всех трех мирах. Ведь если принять воззрение Трики по данному вопросу, то тогда получается, что перламутровая раковина, которую некто принял за серебро, в действительности является серебром, так как имело место определенное познание, говорящее, что «это — серебро». Утпаладева отвечает:

Хотя рефлексивное осознание серебра одно, тем не менее в раковине серебро не пребывает в силу такого определяющего условия, как занимаемое место. Так же и в случае двух лун небо [выглядит] иначе.

Итак, некто видит перламутровую раковину и принимает ее за серебро. То есть в этот момент данная личность осуществляет определенное познание, результат которого, как пишет Абхинавагупта, можно выразить следующим образом: «это — серебро, твердое, общий объект для всех видов восприятия и способный осуществить свое назначение». В этом знании нет ошибок относительно абхас «это», «серебро» и связи между

ними. Действительно, человек видит в определенном месте, на которое указывает слово «это», нечто блестящее, принимаемое им за серебро, и в данном познании нет ошибки, так как все вышеупомянутые *абхасы* действительно сияют в его сознании. Но дело в том, что верное определенное познание должно обладать способностью выдержать испытание на безошибочность, осуществленное в последующие моменты времени. То есть оно должно подтверждаться последующим определенным познанием. В случае с раковиной человек, принявший ее за серебро, может затем подойти поближе и более внимательно осмотреть ее, после чего он поймет, что перед ним не серебро, а перламутровая раковина. Таким образом, первоначальное определенное познание «это — серебро» в последующий момент времени сменилось определенным познанием «это не было серебром».

Итак, рефлексивное осознание (*вимарша*), лежащее в основе определенного познания, само по себе всегда верно, и если в данный момент имеется рефлексивное осознание *абхасы* серебра, то в нашем сознании действительно сияет манифестация серебра. Но рефлексивное осознание такого класса объектов, как серебро, не должно быть мгновенным, оно должно длиться и подтверждаться в последующие моменты времени. И если выясняется, что нечто, расположенное в определенном месте и ранее принятое за серебро, в последующие моменты времени было определено как перламутровая раковина, то отсюда следует, что предыдущее познание было ошибочным. Причем ошибочность его заключается не в том, что была ошибочной

сияющая в сознании *абхаса* серебра, а в том, что она ассоциировалась с определенным местом, которое, как выяснилось в дальнейшем, было на самом деле занято раковиной.

Другой пример ошибочного восприятия — это ситуация, когда некто по тем или иным причинам увидел в небе две луны. С точки зрения оппонентов, эта ситуация является более сложной. Они говорят: «Хорошо, пусть это будет так в случае ошибочного восприятия серебра в раковине, но в случае ошибочного познания «двух лун», выраженного в утверждении «здесь находятся две луны», нет сознания смешения этого с чем-то другим, как это было в случае смешения серебра с раковиной, благодаря чему противоречие было возможным. Ведь вы сами сказали, что в случае одной обособленной *абхасы*⁸² не может быть противоречия в определенном познании».

На это Абхинавагупта отвечает: «Но кто сказал, что *абхаса* двух лун не связана с какой-то другой *абхасой*? Ведь если бы это было так, и *абхаса* двух лун была бы обособленной, как бы она могла проявиться с отличительными характеристиками ограниченного существования — определенным временем и местом? Не только в случае *абхасы* серебра, но также и в случае *абхасы* двух лун имеет место ее соединение с *абхасой* места. Но небо, которое видится как занятое двумя лунами, в действительности не таково. Место, занятое *абхасой* двух лун, в действительности ей не принадлежит. Это место занято *абхасой* одной луны и небом. Посредством

82 Здесь видение двух лун рассматривается как одна *абхаса*.

выявления этого противоречия предшествующее определенное познание признано ошибочным⁸³».

2.3.14

*guṇaiḥ śabdādibhirbhedo jātyādibhirabhinnatā
bhāvānāmitthamekatra pramātaryupapadyate*

Таким образом, как различие вещей благодаря таким качествам, как звук и т.п., так и их не-различие благодаря универсалиям и т.п. совместно пребывают в одном познающем субъекте.

Как мы видели, имеется такой аспект рефлексивного осознания, в рамках которого каждая абхаса воспринимается обособленно от всех других, сияя в сознании вне пространства и времени. Также имеется другой аспект рефлексивного осознания, когда происходит объединение обособленных абхас в частную сущность (свалакшана), ограниченную пространственно-временными характеристиками, то есть функционирует унифицирующая функция осознания. Что касается единичных объектов (свалакшана), то в своем частном аспекте они сияют как отдельные, уникальные, отличные ото всех других. Но те же самые объекты в своих универсальных аспектах сияют как тождественные с другими. То есть мы видим, что познаваемое обладает

83 Здесь я кратко излагаю те доводы, которые приводил Абхинавагупта в своих комментариях.

характеристиками, которые представляются нам как противоречащие друг другу. Так, два объекта в своих частных аспектах являются отличными друг от друга, а в универсальных — тождественными друг другу. Таков тот мир, в котором мы живем. Он представляется противоречивым. Но все те качества, аспекты и т.п., между которыми имеется противоречие, в одинаковой степени необходимы для функционирования нашей реальности, и в этом смысле они все реально существуют. Более того, их противоречивость имеет место лишь для ограниченного субъекта и соотнесенного с ним ограниченного пространством и временем познаваемого. Так, в один и тот же момент времени и в одном и том же месте не могут одновременно существовать огонь и вода. В ограниченном субъекте не могут одновременно сиять единство и многообразие, тождество и различие. Именно по этой причине те философские системы, которые ориентированы на познавательные способности ограниченного субъекта, склонны одни аспекты нашего мира считать реальными, а другие — нет. Так, например, ведантист, рассматривающий противоречие между множеством и единством как сложное для постижения, но тем не менее вынужденный объяснять эти два аспекта реальности, объявляет единство реальным, а множество — иллюзией, созданной Майей, и в силу этого неподдающимся исследованию, то есть неопишуемым. Свою же позицию Абхинавагупта формулирует следующим образом:

«Но, в соответствии с нашей точкой зрения, сияния обоих (т.е. единства и множества) возможно

в случае опоры на самвит, так как самвит по своей природе свободен... Пребывание в самвите, и, следовательно, становление единым с ним, таково, что даже пылающий огонь и вода не находятся в противоречии друг с другом... Таким образом, как многообразие, которое имеет место благодаря качествам, которые служат как ограничивающие условия и использованы как ограничивающие атрибуты, так и единство, которое существует [в обусловленном мире] благодаря универсалиям, сходству, или не-восприятию различий, могут быть объяснены, только если мы примем, что каждая вещь пребывает внутри Бога, названном Шива, кто покоится в нашем сердце и является свободой делать множество вещей различной природы».

Таким образом, познаваемое установлено как характеризующее единством и различием, существующими в силу пребывания в одном познающем Субъекте.

2.3.15-16

*viśvavaicitryacitrasya samabhittitalopame
viruddhābhāvasaṁsparśe paramārthasatīśvare
pramātari purāṇe tu sarvadābhātavigrahe
kiṁ pramāṇaṁ navābhāsaḥ sarvapramitibhāgini*

Какое средство познания, будучи [каждый раз] новым сиянием, способно функционировать по отношению к познающему субъекту,

Ишваре, который существует в абсолютном смысле; кто подобен высочайшей стене, являющейся основой для многообразия изображений универсума; древнему; чья связь с не-существованием противоречива; чья природа есть постоянное сияние и кто пребывает в каждом познании?

В первом афоризме данного раздела отмечалось, что средство познания (*прамана*) характеризуется тем, что оно всегда новое, возникающее вновь и вновь, и это связано с его направленностью на объекты, возникающие перед ограниченным субъектом мгновение за мгновением благодаря действию силы времени. Но Повелитель, являющийся чистым сознанием, не рождается и не умирает, он пребывает в вечности, и он не подвластен силе времени. Как же тогда средство познания (*прамана*) может познать его? Более того, *прамана* устанавливает существование вещи, которая ранее еще не была установлена. Но чистое сознание Повелителя не нуждается в установлении, так как его универсальный свет является само-установленным. Средства познания действуют по отношению к познаваемым объектам. Но Повелитель — это чистое сознание, абсолютный Субъект. Как же тогда *прамана* может познать Его?

Разнообразие этого мира может сиять лишь в том случае, если существует Повелитель, который, обладая природой чистого света, является опорой, основой для проявления вещей. Это подобно тому, как картины, нарисованные на стене, могут существовать постольку, поскольку существует стена. Повелитель существует прежде всех вещей, вне власти времени, и поэтому

Он называется древним (*purāṇa*). Он — изначальный источник всего сущего, так как лишь благодаря Его воле происходит манифестация многообразия субъектов и познаваемых объектов.

Средства правильного познания — это свет, исходящий изнутри наружу к познаваемым объектом. Но Повелитель является изначальным светом, который лежит в основе света *праманы*, являясь Его истинной природой. Так как может тогда *прамана* познать Его? Но если *прамана* не способна познать Его, то с ее точки зрения Повелитель не существует. Но при этом Он есть Тот, благодаря которому возможно любое познание; Он есть источник существования, так как все существует лишь потому, что пребывает в Его свете. И само не-существование вещей мы способны постигать лишь потому, что Он всегда существует. И Он — самосущий, так как Его существование не зависит ни от какой вещи. Повелитель единственный владеет вечным существованием, независимым от чего-либо иного себе, и поэтому было бы противоречиво ассоциировать Его с различными формами несуществования (предшествующее несуществование, несуществование из-за разрушения и т.п.).

Но если средства познания не способны познать Повелителя, то на основании чего Ему даются такие имена, как «Шива», «Махешвара» и т.п.? Ответ на этот вопрос дается в следующем афоризме:

2.3.17

*apravartitapūrvō'tra kevalam mūḍhatāvaśāt
śaktiprakāśeṇeśādivyavahāraḥ pravartyate*

Так как ранее из-за власти неведения люди не были осведомлены об [истинной природе реальности], свет силы приводит в движение использование в практической жизни таких выражений, как «Махешвара» и т.п.

Да, вне всякого сомнения, средства познания, имеющиеся у ограниченного существа, не способны познать, обнаружить истинную природу реальности. Но истинная реальность не нуждается в обнаружении, удостоверении и т.п. Она не есть нечто новое, ранее неизвестное, что требуется познать. Повелитель, являющийся чистым сознанием, не является неким Божеством, отличным от нас. Чистое самосветящееся сознание, ничем не ограниченное и полное свободы познавать и действовать — это наша истинная природа, то, чем мы были, есть и будем. Оно пребывает в нас здесь и сейчас, и нам остается лишь узнать то, чем мы является в действительности. Лишь из-за власти неведения мы не видим свою истинную природу, отождествившись с телом, праной и т.п. Но сила сокрытия — это лишь один аспект силы Шивы. Шива одновременно и сокрывает, и раскрывает себя самому себе. И вот та сила Бога, которая раскрывает нам нашу суть, выражается через Слово, указующее нам на истинную природу реальности. Это Слово не является результатом действия средств познания ограниченного существа. Оно является Зовом, идущим от Шивы к нему самому. И когда такие слова, как «Махешвара» и т.п. входят в повседневную практическую жизнь человеческих существ, они привлекают внимание людей к источнику их бытия, указуют им на их истинную божественную природу.

ГЛАВА 2.4

ПРИРОДА ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

2.4.1

*eṣa cānantaśaktitvādevamābhāsayatyamūn
bhāvānicchāvaśādeṣā kriyā nirmātrtāsyā sā*

Итак, Он посредством силы, которая беспредельна, проявляет эти вещи. Эта сила действия (kriyā) — из власти воли (icchāvaśād), и она есть его состояние бытия творцом.

Данный афоризм открывает собой раздел, посвященный обсуждению взаимоотношения причины и следствия. В Трике в роле первопричины выступает субъект, чистое сознание, обладающее бесконечной силой, и эта сила (*шакти*), устремленная к манифестации, есть не что иное, как сила воли, *иччха-шакти* (*icchāśakti*), пребывающая за пределами определенности и последовательности. Абхинавагупта в своих комментариях подчеркивает, что деятельность по осуществлению манифестации является непрерывной, то есть она не является единовременным актом сотворения мира. Можно сказать, что каждый раз, когда мы воспринимаем новое познаваемое, его проявление в поле

нашего сознания является определенным аспектом непрерываемой творческой активности Махешвары.

И эта непрерываемая манифестация осуществляется благодаря *иччха-шакти*, которая несет в себе потенциальность, семя всего сущего. Эта потенциальность манифестации пребывает в сфере субъективности, проявляясь как объект благодаря развитию *иччха-шакти* в *крийя-шакти*. Все эти манифестированные объекты по своей сущности являются Шакти. А так как Шакти неотделима от Шивы, и в своем единстве они представляют собой Абсолютное Сознание (*чайтанья*), то отсюда следует, что объекты пребывают внутри сознания.

2.4.2

*jaḍasya tu na sā śaktiḥ sattā yadasataḥ sataḥ
kartṛkarmatvatattvaiva kāryakāraṇatā tataḥ*

Неодушевленная же реальность не имеет силы (śaktiḥ), которая несуществующие вещи делает существующими. Поэтому отношение между причиной и следствием (kāryakāraṇatā) сущностно сводится к отношению между деятелем и объектом действия (kartṛkarmatva).

Слово «*karman*» переводится одновременно и как действие, и как результат действия. В грамматике данное слово обозначает объект действия. Здесь следует остановиться на одном важном моменте. Когда в рамках современного западного мировоззрения речь идет

об объекте действия, то под этим понимается некая уже существующая вещь, предстоящая перед субъектом, по отношению к которой последний осуществляет то или иное действие. Но такого рода представление не соответствует воззрению Трики. В Трике действия осуществляются посредством *крийя-шакти*, и именно *крийя-шакти* в процессе своей деятельности порождает то, что нами воспринимается как познаваемый объект. *Крийя-шакти* не действует на объект, а создает его. То, что мы воспринимаем как объект, является результатом действия *крийя-шакти*. Познаваемое можно рассматривать как результат действия в том смысле, что мы познаем, вкушаем плод действия. Познаваемое проявляется в нашем сознании, интерпретируясь как нечто внешнее по отношению к нам, и именно в этом смысле оно является результатом действия *крийя-шакти*. Но оно — именно результат действия, а не объект действия. Объектов действия в современном западном понимании в действительности не существует, действие лишь проявляет потенциальность воли, вновь и вновь создавая желаемые нами объекты. Но, тем не менее, понятие «карман» как объект действия в Трике используется, но под ним понимается нечто совсем другое, чем принято в западном мировоззрении. Согласно индийской лингвистической традиции, слово «карман» — это одна из так называемых *карака* (*kāraṇa*), или факторов действия, и оно выражает то, что деятель хочет достичь в ходе выполнения действия. В предложении оно выражается аккузативом, например: *kumbhān karoti* — «он делает горшки». То есть «карман» — это не то, что уже есть

и по отношению к чему осуществляется действие, а то, что возникает в результате действия.

В афоризме утверждается, что неодушевленная реальность не обладает *шакти*, которая несуществующие вещи делает существующими. Абхинавагпута в своих комментариях для прояснения смысла данного утверждения обращается к примеру произростания ростка из семени. То, что при благоприятных условиях из семени может произрасти росток, общеизвестный факт. Но каким образом это происходит? Если предположить, что за этот процесс ответственна сила, которой обладает сам росток, то мы получаем парадокс: когда есть семя, то ростка еще нет, а следовательно, нет и той силы произведения следствия, которой обладает росток. Так же и та сила, которой обладает семя, не может привести к возникновению ростка, так как семя и росток являются оличными друг от друга сущностями. Но тут может возникнуть вопрос: а по какой причине семя и росток не могут рассматриваться как одновременно и тождественные, и отличные друг от друга? Как мы увидим в дальнейшем, это невозможно в силу специфики неодушевленного, которое характеризуется изолированностью, отделенностью друг от друга. Неодушевленное — это множество атомарных, изолированных друг от друга сущностей, связь между которыми возможна лишь благодаря *шакти*. Само по себе неодушевленное не способно производить какие-либо следствия. И, тем более, оно не может обладать *шакти*, так как оно вообще само по себе не способно обладать чем-либо. Недвойственные отношения возможны лишь в сфере одушевленной реальности, то есть в сфере

сознания, которая характеризуется единством Шива и Шакти, *пракаши* и *вимарши*. И лишь Шива, абсолютный субъект, является обладателем силы, Шакти, благодаря чему способен осуществить манифестацию. Поэтому в роли истинной причины всего может выступать лишь субъект, деятель, обладающий силой производить следствие.

2.4.3-4

*yadasattadasadyuktā nāsataḥ satsvarūpatā
sato 'pi na punaḥ sattalābhenārtho 'tha cocyate
kāryakāraṇatā loke sāntarviparivartinaḥ
ubhayendriyavedyatvaṁ tasya kasyāpi śaktitaḥ*

Которое не существует — то не существует. Собственная природа существующего не является связанной с несуществующим. Опять же, нет пользы для существующего от получения существования. Однако, если кто-то укажет, что в миру имеют место те или иные представления об отношении причины и следствия, то на это можно ответить, что в действительности их суть состоит в факте, что вещь, пребывающая внутри, благодаря некой силе становится познаваемым объектом для обоих чувств (внешнего и внутреннего).

Вначале данного афоризма утверждается, что следствие может быть или существующим, или же несуществующим. Если нечто есть, то оно есть, а если его

нет, то его нет. Так как неодушевленные сущности отделены от всего отличного от них, то причина их бытия или небытия может быть только в них самих. Поэтому, если нечто не существует, то оно обладает природой несуществования, и в силу этого не может стать существующим, идя наперекор своей природе. Но если же нечто существует, то какой смысл ему получать существование? Также непонятно, по какой причине существующее может стать несуществующим, так как природа существующего не имеет связи с несуществованием. То есть мы получаем, что, рассматривая вопрос об отношении причины и следствия в контексте неодушевленной реальности, мы приходим к тому, что этот вопрос в данном контексте не имеет никакого смысла. Но так как в миру имеют место представления о причинно-следственных отношениях, и они способствуют успешной повседневной деятельности существ, то для того, чтобы их рассмотрение имело смысл, требуется выйти за рамки такого контекста. То есть следует выйти за пределы как дихотомии существования-несуществования, так и поисков источника причинности в неодушевленном.

Утпаладева фактически утверждает, что переход причины в следствие заключается не в том, что посредством некой силы несуществующее становится существующим, а в том, что благодаря некой силе вещь, пребывающая внутри, становится объектом для внутреннего⁸⁴ или внешнего восприятия. Здесь

84 Объект внутреннего восприятия — это, например, приятное или неприятное ощущения и т.п.

мы видим совершенно другую ситуацию, чем в примере семени и ростка. Когда росток прорастает и развивается в растение, семя исчезает. Но когда вещь, пребывающая внутри, становится объектом внешнего или внутреннего восприятия, то она никуда не исчезает. Это подобно тому, как если некий объект отразится в зеркале, то он сам при этом никуда не исчезнет. То есть в рамках данного способа рассмотрения причинно-следственных отношений уже теряет смысл вопрос о том, является ли объект внутреннего или внешнего чувства существующим или несуществующим, как это было в случае с семенем и ростком.

Раскрывая данную тему, Абхинавагупта в своих комментариях пишет:

«Манифестированное (например, кувшин), даже до того, как оно стало объектом внутреннего восприятия, имело свое бытие, жизнь, пульсацию, обладало тождеством и различием, внутри сердца гончара, потому что по своей природе оно едино с самосознанием. Отношение причины и следствия — это не что иное, как такая манифестация внутреннего, которое было сделано объектом внутреннего или внешнего чувств. Например, творение наслаждения — это делание его объектом внутреннего чувства. Но в гончаре, понимаемом как *прана*, пустота и т.п., этот объект не может иметь свое существование, потому что он также неодушевленный. Отсюда следует, что именно чистое сознание (*самвит*) осуществляет манифестацию вселенной из-за многообразия Его силы».

Здесь Абхинавагупта поднимает вопрос о том, что собой представляет то «внутреннее», в котором пребывает сущность, становящаяся объектом для внешнего или внутреннего чувств, и в качестве примера берет гончара, создающего горшок. Но гончар, рассматриваемый как ограниченное существо, то есть как *пра*на, *буддхи*, пустота и т.п., также является неодушевленным, и поэтому в этих аспектах не способен быть причиной, порождающей следствие. Лишь истинная самосознающая сущность гончара — *сам*вит — может быть тем внутренним самосветящимся измерением, в котором пребывает первообраз внешней манифестации.

2.4.5

*evamekā kriyā saiṣā sakramāntarbahihsthitih
ekasyaivobhayākārasahiṣṇorupapādītā*

Таким образом, одно действие, о котором до сих пор шла речь, характеризуется последовательностью и пребыванием как во внутреннем, так и во внешнем измерениях. Оно соотносено с одной сущностью, несущей оба аспекта (ubhayākārasahiṣṇor). Это установлено (доказано).

Грамматист Бхартрихари в своем знаменитом трактате «Вакьяпадия» определяет действие следующим образом:

«В той степени, в которой нечто, осуществленное или неосуществленное, выражено как *sādhya*

(долженствующее быть осуществленным, завершенным), [и в той степени, в которой нечто] принимает форму последовательности (*kramarūpatva*), оно известно как *kriyā* (действие)»⁸⁵.

Согласно Трике, действие представляет собой многоуровневый иерархический процесс развертки первоначального импульса воли, зародившегося в глубинах абсолютного сознания (*самвит*). Посредством осуществления действия нечто, пребывающее внутри, становится проявленным внешне. То есть то, что должно быть осуществлено (*sādhya*), и первоначально пребывающее как семя в лоне Шакти, поэтапно манифестируется изнутри наружу, и этот процесс, достигнув стадии субъект-объектной дихотомии, принимает форму дискретной последовательности всплеск ограниченного сознания, воспринимающего данный через органы чувств объект. Но весь это сложный процесс пронизан единством охватывающего его абсолютного сознания, которое, включая в себя как внутреннее, так и внешнее, является субстратом субъективного и объективного аспектов вселенной. В силу этого в афоризме и говорится об одном действии, соотнесенном с одной сущностью.

Когда говорится о пребывании действия во внутреннем и внешнем измерении, то здесь дихотомия внутреннее-внешнее может пониматься в двух смыслах.

85 Цитируется по работе В.Г. Лысенко «Слово и бытие в учении Бхартрихари о действии (по «Криясамудеше»).

Во-первых, на макрокосмическом уровне под внутренним может пониматься сфера абсолютного недействительного сознания (*самвит*), а под внешним — вся сфера манифестации, начиная с *Садашива-таттвы*.

Во-вторых, на микрокосмическом уровне ограниченных существ под внутренним может пониматься вся их субъективная сфера (мысли, ощущения, эмоции и т.п.), а под внешним — мир так называемой объективной реальности. В этом случае любое совершаемое нами действие (например, приготовление пищи на костре) внутренне проявляется как намерение, план осуществления, сопутствующие эмоции, приятные или неприятные ощущения и т.п., а внешне — как разжигание костра и т.п.

2.4.6-7

*bahistasyaiva tatkāryaṁ yadantaryadapekṣayā
pramātrapekṣayā cōktā dvayī bāhyāntarasthitiḥ/
mātaiva kāraṇaṁ tena sa cābhāsadvayasthita
kāryasya sthita evaikastadekasya kriyocitā//*

То, что является [вначале] внутренним по отношению к некоей сущности, став внешним по отношению к ней, понимается как ее следствие. Оба — пребывающее внутренне и внешне — полагаются таковыми лишь относительно познающего субъекта.

Таким образом, причина есть не что иное, как познающий субъект. И он при манифестации следствия в двух аспектах (внутреннем

и внешнем) пребывает единым. Поэтому уместно сказать, что действие принадлежит одной сущности.

В этих двух афоризмах продолжается обсуждение темы, поднятой в афоризме 2.4.4. Как мы помним, там утверждалось, что переход причины в следствие представляет собой процесс, когда некая вещь, пребывающая внутри, становится объектом для внутреннего или внешнего восприятий. В данном же афоризме дополнительный акцент делается на той сущности, относительно которой некая вещь рассматривается как внутренняя или внешняя. Утверждается, что именно эта сущность и является причиной становления объектом восприятия того, что ранее пребывало внутри нее.

Здесь важно заметить, что следствие — это то, что стало объектом восприятия для внутреннего или внешнего чувств. Но это означает, что говорить о некой вещи как о следствии можно лишь в контексте ее взаимоотношения с познающим субъектом. Таким образом, той сущностью, относительно которой некая вещь является внутренней или внешней, является познающий субъект. Следовательно, *«причина есть не что иное, как познающий субъект»*.

Здесь важно остановиться на следующем моменте. Согласно Утпаладеве, следствие — это то, что стало объектом для внутреннего или внешнего восприятия. Тогда причинное состояние — это состояние, когда манифестация пребывает внутренне, не выступая в роли объекта восприятия. Если о чем-то хоть в каком-то смысле можно говорить как об объекте, то это

в высшем метафизическом смысле уже не может быть истинно причинным состоянием. То есть даже когда мы находимся на уровне *Садашива-таттвы*, речь идет по сути о следствии, а не о причине как таковой. Причина в истинном смысле этого слова — это состояние, при котором объективность полностью растворена в субъективности, то есть это состояние полного единства Шивы и Шакти. И именно это Абсолютное Сознание и есть тот Субъект, который пребывает единым во всем многоаспектном процессе манифестации следствия, обладая действием и обеспечивая его единство.

2.4.8

*ata evāñkure 'piṣṭo nimittam parameśvaraḥ
tadanyasyāpi bijāderhetutā nopapadyate*

Поэтому Парамешвара берется как действующая причина по отношению, например, к ростку. Но не является верным рассматривать в качестве причины сущности, отличные от него, типа семени и т.п.

В этом афоризме Утпаладева касается представлений о причинности некоторых других школ, в частности, ньяя-вайшешики. В последней Бог рассматривался в качестве общей действующей (*нимитта*) причины, являющейся движущей силой производства самых различных следствий. Но при этом признавалось множество других причин, отличных от Бога. Так, в случае прорастания ростка к таковым относились такие не-

одушевленные сущности, как семя, почва, вода и т.п. Но, с точки зрения Трики, такая позиция не может считаться верной, так как неодушевленное не способно выступать в роли причины. Все те сущности (почва, семя, вода и т.п.), которые другими школами часто рассматриваются как самостоятельные причины, в действительности являются лишь различными аспектами проявления действия единственной истинной причины — Парамешвары.

2.4.9

*tathā hi kumbhakāro ‘sāvaiśvaryaiva vyavasthayā
tattanmṛdādīsaṁskāarakrameṇa janayedghaṭam*

Так, гончар может произвести горшок посредством последовательности операций по отношению к глине и т.п., но это происходит в рамках закона, установленного Ишварой.

Выше отмечалось, что истинной причиной той или иной манифестации является познающий субъект, понимаемый как абсолютное сознание, являющееся общим субстратом как ограниченных познающих субъектов, так и познаваемых ими объектов. Действие по осуществлению манифестации (*kriyā*) реализуется посредством кооперативного функционирования факторов действия, среди которых имеются как одушевленные, так и неодушевленные. К одушевленному следует отнести агента действия (*kartr*), роль которого в рассматриваемом примере играет гончар. В качестве

неодушевленных факторов действия выступают глина как субстрат, из которого изготавливают горшок⁸⁶, гончарный круг как инструмент действия (*karaṇa*), горшок в качестве объекта как цели действия (*karman*) и т.п. И одно единое действие — изготовление горшка — реализуется через все это множество различных факторов, пребывая в них как их природа в контексте совершаемого действия. Но для того, чтобы это было возможным, требуется, чтобы была некая основа, благодаря которой эти факторы не только отличны друг от друга, но и тождественны друг другу. И в качестве такой основы выступает упомянутое выше абсолютное сознание, являющееся первичной субстанцией всех этих факторов действия, как одушевленных, так и неодушевленных.

Теперь остановимся на следующем важном моменте. Факторы действия — это определенный набор ролей, которые играют различные ограниченные сущности. Эти роли не следуют непосредственно из их природы. Так, например, из природы глины не следует, что она должна стать горшком. Из природы ограниченного субъекта не следует, что он будет гончаром. И т.д. и т.п. Имеется действие и имеется набор факторов, посредством которых действие может осуществиться. По сути эти факторы представляют собой выражение определенного набора отношений, которые могут устанавливаться между различными проявленными сущностями. Как уже отмечалось выше, эти отношения не вытекают

86 К какому из классических факторов действия отнести глину, не совсем ясно. Скорее всего, ее следует понимать как *адхикарану* (*adhikaraṇa*) (т.е. субстрат или место).

из природы этих сущностей. Более того, эти сущности не в состоянии их самостоятельно реализовать. Так, ограниченный субъект, будучи одушевленной сущностью, сам по себе никак не может осуществлять действия по отношению к неодушевленным сущностям, таким, например, как глина. То есть сам по себе он не может быть гончаром, агентом действия. Весь этот набор отношений и возможность их реализации осуществляется благодаря силе закона необходимости (*нияти-шакти*), установленного Ишварой.

2.4.10

*yogināmapī mṛdbīje vinaivecchāvaśena tat
ghaṭādi jāyate tattatsthiraśvārthakriyākaram*

Те или иные вещи, обладающие продолжительным существованием и способные к выполнению естественных для них функций, такие как кувшин и т.п., также возникают посредством власти воления йогингов без использования глины или семени.

В своих комментариях к этому афоризму Абхинавагупта поднимает весьма важный вопрос, касающийся того, в какой мере закон причинно-следственных отношений носит абсолютный характер. Как он отмечает, можно выделить неодушевленные причины, действие которых по производству следствия зависит от воли одушевленных сущностей. К таковым можно отнести, например, глину, гончарный круг и т.п.,

успешное участие которых в производстве горшка зависит от действий одушевленного гончара. Также имеются причины, которые в производстве следствия не нуждаются во вмешательстве одушевленных существ. К таковым можно отнести, например, семя, землю, воду и т.п., являющиеся причиной произрастания ростка. И вот возникает вопрос: в какой мере эти причины можно рассматривать как окончательные, то есть совершенно необходимые для производства соответствующего следствия? Очевидно, что они не могут быть таковыми, так как имеет место факт сотворения вещей непосредственно силой воли йогина.

Если же кто-то скажет, что росток, горшок и т.п., сотворенные волей йогина, являются отличными от тех, причинами которых являются глина, семя, земля и т.п., то на это можно дать следующий ответ: если не имеется разницы в их познании, то нет никаких оснований полагать их как различные. Если горшок, сотворенный волей йогина, воспринимается нашими органами чувств так же, как и обычный горшок, и обладает способностью выполнять присущие горшку функции (быть использованным для переноски воды и т.п.), то нет никакой существенной разницы между ним и обычным горшком.

Но некоторые, верящие в действующий в мире неизменный закон причинности, утверждают, что для возникновения чего-либо необходимо наличие материальной причины. Чтобы как-то обойти контрпример с йогиним, они говорят, что йогин, создавая горшок, на самом деле все равно использует материальную причину, в роли которой выступают атомы. Он просто

определенным образом соединяет их, формируя из них горшок. На это Абхинавагупта отвечает им, что коль они утверждают, что отношения причины и следствия не могут нарушаться в случае с йогиним, то бессмысленно говорить, что йогин объединяет атомы в горшок. Если йогин подчиняется тому закону причинности, который действует в мире, то и кувшин он должен создавать так, как это происходит в мире, то есть как гончар, посредством глины, гончарного круга и т.п. То есть в рамках той позиции, которую занимают оппоненты, не существует корректного объяснения творения йогиним вещей посредством его воли.

Таким образом, тот закон причинности, действие которого мы наблюдаем в нашем мире, не есть нечто незыблемое и абсолютное. Если рассуждать на относительном уровне, то можно выделить три аспекта функционирования закона причинности. Во-первых, обладающий одушевленностью Повелитель, Махадева, кто совершенно свободен в том, чтобы следовать закону необходимости (*нияти*) или нарушать его, сам по своей свободной воле принимает различные формы, будь то горшок или росток. Во-вторых, те личности, которые принадлежат сфере действия закона необходимости, обладают свободой следовать хорошо известному в мире закону причинности. В-третьих, йогины, которые склонны нарушать обычный закон причинности, обладают свободой следовать сверхъестественному причинному закону, который хорошо известен йогинам.

Но так допустимо говорить лишь с относительной, мирской точки зрения. В действительности, существует лишь Он один, который сущностно является не чем

иным, как пятью силами творения и т.п., и который манифестирует сияющую вселенную, характеризующую последовательностью и одновременностью. И для этой манифестации Он не нуждается в какой-либо нео-душевленной материальной причине, проявляя вселенную посредством отражения себя в своем собственном зеркале осознанности (*т.е. вимарши*).

2.4.II

*yoginirmāṇatānhāve pramāṇāntaraniścite
kāryam hetuḥ svabhāvo vāta evotpattimūlajaḥ*

Следствие (kāryam) или же сущностное свойство (svabhāvo), рожденное из корня, который является возникшим из [причины] (utpattimūlajaḥ), могут выполнять роль логического основания вывода (hetuḥ) лишь в том случае, если другим средством познания установлено, что здесь не имеет место творение йогина.

В данном афоризме обсуждается тема причинности в контексте представлений буддийских логиков (Дигнага, Дхармакирти и т.д.) об основаниях умозаключения, *анумане* (*anumāna*). Кратко остановимся на их взглядах по данному вопросу.

Имеются три термина, описывающие структуру умозаключения:

1. *пакша* (*pakṣa*) (логический субъект, субстрат, место), или *анумейя* (*anumeya*) (объект умозаключения);

2. *садхья* (*sādhya*) (логическое следствие, доказуемое);
3. *хету* (*hetu*) (логическое основание, причина), или *линга* (*liṅga*) (признак, знак).

Термин «*пакша*» означает то, по отношению к чему *хету* и *садхья* рассматриваются как его свойства, *дхармы* (*dharmā*). В этом контексте его можно рассматривать как носитель, обладатель качеств (*dharmin*), для которого *хету* и *садхья* — это те качества (*дхармы*), которыми он обладает. «*Пакша*» также именуется как *анумейя*, потому что представляет собой объект логического исследования. Так, например, в умозаключении «Эта гора обладает огнем, потому что обладает дымом» выражение «эта гора» есть *пакша*, поскольку она обладает дымом и огнем как своими свойствами (*дхармами*).

Садхья — это то, что следует вывести, доказать посредством умозаключения. Оно является логическим следствием, вытекающим из логического основания, причины, т.е. *хету*. Так, в нашем примере роль *хету* играет дым, а роль *садхья* — огонь. Когда мы видим на горе дым, то последний является признаком того, что там имеется пока что невидимый нами огонь, и так как понятие «огонь» всегда проникает понятие «дым», то, видя на горе дым, мы приходим к выводу, что на горе также имеется и огонь.

Согласно буддийским логикам, умозаключение основывается на наличии нерзрывной сущностной связи между логическим основанием (*hetu*) и следствием (*sādhya*). При этом допускается всего лишь три вида такой связи: связь тождества, или аналитическая связь (*tādātmya*), причинная связь (*tadutpatti*) и отрицательная

связь. В контексте обсуждения данного афоризма мы рассмотрим лишь первые два вида связи.

Классический пример умозаключения, в котором используется причинная связь, уже приводился выше: «Эта гора обладает огнем, потому что обладает дымом». Здесь огонь (*садхья*, следствие) выступает в роли причины дыма (*хету*, основания), т.е. связь между дымом и огнем основывается на том, что дым происходит от огня, и в силу этого тот факт, что мы где-то наблюдаем наличие дыма, с необходимостью ведет к выводу о наличии в том месте причины дыма — огня. Важно заметить, что причинная связь, согласно поздним буддийским логикам, предполагает разделенность во времени причины и следствия, а именно причина предшествует следствию.

В качестве примера связи тождества можно привести следующее умозаключение: «это дерево, потому что это сосна». Здесь роль основания (*хету*) играет понятие «сосна», а роль следствия (*садхья*) — понятие «дерево», причем понятие «сосна» содержится в понятии «дерева», то есть «сосна» есть проникаемое (*vyāpṛa*), а «дерево» — проникающее (*vyāpaka*). Данное отношение является ассиметричным, так как если нечто является сосной, то тем самым оно автоматически является и деревом, но если нечто является деревом, то отсюда еще не следует, что оно является сосной. Один из поздних буддийских эпистемологов Дхармоттара по поводу данного вида связи говорит следующее: «Разница между основанием и следствием касается только воображаемой стороны вещей, той, которая является самостоятельным продуктом нашего мышления. По-

вторяем, что логическая связь понятий, благодаря которой одно понятие может вытекать из другого, имеет характер необходимости; необходимость же логической связи составляет сущность нашего мышления. Поэтому можно говорить о разнице между логическим основанием и следствием, только имея в виду ту форму вещей, которая придана им нашим мышлением. В действительности же между теми реальными объектами, которые составляют их реальную подкладку, разницы нет»⁸⁷. То есть в случае связи тождества как основание, так и следствие относятся к одному и тому же моменту бытия, и поэтому имеют общий единичный субстрат, качествами которого они являются. Поэтому с точки зрения абсолютной истины основание и следствие в силу принадлежности одному и тому же субстрату, истинно-сущему единичному моменту бытия, являются тождественными друг другу. Когда же речь идет о причинной связи, то так как основание и следствие в ней относятся к разным моментам бытия, то, следовательно, они характеризуются принадлежностью к различным субстратам, и, в силу этого, их следует считать отличными друг от друга.

Теперь важно сделать акцент на следующем моменте. С точки зрения поздней буддийской теории познания, сама природа умозаключений опирается на необходимую, неразрывную связь между основанием, или логическим признаком, и логическим следствием. Так, Дхармоттара пишет: «Логический признак не есть

87 Цитируется по книге Ф.И. Щербатской, «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов», часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.

случайный источник познания того, что не воспринимается чувством... Нет, если мы не убеждены в неразрывной связи его со следствием, то вывода сделать нельзя. Если мы даже видим дым, но не знаем о его неразрывной связи с огнем, то не можем заключать от существования дыма к существованию огня. Поэтому функция логического признака, которая состоит в создании знания об объектах, не воспринимаемых непосредственно, состоит именно в сознании необходимой связи между ним и этим объектом». Т.е. по сути поздние буддисты при построении своей теории познания исходили из того, что имеется один универсальный закон необходимости, которому подчиняется все обусловленное сущее.

Но Утпаладева в данном афоризме фактически говорит о том, что связь между основанием и следствием не носит абсолютного характера, а зависит от условий. Ведь если дым на горе сотворен волей йогина, и некто видит его, то при попытке найти на этой горе огонь данная личность потерпит неудачу. Поэтому из основания можно выводить следствие лишь при условии, что *«другим средством познания установлено, что здесь не имеет место творение йогина»*. Отсюда следует, что неуместно говорить об одном универсальном законе необходимости, как это полагали поздние буддисты. Тот закон причинности, который определяет жизнь обычных людей, отличен от того сверхъестественного закона причинности, которому следуют йогины.

Итак, было показано, что причинный тип связи между основанием и следствием не является универсальным. Теперь перейдем к рассмотрению связи тож-

дества (*tādātmya*). С точки зрения поздних буддистов, данный вид связи сущностно отличен от причинной, так как причинная связь предполагает разделенность во времени, в то время как связь тождества относится к одному и тому же моменту. В рассматриваемом же афоризме и в автокомментарии к нему Утпаладева утверждает, что оба вида связи — как причинная, так и связь тождества, или связь по сущностному свойству (*svabhāvaḥetu*), — основаны на причинности (*tadutpattigarbha*)⁸⁸. Сущностная природа вещи есть то, что возникает благодаря причинам, производящим вещь. Так, дерево рождается из корня, причиной же корня является семя, которое едино с древесностью (*vrkṣatva*) в силу закона необходимости (*нияти*). То есть то, что видение конкретной сосны одновременно означает видение дерева, следует из закона необходимости, связывающего *абхасу* «сосновость» с *абхасой* «древесность». И эта связь заложена в семени дерева, которое является причиной его прорастания. Но если то, что нами познается как сосна, возникло не из семени, а сверхъестественным способом как творение йогина, то уже неизвестно, в какой мере в этом случае имеется связь между *абхасами* «сосновость» и «древестность». То есть в случае творения йогина мы не можем с уверенностью сказать, что сосна — это дерево.

Теперь остановимся на следующем моменте. Согласно позднебуддийским представлениям, такие

88 В автокомментарии Утпаладева пишет: *ata eva kāryaṁ svabhāvo vā tadutpattigarbho...*

общности, как «сосновость», «древесность» и т.п., представляют собой ментальные конструкции — *викальпы*, которые являются всего лишь отрицанием всего того, что отлично от них. Так, «сосновость» — это отрицание всего того, что отлично от сосны, т.е. обособление от «не-сосны», а «древесность» — отрицание, обособление от всего того, что не является деревом. При таком подходе «сосновость» автоматически включается в «древесность», является ее частью. Т.е. множество всех тех объектов, которые характеризуются «сосновостью», является подмножеством всех тех объектов, которые характеризуются «древесностью».

В Трике же общности — это реальные позитивные неконцептуальные сущности, *абхасы*, которые являются онтологически первичными по отношению к единичным частным сущностям, *свалакшанам*. Такие общности, как «древесность» и «сосновость», представляют собой отдельные и не включенные друг в друга *абхасы*, и связь между «древесностью» и «сосновостью» возникает не автоматически в силу их природы, а посредством силы закона необходимости (*нияти*).

2.4.12-13

*bhūyastattatpramātrekavahnyābhāsādito bhavet
parokṣādapyadhipaterdhūmābhāsādi nūtanam/
kāryamavyabhicāryasya liṅgamanyapramāṭṛgāt
tadābhāsastadābhāsādeva tvadhipateḥ paraḥ//*

Новая манифестация дыма и т.д. может возникнуть здесь опять от единой для многих

познающих субъектов манифестации огня. Последняя, хотя и не воспринимается напрямую, является главным условием (adhipater) возникновения дыма. Следствие, постоянно с необходимостью сопутствующее [причине], есть знак (līṅga). Когда же мы имеем другую манифестацию дыма, возникающую уже от воспринимаемой другими познающими субъектами манифестации дыма, то именно последняя будет играть роль главного условия.

Во вступлении к данному афоризму Абхинавагупта пишет, что относительно вывода наличия огня из наличия дыма может возникнуть следующий вопрос: в соответствии с теорией, что все вещи мира по сути своей есть не что иное, как *абхаса*, огонь на горе, который не сияет для личности, совершающей умозаключение, не существует. То есть если некая личность видит дым на горе, но не видит огня, то огонь на горе для нее не существует, а так как он не существует, то, следовательно, и не может быть причиной видимого дыма. Тогда как из видения дыма на горе возможно вывести наличие там огня?

Но, как пишет Абхинавагупта, данная проблема актуальна лишь для позиции виджнянавадинов, согласно которым *абхасы* всегда являются различными для различных индивидуальных потоков сознания, *сантан* (*santāna*), в силу чего для легитимности умозаключения *абхасы* причины и результата должны принадлежать одному и тому же индивидуальному потоку сознания. Поэтому если *абхаса* причины — в нашем

примере огня — не пребывает в потоке сознания личности, видящей на горе дым, то, следовательно, такая личность не может из видения на горе дыма сделать вывод о наличии там огня. То есть в рамках воззрения виджнянавадинов причинное отношение между огнем и дымом может быть известным только в случае таких *абхас* огня и дыма, которое принадлежат потоку сознания одной и той же личности. Причинные же отношения между огнем и дымом, которые принадлежат другим потокам сознания, данной личности не могут быть известными. Фактически получается, что вообще бессмысленно говорить о наличии общей для всех причинности и основанном на ней общепринятом концептуальном мышлении.

Раскрывая позицию Трики по этому вопросу, Утапаладева в данном афоризме говорит об «единой для многих познающих субъектов манифестации огня». То есть речь идет об *абхасе*, которая уже не является жестко связанной с тем или иным индивидуальным потоком сознания, и которая является общей для всех познающих субъектов. Абхинавагупта в комментариях пишет, что в соответствии с системой Трики во время формирования идеи неизменного сопутствования между огнем и дымом их *абхасы* являются общими для всех тех воспринимающих, которые имеют возможность видеть их проявление в том или ином месте, например, на кухне.

То есть, например, некоторые субъекты, пребывающие на кухне, схватывают в общем отношении неизменного сопутствования между огнем и дымом, и это схватывание общего отношения происходит на основе

наблюдения частных случаев. Само существование данного отношения в общем, его частные проявления и схватывание познающими субъектами этого отношения на основе частных проявлений происходит благодаря действию силы необходимости (*niyatisakti*).

Позже, кто либо из этих личностей вдруг видит на горе дым, то есть воспринимает частную *абхасу* дыма, специфицированную местом и временем, которая проявляется в его индивидуальном потоке сознания, и, вспоминая схваченное ранее отношение неизменного сопутствования между дымом и огнем, приходит к выводу, что на этой горе имеется огонь.

Описанная выше последовательность ментальных процессов представлена в первой фразе данного афоризма: «Новая манифестация дыма и т.д. может возникнуть здесь (*itas*) опять (*bhūyas*) от единой для многих познающих субъектов манифестации огня». Как отмечает Абхинавагупта, слово «*bhūyas*» указывает на то, что восприятие новой манифестации дыма произошло уже после того, как было схвачено отношение неизменного сопутствования между огнем и дымом в условиях, когда манифестация огня была еще общей для многих познающих субъектов.

Для прояснения некоторых существенных аспектов рассматриваемой проблематики уместно заметить, что в заключительном разделе данной книги — «Резюме сущностных принципов» — в афоризмах 4.1.9-4.1.10 говорится о двух видах творения — «специфическом» и «общем». Специфическое творение — это творение, осуществляемое непосредственно самим ограниченным субъектом, результаты которого проявляются

лишь в его индивидуальном потоке сознания. К таковому относятся наши различные фантазии, ментальные образы и т.п. Главная их особенность в том, что они не являются *свалакшаной*, то есть не специфицированы пространственно-временными характеристиками. Общее творение — это то, которое является общим для всех познающих субъектов, и оно характеризуется тем, что является *свалакшаной*. Общее творение осуществляется Повелителем, то есть Божественной Сущностью, сознание которой охватывает вселенную в целом и пронизывает сознание ограниченных существ. Поэтому осуществляемые ею манифестации являются общими для всех существ. Способность ограниченных существ создавать общие для всех объекты — например, разжечь костер на горе — в действительности не принадлежит им, являясь заимствованной у Махешвары.

Сама по себе *абхаса* огня никак не предполагает связи с *абхасой* дыма. То есть причинная связь между огнем и дымом не вытекает из природы их *абхас*. Лишь тогда, когда *абхаса* огня проявляется в аспекте *свалакшаны*, то есть как конкретный огонь в конкретном месте, для поддержания которого требуются дрова и т.п., возникает причинная связь между огнем и дымом. Таким образом, причинная связь является отношением между воплощенными *абхасами*, то есть между *абхасами*, входящими в состав *свалакшаны*. И их процесс воплощения в состояние *свалакшаны*, являющееся общим для множества познающих субъектов, осуществляется Махешварой в рамках общего творения, а причинная связь между ними является функционированием *нияти-шакти*.

2.4.14

*asminsatīdamastīti kāryakāraṇatāpi yā
sāpyapekṣāvihīnānām jaḍānām nopapadyate*

Отношение между причиной и следствием, выражаемое как «когда существует это — существует то» (asminsatīdamastīti), не может быть верным по отношению к неодушевленным сущностям, которые лишены взаимозависимости (apekṣā).

В данном афоризме Утпаладева продолжает критику буддийской теории причинности, выражаемую формулой «когда существует это — существует то». В своих комментариях Абхинавагупта проводит анализ данной формулы, исследуя ее сферу применимости: «Мы не можем говорить о причинной связи в отношении к одной и той же вещи. Но также нельзя представить две разные вещи, такие как кувшин и одежда, которые существуют одновременно, как причину и следствие. Также не могут выступать в такой роли те, которые возникают последовательно, но не регулярно (то есть иногда последовательность возникновения есть, а иногда — нет). И из тех вещей, которых приходят в существование в фиксированной последовательности, та, которая возникает в начале, не может быть следствием, также как не может быть причиной та, которая возникает позже. Таким образом, в соответствии с буддистами, причина есть то, что неизменно возникает вначале, и следствие есть то, что неизменно возникает после».

Но если некая вещь неизменно возникает после того, как имело место предшествующее существование другой вещи, то это означает, что существование данной вещи находится в зависимости от существования другой, предшествующей ей вещи, или же, другими словами, существование одной вещи нуждается в существовании другой. Но, согласно воззрениям поздних буддистов, то, что нам дается посредством чувственного восприятия, то есть единичная частная сущность (*свалакшана*), характеризуется мгновенным существованием. Каждый момент бытия, чувственно данный, самозамкнут и никак не связан с другим моментом. В силу самозамкнутости чувственно данного уместно говорить о его неодушевленности, потому что именно неодушевленное характеризуется ограниченностью, замкнутостью, атомарностью. Но такого рода неодушевленные сущности, взятые сами по себе, никак не могут соотноситься друг с другом, и, тем более, нуждаться друг в друге. Следовательно, неодушевленные сущности, взятые сами по себе, не могут участвовать в отношении, определяемом формулой «когда существует это — существует то».

2.4.15

*na hi svātmaikaṇiṣṭhānāmanusaṁdhānavarjinām
sadasattāpade 'pyeṣa saptamyarthaḥ prakalpyate*

Значение местного падежа (saptamī) неприменимо по отношению к самозамкнутым сущностям, неспособным к унификации, незави-

симо от того, исходят ли из существования причины и следствия или же из их не-существования.

Здесь в качестве значения местного падежа берется «*aprekṣā*» — взаимная нужда, зависимость. Самозамкнутые неодушевленные сущности по самой своей природе полностью отделены друг от друга, и если нет силы, которая могла бы их связать, объединить, то они никак не могут вообще быть соотнесены друг с другом, и, тем более, не могут зависеть друг от друга. В качестве такого рода унифицирующей силы, как мы помним по предыдущему разделу, выступала *анусамдхана* (*anusamdhāna*). Но *анусамдхана* — это одна из тех сил, которыми обладает сознание, и которой не могут обладать неодушевленные сущности. Таким образом, неодушевленные сущности, с одной стороны, не могут сами по себе соотноситься друг с другом, с другой стороны, не могут обладать той унифицирующей силой, которая бы позволила осуществить их соотношение. Следовательно, использование местного падежа в случае самозамкнутых неодушевленных сущностей бессмысленно. И это утверждение верно как в случае представлений о существовании причины и следствия, так и в случае их не существования. Как пишет Абхинавагупта, будем ли мы рассматривать семя существующим, а росток несуществующим, или же наоборот, или обоих несуществующими, или обоих существующими, — это ничего по сути не меняет, потому что все виды отношений обладают природой сознания, и, следовательно, без привлечения силы сознания никаких

отношений между неодушевленными сущностями быть не может.

2.4.16

*ata eva vibhaktyarthaḥ pramātrekasamāśrayaḥ
kriyākāraḥ bhāvākhyaḥ yukto bhāvasamanvayaḥ*

Таким образом, взаимоотношение между вещами связано со значением падежных окончаний, которое выражается в отношении между действием и факторами действия (kriyākāraḥ) и имеет в качестве единственного основания познающий субъект.

Итак, источником установления любых отношений является сознательная сущность, т.е. субъект действия (*kartr*). Именно он, осуществляя действие, *крию* (*kriyā*), устанавливает взаимоотношение между вещами, посредством которых реализуется действие. Вещи, вовлеченные в исполнение действия, начинают играть соответствующие роли, то есть становятся так называемыми факторами действия, *караками* (*kāraḥ*). В лингвистических конструкциях, описывающих осуществление действия, различные факторы действия выражаются падежными окончаниями. Так, такие факторы, как объект действия (*karman*) и средство реализации действия, *карана* (*kaṇa*), выражаются винительным и творительным падежами соответственно. В своих автокомментариях Утпаладева подчеркивает, что описание развертки действия посредством факторов действия является более адекватным, чем посредством

использования отношения причины и следствия, которое в контексте рассмотренной выше формулы «когда существует это — существует то» является по сути бессодержательным.

2.4.17

*parasparasvabhāvatve kāryakāraṇayorapī
ekatvameva bhede hi naivānyonyasvabhāvatā*

Если полагается, что причина и следствие имеют общую собственную природу, то это означает, что эти двое суть одно. Если бы имело место различие, то уже нельзя было бы утверждать наличие у них одной природы.

В предшествующих афоризмах Утпаладева подверг критике буддийскую теорию причинности, согласно которой причина и следствие являлись совершенно различными и полностью отделенными друг от друга сущностями. Прямой противоположностью данному воззрению является учение о причинности санкхьи, согласно которому следствие содержится в причине и имеет тождественную с ней собственную природу. Но в таком случае причина и следствие являются по сути одной вещью, в силу чего между ними не могут возникать какие-либо отношения, в том числе и причинные.

Абхинавагупта в своих комментариях пишет, что если росток имеет ту же самую сущностную природу, что и семя, то тогда в действительности есть только росток или же только семя. Но нет никаких двух

различных вещей, которым можно присвоить наименования «семя» и «росток». Тогда что в этом случае будет причиной, отличным от следствия? А если они не отличны друг от друга, то о каком отношении между ними можно говорить? Но если семя — это одна вещь, а росток — другая, тогда они не могут быть взаимно тождественными, так как единство и различие имеют противоположную природу, и, следовательно, не могут существовать одновременно в одном и том же объекте.

2.4.18-19

*ekātmano vibhedaśca kriyā kālakramānugā
tathā syāt kartṛtaivaivaṁ tathāpariṇamattayā/
na ca yuktaṁ jaḍasyaivaṁ bhedābhedavirodhataḥ
ābhāsabhedādekatra cidātmani tu yujyate//*

Дифференциация единой сущности есть действие, следующее согласно временной последовательности. Таким образом, с необходимостью имеет место тезис, что агент действия и есть то, что так модифицируется посредством действия.

Но так как в случае неодушевленных сущностей единство и различие находятся в противоречии, то, в силу многообразия форм манифестации, неодушевленное для этой роли не подходит. Напротив, чистое единое сознание на эту роль пригодно, так как способно в одном месте [принимать многообразие отражений].

Согласно воззрению санкхьи, все многообразие форм Вселенной возникает в ходе эволюции (*pariṇāma*), или актуализации потенциальности единой изначальной сущности — *пракриту* (*prakṛti*), или *прадханы* (*pradhāna*), являющейся беспричинной причиной всего сущего. В ходе эволюционного процесса *пракриту* дифференцируется в последовательность *таттв*, начиная с *махата* и кончая элементом земли. И далее, в уже проявленной Вселенной, все те вещи, которые мы воспринимаем, также являются результатом протекающего во времени процесса дифференциации *пракриту*, являющейся их материальной причиной.

Этот процесс дифференциации *пракриту*, воспринимаемый как последовательно разворачивающаяся во времени совокупность форм, является не чем иным, как действием, так как именно действие проявляется как временная последовательность манифестаций. Но так как *пракриту* является материальной причиной всех этих последовательно возникающих форм, побуждая их к бытию⁸⁹ и пребывая во всех них как единый субстрат, то она является агентом действия (*kartr*). Утпаладева в своих автокомментариях пишет: «Таким образом, для сущности, свободной модифицировать себя, наделенной энергией, быть причиной означает быть агентом действия».

89 *Пракриту*, состоящая из трех гун, манифестирует Вселенную в силу того, что система гун перешла в неравновесное состояние. Можно сказать, что именно это неравновесие и есть то, что инициирует, побуждает к проявлению потенциальность форм сущего, изначально пребывающих в *пракриту* в латентном состоянии.

То есть мы видим, что в целом Утпаладева достаточно позитивно относится к представлениям санкхьи о причинности, которые он выразил в своих автокомментариях в рассмотренной выше форме. Более того, и Утпаладева, и Абхинавагупта полагают, что такого рода представления вполне созвучны воззрению Трики. Но наряду с созвучием имеет место и весьма серьезный диссонанс: *пракрити*, согласно санкхье, является неодушевленной сущностью, и поэтому она не может обладать теми характеристиками, которые ей приписываются. А именно: *пракрити*, будучи неодушевленной, не может одновременно характеризоваться и единством, и многообразием. Ведь для того, чтобы некая сущность была и единой, и многой, необходимо, чтобы ее отдельные компоненты не были обособлены друг от друга, что невозможно для неодушевленного, характеризуемого абсолютной обособленностью, взаимной отделенностью. Напротив, это возможно для одушевленной, обладающей природой сознания сущности, в случае которой не возникнет конфликта между ее единством и способностью принимать множество отражений, как это видно на примере зеркала.

2.4.20

*vāstave 'pi cidekatve na syādābhāsaḥ abhinnaḥ
cikīrṣālakṣaṇaikatvaparāmarśaṁ vinā kriyā*

*Даже если реальность есть единое сознание,
то при наличии двух отдельных манифестиро-
ванных сущностей действие невозможно*

без акта осознания единства, характеризующегося желанием действовать.

В этом афоризме Утпаладева подвергает критике воззрение веданты, согласно которому абсолютной реальностью является единое сознание, не обладающее способностью действовать. Действие, как пишет Абхинавагупта, есть не что иное, как осуществление манифестации (*ābhāsana*). Но если единственной реально существующей сущностью является чистое единое сознание, не обладающее способностью к действию, то это означает, что как действие, так и сама манифестация не имеют сколько-нибудь реальных онтологических оснований. Фактически получается, что многообразие и его развертка происходит случайным образом. Но тогда нет никакой возможности объяснить природу той упорядоченности, согласно которой функционирует Вселенная. Попытка ведантистов объяснить манифестацию действием *Майи* не может рассматриваться как удовлетворительная, ибо нет никакой ясности относительно характера взаимоотношений *Майи* и *Брахмана*. Их утверждение, что природа *Майи* непостижима, по сути есть отказ от исследования природы причинности.

Утпаладева согласен с тем, что истинной, абсолютной реальностью является единое сознание, *чит* (*cit*). Но он исходит из того, что для объяснения манифестации необходимо признать, что природой этого сознания является абсолютная свобода (*сватантрия*), одним из проявлений которой является желание действовать.

В самой природе действия заложена необходимость осуществления взаимосвязи как единства с многообразием, так и отдельных элементов многообразия друг с другом. Ведь как мы помним, действие, будучи единым, разворачивается в виде последовательности манифестаций. В своих комментариях Абхинавагупта пишет, что такое единичное действие не может быть общей собственной природой, *свабхавой* (*svabhāva*), двух вещей, если последние будут полностью отличны друг от друга. То есть, например, если некто изготавливает из глины горшок, то манифестации отдельных моментов процесса изготовления горшка являются проявлением одного и того же действия. Но эти моменты бытия сами по себе, в рамках временной последовательности, полностью обособлены друг от друга. Тогда что же их связывает между собой, пронизывая тождественностью? Также хотелось бы заметить, что действие разворачивается в виде совокупности факторов действия (*карака*), к которым относятся, например, такие два фактора действия, как агент действия (*kartr̥*) и объект действия (*karman*). Первый является одушевленным, второй — неодушевленным. Чтобы само единое действие (*kriyā*) было их общей собственной природой, требуется наличие пронизывающего их тождества. То есть в рамках осуществления действия должно присутствовать единство одушевленного и неодушевленного. Таким образом, мы видим, что для возможности осуществления действия требуется наличие тождества, которое пронизывает как отдельные обособленные временные моменты манифестации, так и ее одушевленную и неодушевленную компоненты. Но на том

уровне бытия, на котором происходит актуализация действия, и который подвластен временной последовательности и субъект-объектной дихотомии, нет никаких оснований для проявления такого тождества. Именно по этой причине как Утпаладева, так и Абхинавагупта ведут речь о той стадии манифестации, которая в некотором смысле предшествует актуальному осуществлению действия. А именно, речь идет о первичном волевом импульсе к осуществлению действия, зарождающемся в едином недвойственном сознании, *чидекатве* (*cidekatva*), и именно здесь осуществляется акт осознания единства, *экатванарамамарша* (*ekatva-parāmarśa*), всех тех элементов и факторов действия, которые будут разворачиваться в последующем. И этот акт осознания единства по сути является также установлением этого единства, которое и является онтологическим основанием пронизывающего тождества моментов и факторов действия.

2.4.2I

*itthaṁ tathā ghaṭapaṭādyābhāsajagadātmanā
tiṣṭhāsorevamicchaiva hetutā kartṛtā kriyā*

*Таким образом, причинность, «агентовость»,
действие есть проявление воли того, кто же-
лает пребывать в форме универсума, в таких
проявлениях, как кувшин, ткань и т.п.*

Таким образом, как мы видели выше, в основе действия лежит субъект, желающий действовать, и именно он

является первичным по отношению ко всем остальным фактором действия (объект, инструмент и т.п.). Действие — это осуществление манифестации (*ābhāsa-na*), а манифестация (*ābhāsa*) по самой своей природе является аспектом света сознания, то есть существование любого проявленного объекта служит цели его вкушению познающим субъектом. *Махешвара* желает проявиться как вселенная и познать себя в этом проявлении, и его воля к проявлению претворяется в действие, созидающее универсум. Когда мы говорим, что такие вещи, как кувшин, ткань и т.п., есть, существуют, то это означает лишь факт реализации воли *Махешвары* быть этими вещами и вкушать их.

КНИГА III

Сакральное знание

āgamādhikāra

ГЛАВА 3.1

ПРИРОДА ПРИНЦИПОВ БЫТИЯ (ТАТТВ)

3.1.1

*evamantarbahirvṛttiḥ kriyā kālakramānugā
mātureva tadanyonyāviyukte jñānakarmaṇī*

Таким образом (*evam*), действие, имеющее как внутренний, так и внешний аспекты и следующее временной последовательности (*kālakramānugā*), принадлежит познающему субъекту. Следовательно, знание и действие неотделимы друг от друга.

Абхинавагупта в своем комментарии к этому афоризму слово «*evam*» интерпретирует следующим образом: «Таким образом, отношения причины и следствия, которые были представлены другими философскими системами как зависимость от неодушевленного, в принципе невозможны». А это означает, что в качестве источника действия, понимаемого как осуществление манифестации в соответствии с временной последовательностью, не могут рассматриваться какие-либо неодушевленные сущности, начиная от *пракрити* санкхьи и кончая предшествующими моментами

проявлений у буддистов. Поэтому, продолжает Абхинавагупта, лишь одушевленная сущность, т.е. обладающее свободой сознание (*cit*), манифестирующее себя внутренне и внешне в форме различных *абхас*, природа которых — свет сознания (*пракаша*), и осуществляющее манифестацию в соответствии с временной последовательностью, может быть названо действием. И это действие есть свойство субъекта, который по своей природе есть сила знания (*джняна-шакти*). Следовательно, силы знания и действия неотделимы друг от друга. Т.е. знание (которое в данном контексте представляет свет сознания, *пракашу*) оживлено *вимаршей*, которое есть не что иное, как сила действия. И поскольку никакая ассоциация с действием невозможна для того, кто не обладает силой знания, то основой манифестации может быть лишь та сущность, которая характеризуется полным единством сил знания и действия. Эту сущность Абхинавагупта интерпретирует как *Шива-таттву*, которая, посредством силы действия, способна обладать отражениями бесчисленных творений и разрушений всех остальных *таттв*, и которая, хотя и дается во время медитативной практики и в тех или иных наставлениях как просто проявление (*абхаса*), в действительности не обладает природой манифестации (*абхаса*).

Теперь остановимся на ряде интересных моментов, касающихся темы данного афоризма.

1. В данном афоризме для указания взаимоотношения действия и временной последовательности используется слово «*анида*», а в автокоммен-

тариях для той же цели Утпаладева использует аналогичное по смыслу слово «*anugata*». Можно выделить два интересных для нас аспекта смысла этого слова. Первый из них — это следование некоему правилу и т.п., то есть действие следует порядку временной последовательности, тем самым развертываясь в последовательность манифестаций. Второй из них — это «следование за», и в этом случае мы получаем, что действие следует за временной последовательностью, то есть сначала мы имеем цепочку манифестаций, а потом уже можно говорить о восприятии действия в целом. Это подобно тому, как восприятие слова следует за восприятием последовательности букв, и лишь когда эта последовательность воспринята, в сознании вспыхивает значение слова. Таким образом, при проявлении как действия, так и слова мы имеем одну и ту же картину. А именно, есть сущность, пребывающая за пределами времени и предшествующая проявлению в мире времени. Эта сущность есть носитель первичного смысла. Далее эта сущность проявляется в мире времени, следуя порядку временной последовательности. И лишь по завершению развертки этой последовательности сознание, имманентное миру времени, воспринимает смысл, пребывающий в этой последовательности и проникающий ее.

2. В афоризме говорится о неразрывной связи знания и действия. Кратко поясним этот момент. Как мы помним, действие есть не что иное, как осуществление манифестации в соответствии с порядком

временной последовательности. Каждый элемент последовательности — это проявление, т.е. *абхаса*. Отдельная *абхаса* — это определенное сияние в сознании, т.е. определенный аспект света сознания, который есть не что иное, как соответствующее определенное знание. Таким образом, мы имеем, что действие состоит из знания, и последнее является субстратом действия. И, следовательно, как говорит Абхинавагупта, имеем: «действие есть свойство субъекта, который по своей природе есть сила знания (*джняна-шакти*)».

3. Как мы видели, согласно Абхинавагупте, *Шивататтва*, являясь единством силы знания и силы действия и представляя собой источник манифестации, сама манифестацией не является. Но действие есть осуществление манифестации. Таким образом, мы имеем, что при полном взаимопроникновении знания и действия последнее переходит на качественно иной уровень. Чтобы понять, о чем идет речь, следует обратить внимание на то, что в этом афоризме знание и действие соответствуют *пракаше* и *вимарше* соответственно. То есть пять сил (*чит*, *ананда*, *иччха*, *джняна*, *крийя*), рассматриваемых в Трике, сведены к двум — *джняне* и *крийе*. Таким образом, *крийя* здесь символизирует три силы: *ананда*, *иччха* и, собственно, *крийя*. Из них именно *ананда-шакти* является наивысшей, рассматриваясь в качестве *пара-висарги*, то есть наивысшего источника манифестации. Согласно *Паратримшика-виваране*, *ананда-шакти* представлена буквой «а-долгое» (*ā*), смысл которой

раскрывается формулой: $\bar{a} = a + a$, т.е. *ананда-шакти* есть сила *вимарши*, обращающая силу абсолютного сознания на самого себя. Но, как пишет Абхинава-гупта, взаимодействие, выражаемое формулой « $a + a$ », имеет два результата: 1) $a + a = \bar{a}$; 2) $a + a = a$. Таким образом, высший акт самоосознавания — взаимодействия *пракаши* и *вимарши* — имеет два результата. Первый из них — это переход к процессу манифестации, выражаемый « $\bar{a}$ ». Второй — это полное и абсолютное слияние *пракаши* и *вимарши*, выражаемое « a », что и соответствует тому абсолютному самоосознаванию, в котором силы знания и действия пребывают в полном единстве.

3.1.2

*kimtvāntaradaśodrekāt sādākhyam tattvamāditāḥ
bahirbhāvaparatve tu parataḥ pārameśvaram*

Однако, в силу доминирования внутреннего аспекта, вначале имеет место *садакхья-таттва* (*sādākhyam tattva*). Затем, когда доминирует внешнее бытие, это — *парамешвара-таттва*.

Как мы видели выше, *Шива-таттва* характеризуется полным единством *пракаши* и *вимарши*, знания и действия. Это — чистое сознание, без следов какой-либо объективности, и, следовательно, на этом уровне отсутствует дихотомия внутреннего и внешнего. Осуществление процесса манифестации вселенной связано с нарушением полноты единства *пракаши* и *вимарши*, в силу

чего разворачивается многообразие уровней реальности, характеризующихся тем или иным видом соотношения субъективной (*аханта*) и объективной (*иданта*) компонент. Абхинавагупта в своих комментариях пишет:

«Хотя по сути имеется лишь одна *Шива-таттва*, тем не менее ее собственная сила свободы проявляет в себе многообразные формы, подобно отражениям. И последовательность времени и пространства есть не что иное, как многообразие форм, потому что пространственная последовательность есть просто многообразие форм, а временная последовательность есть многообразие форм, участвующих в действии. Далее, в силу возрастания внутреннего аспекта, когда доминирует сила знания, возникает *таттва*, которая известна как *Садакхья* (*Sādākhya*), по причине обладания Им своим бытием в этой *таттве*. *Садакхья* — синоним слова *Садашива* (*Sadāśiva*). И эта *таттва* названа *Садакхьей*, потому что здесь впервые возникает рефлексия бытия (*sat*). Эта *таттва* должна быть рассмотрена первой при обучении порядку манифестации».

Важно отметить, что объективность как таковая возникает именно при манифестации *Садашива-таттвы*. Поэтому условия существования данной *таттвы* связаны с наличием у одушевленных существ «это-сознания», когда многообразие объектов сияет как отражение в их сознании. Абхинавагупта пишет, что сияние объективной компоненты реальности в условиях этой *таттвы* является в высшей степени неясным, неотчетливым, подобным максимально неясному и недетализированному эскизу картины. Это также подобно смутному, неясному состоянию объектов, кото-

рые находятся на грани полного исчезновения во время растворения вселенной.

Дальнейшее развитие манифестации, как отмечает Абхинавагупта, связано с усилением внешнего аспекта, то есть с нарастанием доминирования силы действия, что приводит к проявлению *Ишвара-таттвы* (*Īśvara-tattva*). Для существ, состояние которых определяется данной *таттвой*, и которые именуются *Махешварами* (*Mantreśvara*), вселенная достигает стадии ясности, подобной объектам нашего внешнего сознания. Но, естественно, это всего лишь сравнение, и не более того, так как Вселенная на том уровне — это целостность, осознаваемая как пребывающая в сфере сознания, что кардинально отлично от того, как воспринимается Вселенная на нашем уровне бытия.

В комментариях к данному афоризму Абхинавагупта кратко касается вопроса о том, каков смысл термина «*таттва*». Он пишет, что в данном контексте «*таттва*» означает сущность, которая сияет неделимо в различных группах вещей и при этом обладает определенными характерными чертами, благодаря чему может выступать в качестве причины принадлежности этих вещей к одному определенному виду, отличному от других видов. Так, например, гора, дом, дерево и т.п. по своей сущностной характеристике относятся к такой *таттве* как «земля», а река, море и т.п. — к *таттве* «вода».

3.1.3

*Īśvaro bahirunmeṣo nimeṣo 'ntaḥ sadāśivaḥ
sāmānādhikaraṇyaṁ sadvidyāhamidaṁdhiyoḥ*

Ишвара — это открытие [глаз] вовне, [т.е. проявление Вселенной], Садашива — закрытие [глаз], [т.е. поглощение Вселенной] вовнутрь. Садвидья — это общий субстрат знаний «Я» и «Это».

Когда мы открываем глаза, наше внимание и осознанность становятся направленными вовне, и внешний, объективный мир предстает перед нами ясно и четко, во всех своих деталях. Когда же мы закрываем глаза, наше внимание и осознанность становятся направленными вовнутрь, и внешний мир как бы исчезает для нас. Точнее говоря, остается общее ощущение, осознание внешнего измерения без ясности и деталей. Этот образ открытия и закрытия глаз, осуществляемых ограниченным субъектом, в Трике используется для обозначения макрокосмических состояний неограниченного субъекта. В той сфере бытия, которая сейчас рассматривается, уже можно выделить внешнее и внутреннее измерения, имеющих, как мы увидим далее, общий субстрат. Эти измерения оживляются, активизируются вниманием познающего субъекта. Состояние открытия глаз — это состояние, при котором внимание направлено во внешнее измерение, и тем самым в этом внешнем измерении отражается внутреннее содержание субъекта, то, что можно назвать потенциальностью его воли (*иччха-шакти*). Те семена (*биджа*), которые пребывают в *иччхе*, прорастают и разворачиваются в цветущее древо вселенной, которое предстает перед субъектом и, всматриваясь в которое, этот субъект видит, что вселенная — это

Он: «Это — Я». Такое состояние субъекта, характеризующееся открытием (*unmeṣa*) глаз, называется «*Ишвара*».

Когда же субъект закрывает глаза, его внимание как бы оттягивается, извлекается из внешнего измерения. Больше некому смотреть на внешний мир так, чтобы видеть именно внешний мир. Есть Шива, сознание которого охватывает все. Но для него внешний мир не является внешним, так как для Шивы вообще нет внешнего как такового. Познаваемый объект не мыслим без познающего субъекта. И так как познающий субъект закрыл глаза и убрал внимание с внешнего измерения, то все объективные формы внешнего мира исчезли, а *шакти*, поддерживающие их, втянулись вовнутрь. Внешнее измерение осталось как потенциальность, которую ощущает закрывший глаза субъект, как нечто бесформенное, но способное принять форму. Но эта форма осознается как пребывающая внутри, а вовне видятся как бы неясные грезы относительно того, что могло бы там проявиться как отражение внутренних сил знания и воли. В этом состоянии первичным является осознание «Я», которое обладает силой отразить себя во вселенную. Субъект видит, что Он — это то, из чего может произрасти и во что может поглотиться Вселенная: «Я — Это». Такое состояние субъекта, характеризующееся закрытием глаз, называется «*Садашива*».

Теперь следует коснуться одного тонкого момента относительно двух рассматриваемых таттв. Когда говорится, что *Ишвара-таттва* соотносится с открытием глаз, а *Садашива-таттва* — с закрытием, то может возникнуть мысль о том, что *Ишвара* характеризует

состояние открытия глаз, то есть процесс перехода от состояния, когда глаза полностью закрыты и мы пребываем во внутреннем измерении, к состоянию, когда глаза полностью открыты и мы пребываем во внешнем измерении. Если обратиться к метафоре сна и бодрствования, то это процесс просыпания. Соответственно, тогда *Садашива* соотносится с процессом закрытия глаз, то есть переходом от внешнего к внутреннему, или же с процессом засыпания. Но при такой интерпретации возникает одна существенная проблема. Процесс открытия глаз предполагает включение в себя той стадии, когда глаза еще были почти закрыты, то есть стадии, когда внешний мир еще лишен ясности, четкости, определенности. Но, как отмечалось выше, состояние *Ишвары* — это состояние ясных, определенных проявлений внешних форм. Так же и процесс закрытия глаз включает в себя начальную стадию, когда внешний мир виден ясно и четко. Но это противоречит описанию состояния *Садашивы*, в котором внешнее осознается смутно и неясно. Таким образом, мы видим, что метафору открытия и закрытия глаз следует использовать с осторожностью, не воспринимая ее слишком буквально. Утпаладева в своих автокомментариях к данному афоризму пишет, что *Ишвара* и *Садашива*, рассматриваясь как *унмеша* (*unmeṣa*) и *нимеша* (*nimeṣa*) соответственно, являются условиями внешнего и внутреннего состояний. То есть акцент делается на сам факт открытого или закрытого состояния глаз. Но значит ли это, например, что состояние *Садашивы* — это просто статичное пребывание во внутреннем измерении? Судя по все-

му, нет. Так, Абхинавагупта в своих комментариях пишет:

«Так, *нимеша* есть *Садашива-таттва*, из-за которой происходит поглощение вселенной. Следовательно, это есть чистая *спанда* (*spanda*), то есть *Садашива-таттва* есть не что иное, как чистая активность Повелителя. Это есть не что иное, как принятие/допущение Повелителем, который неподвижен, другой неопределенной формы; из-за этого (т.е. своей неподвижности) Он манифестирует себя в форме, которая характеризуется легким, незначительным движением».

Таким образом, *Садашива* — это форма Повелителя, характеризующаяся обладанием активностью, рассматриваемой как легкое, незначительное движение. Эта активность проявляется, как писал Абхинавагупта, в инициации процесса поглощения Вселенной. Но можно ли тогда сказать, что то легкое, незначительное движение, осуществляемое *Садашивой*, является лишь чисто центростремительным движением поглощения мира? В связи с этим вопросом уместно процитировать известного санскритолога и исследователя кашмирского шиваизма Рафаэля Тореллу:

«*Нимеша* относится к моменту, в котором «Это», которое в *шудхавидье* (*śudhavidyā*) становится полностью ясным (очевидным), стоит перед «Я» (конечно, в сфере сознания и недифференциации), будучи все еще очень эфемерным и сокрытым посредством «Я», которое полностью охватывает «Это», как в начале (на рассвете) творения или в сумерках растворения космоса»⁹⁰.

90 Raffaele Torella, *The Īśvarapratyabhijñānākārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti*. Motilal Banarsidass, Delhi, 2002.

Мы видим, что здесь главной сущностной характеристикой *Садашива-таттвы* является незначительность, эфемерность «Это», полностью охваченного, покрытого субъектом, т.е. «Я», и такого рода состояние имеет место как в самом начале творения вселенной, так и при ее растворении.

Утпаладева в этом афоризме вводит представление о *садвидье* (*sadvidyā*) как об общем субстрате знаний «Я» и «Это». В своем автокомментарии он более развернуто характеризует чистое знание (*шудхавидью*, что есть синоним *садвидьи*) как ту сферу бытия, в которой имеется базовое осознание «Я есть эта вселенная», в котором оба термина — «Я» и «Это» — обладают тождественным субстратом (*sāmānādhikaraṇyam*). Последнее означает отсутствие на этом уровне онтологического различия между субъектом и объектом, так как они оба покоятся в единственной реальности недвойственного сознания (*cit*). Абхинавагупта в своем комментарии к данному афоризму пишет:

«Эти два состояния, „Я“ и „Это“, в случае ограниченного субъекта покоятся отдельно на субъекте и объекте соответственно. Следовательно, *садвидья* характеризуется устранением отделенности основ и установлением их единства, т.е. осознанием субъективного аспекта как „Я“ и объективного как «это» в едином месте пребывания (*cit*). Здесь мы имеем отличие от *ашудхавидьи* (*aśudhavidyā*), ассоциированной с ограниченным субъектом».

В *Паратришика-виваране*, касаясь того же самого вопроса, Абхинавагупта пишет:

«В *шудхавидье* 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, *саманадхикараньям (sāmānādhikaraṇyaṃ)»*⁹¹.

Следует отметить, что состояние *ашудхавидья*, ассоциированное с ограниченным субъектом, характеризуется условиями, противоположными *саманадхикаранье (sāmānādhikaraṇya)*, а именно *пртхагадхикаранье (prthagadhikaraṇya)*, когда субъект и объект уже не являются связанными общим субстратом, имея отличные друг от друга субстраты, в силу чего проявляются как несвязанные друг с другом реальности. Конечно, может возникнуть возражение: как можно говорить о разных субстратах «Я» и «Это», когда все сущее везде и всегда опирается на абсолютное сознание (*cit*), без опоры на которое ни что не могло бы существовать? Ответ на данный вопрос заключается в следующем. Да, абсолютное сознание есть, было и будет опорой бытия всего сущего. Но есть сфера чистого знания, в которой данная опора, или субстрат, осознается, и есть сфера нечистого знания, которая характеризуется отсутствием осознания

91 Цитируется по Абхинавагупта, *Паратришикавиварана*. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

субстрата, общего как субъекту, так и объекту. И в силу отсутствия осознания общего субстрата, существа, населяющие сферу нечистого знания, т.е. мир *самсары*, полагают познаваемые ими внешними объекты сущностно отличными от себя, тем самым пребывая в состоянии двойственности.

Далее Абхинавагупта в своем комментарии пишет, что в *шудхавидье* следует различать два состояния. Так, когда в чистом *чит* (*cit*), где покоится Я-сознание, посредством *видьи* (*vidyā*) манифестируется объективный аспект как проекция «*идам*» в «*ахам*» (т.е. объективное как бы поглощается, охватывается субъективным), то это состояние, называемое «*Садашива*» (*Sadāśiva*), может быть представлено как «Я — Это». Но когда в ясном сознании «это» аспект Я-сознания поглощен, и первое играет роль субстрата, то есть имеет место обратная ситуация, где «ахам» проецируется в «идам», то это состояние, названное «*Ишвара*» (*Īśvara*), может быть представлено как «Это — Я».

3.1.4

*idambhāvopapannānām vedyabhūtimupeyuṣām
bhāvānām bodhasāratvādyathāvastvavalokanāt*

[Это называется *шудхавидья*] в силу того, что вещи, достигшие уровня объектов познания и наделенные способом бытия в качестве «это», видятся такими, какими они являются в действительности, и поскольку их сущность есть свет сознания.

Как мы уже видели в предыдущем афоризме, *садвидья* в контексте воззрения Утпаладевы это, судя по всему, не отдельная *таттва*, а общий субстрат знаний «Я» и «Это» в *Садашива-таттве* и *Ишвара-таттве*. В данном афоризме Утпаладева описывает причины, по которым состояние знания в этих *таттвах* характеризуется как «чистое», называясь «*шудхавидья*». В автокомментариях он дает несколько более подробные объяснения, указывая, что истинная природа вещей, проявляющихся в сфере различия познаваемого и познающего, где условия их видения характеризуется тем, что они воспринимаются как объекты, постигается как «Я есть Это» (*ahamidamiti*) в силу того, что их сущность есть лишь чистое сознание (*cinmatrāsāratvād*). Именно в этом заключается смысл слова «чистота» (*śuddhatā*), характеризующего данное состояние знания.

Абхинавагупта комментирует: «Авалокана (*avalokana*) означает «знание, познание». Это слово является синонимом слова «*vidya*». Чистота, или корректность знания, состоит в следовании истинной природе вещей. Чистота *видьи* лежит в том факте, что оно остается неопровержимым. *Бодха* (*bodha*) — свет сознания, сущностью которого является самосознание, свободное от зависимости от иного — есть сущность всех объектов, корректно познаваемых как «это», так как они принимают состояние бытия объектов познания⁹².

92 Видья (*vidya*) является неопровержимым по той причине, что сущностью объектов, как пишет Абхинавагупта, является самосознание, свободное от зависимости от иного. Когда познающий входит в состояние знания в контексте такого независимого самосознания, понятия опровергаемости, доказательства, обоснования и т.п.

Сознание «Я есть Это» — это чистое знание, потому что оно покоится на абсолютно истинной природе объектов».

Интересно отметить, что как в *Паратришика-виваране*, так и здесь Абхинавагупта, характеризуя состояние *шудхавидьи*, использует формулу рефлексии «Я есть Это». На первый взгляд, этот момент может показаться странным, так как данное состояние в рассматриваемом контексте охватывает как *Садашива-таттву*, так и *Ишвара-таттву*, первая из которых обычно характеризуется формулой «Я есть Это», а вторая — «Это есть Я»⁹³. Но дело в том, что здесь *садвидья* связывается с общим субстратом данных *таттв*, который по своей сущности тождественен с абсолютным сознанием (*самвит*). И этот субстрат является истинной самостью, субъектом по отношению как к субъективной, так и объективной компонентам сознания этих таттв.

3.1.5

*atrāparatvaṁ bhāvānāmanātmatvena bhāsanāt
paratāhantayācchādāt parāparadaśā hi sā*

*Здесь это [т.е. Садашива и Ишвара], с одной
стороны, не-совершенство, в силу сияния*

теряют всякий смысл, ибо они имеют смысл в условиях зависимости от другого.

93 Хотя, следует заметить, что Йогараджа в комментариях к *Парамартхасаре* обе *таттвы* характеризовал формулой «Я есть Это».

вещей как «не-Я», и, с другой стороны, совершенство, в силу того, что вещи покрыты «Я-мостью» (*ahantā*). Это есть высшее-невысшее состояние (*parāparadaśā*).

Согласно комментариям Абхинавагупты, «*paratā*» здесь означает совершенство, полноту, т.е. независимость от других, «Я-сознание», а «*aparatva*» — несовершенство, т.е. зависимость от других, «это-сознание». В двух *таттвах* — *Садашиве* и *Ишваре*⁹⁴ — состояние объектов, которые являются неясными, смутными в *Садашива-таттве*, и ясными, четкими в *Ишвара-таттве*, характеризуется как совершенно-несовершенное, или высшее-невысшее, потому что они (т.е. объекты) касаются как «Я», так и «Это». Состояние, которое отнесено к объектам познания (т.е. состояние объектов), конституирует *таттву*, т.е. способ бытия соответствующего уровня реальности. Объекты, которые существуют вышеописанным способом, являются объектами познания чистых субъектов, *Мантрешвар* и т.п., которые их и проявляют. *Шудхавидья* есть состояние сознания этих субъектов.

Завершая комментирование данного афоризма, Абхинавагупта пишет, что также некоторые учителя высказывают мнение, что *шудхавидья* представляет собой состояние, в котором Я-сознание, схватывающее познаваемое как тождественное с собой, преобладает.

94 Абхинавагупта в комментариях пишет, что следует различать состояния самих *таттв* от состояния Божеств, властвующих над ними, хотя и те и другие имеют одни и те же наименования.

В то время как другие утверждают, что в *шудхавидье* доминирует сознание объективного аспекта. Чистым данное состояние называется потому, что 1) манифестируемый в нем объективный аспект не способен развиться до состояния полной двойственности (т.е. двойственности как в объективной, так и субъективной сферах), и 2) он покрыт, охвачен Я-сознанием. И так как данное состояние сияет, то оно названо «видья». И так как в этом состоянии *майя* (*māyā*) еще практически неразвита, его некоторые называют «*махамайя*» (*mahāmāyā*)⁹⁵. Это то, что обсуждается Утпаладевой в следующем афоризме:

3.1.6

*bhedadhīreva bhāveṣu karturbodhātmano 'pi yā
māyāśaktyeva sā vidyetyanye vidyeśvarā yathā*

Другие полагают, что видья есть рефлексия различия в вещах, принадлежащих субъекту, [наделенному полнотой] знания и действия, как это имеет место в случае видьешвар. Эта рефлексия различия подобна тому, что причиняется посредством майяшакти.

В этом афоризме Утапаладева обсуждает другие, отличные от его собственного, представления о приро-

95 Абхинавагупта приписывает эту точку зрения наставнику Раураве.

де *шудхавидьи*. Абхинавагупта следующим образом характеризует их представления: «Та сила свободы, которая проявляется посредством манифестации различия (т.е. нетождественности с *чит*) объектов, которые в действительности едины с *чит*, при условиях, когда само чистое *чит* играет роль субъекта как познания, так и действия, т.е. еще до проявления ограниченных субъектов, названа „шудхавидья“. Она подобна *майя-шакти*, в силу манифестации различия относительно объективного аспекта (но не субъективного). Это не сама *майя*, потому что различие не манифестировано в отношении субъективного аспекта, т.е. чистого *чит*».

То есть, согласно данной точки зрения, *шудхавидья* — это состояние, в котором различие проявляется, ограничиваясь лишь сферой объектов. Это есть способ бытия *видьешвар*, которые, хотя и едины с чистым *чит*, тем не менее воспринимают объективный мир как отличный от себя. Эти существа, всеведующие и всемогущие, предостоят перед вселенной, видимой ими отличной от них самих. Таким образом, *шудхавидья* является той силой *видьешвар*, которая состоит в манифестации объективного аспекта, как отличного от *чит*, к субъективному, который есть чистое *чит*.

Абхинавагупта также отмечает, что имеется точка зрения, согласно которой *Садашива-таттва* и *Ишвара-таттва* являются манифестациями *Парамашивы*, в которых различие между субъектом и объектом еще очень слабо выражено. Когда различие не является ясным, тогда имеем место доминанта *иччхашакти*, но когда оно становится полностью ясным,

то доминирует *джяна-шакти*. Когда различие достаточно развито, но при этом ошибка видения касается лишь объективного аспекта, то в этом случае субъект обладает природой чистого сознания и доминирует *крийя-шакти*, что мы и имеем в случае *видьешвар*.

3.1.7

*tasyaiśvaryaśvabhāvasya paśubhāve prakāśikā
vidyāśaktistirodhānakarī māyābhidhā punaḥ*

Видья-шакти освещает, обнаруживает в состоянии пашу истинную природу как Независимость, Владычество (aiśvarya), в то время как объемлющая [мир] майя осуществляет сокрытие.

Когда различие манифестируется одновременно и на объективном, и на субъективном уровнях, то мы имеем сферу функционирования и господства *майя-шакти*. В этой сфере пребывают ограниченные субъекты, по отношению к которым действие силы *майи* проявляется как сокрытие истинной природы реальности. Но власть *майи* в этом измерении не является тотальной. Если бы условия сферы обитания ограниченных существ полностью определялись бы *майя-шакти*, то это означало бы, что факт пребывания в данном измерении полностью бы исключал возможность видения истинной природы реальности. Но известно, что в мире двойственности также пребывают и реализованные существа, такие, например, как *йогины* и *джняни*. Хотя их

состояние характеризуется отсутствием ошибочности видения относительно субъективного и объективного аспектов реальности, тем не менее, в силу их пребывания в сфере двойственности, у них еще сохраняются остаточные следы, или отпечатки, двойственного видения. Так вот, возможность пребывания таких существ в нашем мире связано с тем, что *майя-шакти* делит свою власть с *видья-шакти*. *Видья-шакти* выполняет функцию, противоположную функции *майя-шакти*, а именно она раскрывает, обнаруживает истинную природу вещей тем, чье сердце открыто Истине. Благодаря *видья-шакти* такие существа постигают свою природу как Независимость, Владычество (*aiśvarya*).

3.1.8

*bhede tvekarase bhāte 'hantayānātmanīkṣite
śūnye buddhau śarīre vā māyāśaktirvijṛmbhate*

Когда различие проявляется как единственное переживание реальности (один вкус), и пустота, интеллект или тело, которые иные чем самость, воспринимаются как «Я», — тогда это сила майи проявляет себя.

В данном афоризме Утпаладева указывает на два аспекта проявления *майя-шакти*. Первый из них связан с уже рассмотренным выше проявлением различия, достигшим полноты своего развития и полностью подчинившим себе сознание существ. Второй аспект связан с тем, что благодаря *майя-шакти* существа

воспринимают такие сущности, как пустота, интеллект, тело и т.п., которые отличны от самости, в качестве своей самости.

В своих комментариях Абхинавагупта поясняет, что пустота (*шунья*) проявляется в состоянии глубокого сна, обморока, медитации на небытии и т.п. Обладая объективной, неодушевленной природой, то есть являясь не самостью, она, благодаря действию *майи*, воспринимается существами как их самость, «Я». Интеллект (*буддхи*), подобный резервуару с чистой водой, в которой отражаются объекты, также ошибочно принимают за самость, полагая во время интроспекции: «Я знаю внутреннее состояние», «Я несчастный» и т.п. Аналогичным образом и наше дыхание (*прана*) также принимается за самость, когда мы мыслим: «Я дышу». И даже тело, которое в основном обладает природой земли, проявляется как самость внутри того, кто осознает свое физическое состояние, мысля, например, что «Я — худой».

Но в действительности все вышеупомянутые сущности — *шунья*, *буддхи*, *прана*, тело и т.п. — по своей природе не отличны от *чит*. В то же время они манифестированы посредством *майя-шакти* как отличные от *чит*, т.е. как неодушевленные. И далее, хотя эти сущности продолжают на данном плане бытия полагаться как неодушевленные, тем не менее они отождествляются существами с их Самостью, чистым Ахам. Такова парадоксальность функционирования *майи*, силы Повелителя, которая характеризуется свободой осуществлять то, что кажется неосуществимым, трудновыполнимым.

Как пишет Абхинавагупта, оппоненты задают вопрос: если субъекты, отождествившиеся с такими неодушевленными сущностями, как пустота и т.п., тем не менее принимают их за Самость, то есть, по сути, за чистое сознание *чит*, то тогда такие субъекты должны были бы обладать соответствующими качествами чистого божественного сознания — всеведением и т.п. Но этого в действительности не происходит. В чем причина такого положения вещей? Ответ на данный вопрос дается в следующем афоризме:

3.1.9

*yaśca pramātā śūnyādiḥ prameye vyatirekiṇi
mātā sā meyaḥ san kālādipañcakaveṣṭitaḥ*

Познающий субъект, который отождествляет себя с пустотой и т.п., полагая познаваемое отдельным от себя, этот познающий сам, фактически, уже есть познаваемое, и окутан пятью — временем и т.д.

Абхинаванупта в комментариях пишет, что чистое сознание характеризуется отсутствием ограниченности, благодаря чему оно обладает силами познания и действия, выходящим за пределы любых ограничений. Но если посмотреть на способ бытия тех субъектов, которые отождествили себя с пустотой, *праной* и т.п., то мы увидим, что условия их существования характеризуются ограниченностью. Это проявляется прежде всего в том, что такие субъекты познают внешние

ограниченные объекты как отдельные от самих себя. Если познаваемое полагается совершенно отдельным, отличным от познающего, то тем самым утверждается наличие границы между познающим и познаваемым. Отсюда вытекает, что познающий является ограниченной сущностью. Но природа объективности (*meyatva*), как отмечает Абхинавагупта, заключается в ограниченности. То есть в какой мере и в каком отношении некая сущность является ограниченной, в той же мере и в том же отношении она является, по сути, объектом. Поэтому в данном афоризме и говорится, что «познающий субъект, который отождествляет себя с пустотой и т.п., полагая познаваемое отдельным от себя, этот познающий сам, фактически, уже есть познаваемое». И условия существования такого ограниченного субъекта конституируются пятью вуалями/завесами, канчуками (*kañcika*): калаа (*kalā*), видья (*vidyā*), рага (*rāga*), каала (*kāla*), нияти (*niyati*).

Первая из этих вуалей — калаа-канчука (*kalā-kañcika*) — редуцирует состояние ничем не ограниченной и абсолютной свободы деятельности Повелителя к состоянию ограниченного деятеля (*kiñcitkartṛtva*). В комментариях к *Парамартхасаре* Йогараджа следующим образом характеризует калаа-канчуку: «Точно так же, [когда ограниченное существо говорит] „только (*eva*) нечто (*kiñcid... iti*)“, он делает нечто, что отделено [от всего, но] он не способен сделать все (*sarvam*)»⁹⁶. Выше уже отмечалось, что сутью состояния ограниченности субъекта является тот момент, что он является отде-

96 Цит. по пер. Габриэля Прадипаки.

ленным от объекта. Сила действия есть то, что формирует объект по отношению к субъекту. Поэтому можно сказать, что *калаа* (*kalā*) есть фактор, благодаря которому субъект манифестирует объект как нечто отдельное от себя. Абхинаванупта подчеркивает, что именно *калаа* вызывает появление идеи следствия, результата, *карьи* (*kārya*). В понятии *карьи* уже имплицитно заложено представление о времени, так как следствие обычно полагается отделенным во времени от причины. Если в роли причины выступает субъект действия, то в наших ограниченных условиях мы знаем, что воление нечто сделать предшествует во времени своему практическому осуществлению.

Интересно отметить, что *калаа-канчука*, судя по всему, занимает центральное место среди пяти вуалей. Так, в 13-м афоризме 3-й части *Спандакарик* говорится: «Будучи лишенным своего величия посредством *калаа*, он становится жертвой группы Шакти, возникающей от множества слов, и таким образом, он известен как ограниченное существо (*paśu*)»⁹⁷. Кшемараджа в своих комментариях выделяет несколько значений используемого здесь термина к «*kalā*». Так он пишет: «Термин „*kalā*“ (lit. *kalayati*) означает то, что, проецируя вовне (буквально — „бросая, кидая вовне, наружу“), разделяет и ограничивает, то есть, *майя-шакти*» (*kalayati bahiḥ kṣipati pārimityena paricchinnatīti kalā māyāśaktiḥ*). Сам глагол «*kal*» имеет такие значения, как «побуждать», «заставлять», «понукать» и т.п. То есть здесь речь идет о том

97 *Spanda-Kārikās The Divine Creative Pulsation The Kārikās and Spanda-nurṇaya. Translated into English by Jaideva Singh. Motilal Banarsidas Delhi, 2001*

аспекте *майя-шакти*, который вынуждает, побуждает существо, с одной стороны, к разделению на внутреннее и внешнее, субъект и объект, с другой — проявлять свою активность в этих условиях.

Далее Кшемараджа пишет, что слово «*kalā*» также означает силу (*śakti*) состояния ограниченного деятеля (*kiñcitkartṛtva*), то есть то, благодаря чему осуществляется ограниченная деятельность. И далее отмечается, что эта сила имплицитно включает в себя все пять канчук.

Еще одним значением слова «*kalā*» является «часть» (*aṁśa*). То есть благодаря *калаа* единство видится как множество частей. Так, например, вечность проявляется как время, в котором, с одной стороны, можно выделить такие части, как прошлое, настоящее и будущее, а с другой стороны — бесчисленное множество отделенных друг от друга моментов бытия.

Благодаря второй вуали — *видья-канчуке* (*vidyā-kañcika*) — происходит редуцирование всеведения, *сарваджнятвы* (*sarvajñatva*) Повелителя к состоянию ограниченного знания. Йогараджа пишет: «Так же, [посредством выражения] „Я знаю“ (*jānāmi iti*), [Абхинавагупта указывает, что ограниченное существо знает] только нечто (*kiñcid*), что находится перед ним, [например], горшок и т.п., но не те вещи, что находятся далеко или сокрыты». В *Тантрасаре* Абхинавагупта пишет, что наш интеллект (*buddhi*), в силу своей неодоушевленной природы, не способен различать и постигать смысл отраженных в нем образов. По этой причине образы, отраженные в интеллекте, распознаются через *видью*.

Рага-канчука (*rāga-kañcika*) связана с редукцией состояния полноты и совершенства, *пурнатвой* (*pūrṇatva*),

Повелителя к состоянию неполноты, что вызывает желание той или иной вещи, состояния и т.п. Йогараджа связывает *raḡa* с «состоянием мышления (*manyatā*) себя неполным (*apūrṇam*): „Все (*sarvam*) это (*idam*) должно использоваться мною“, „Пусть я стану!“, „Пусть меня никогда не будет!“». Также он пишет, что в том случае, когда термин «*rāḡa*» используется в значении «привязанность или страстное желание», выступающем в роли субъективного ограничивающего условия, отвечающего за выбор чего-либо, исключая другие вещи, то речь идет не о *raḡa*-канчуке, а о *raḡe* как качестве интеллекта (*buddhi*), так как *raḡa*-канчука переживается как желание всего (*sarva*). Действительно, при утрате полноты свет универсального сознания воспринимается как безграниченное множество объектов вселенной, и поэтому существа, интуитивно желая восстановить утраченную полноту, испытывают желание по отношению ко всему сущему.

Что касается *каала-канчуки* (*kāla-kañcika*), то она связана с редукцией состояния постоянства, вечности (*niyatva*) Повелителя к состоянию пребывания во времени, ограниченному прошлым, на настоящим и будущим. Интересно заметить, что Абхинавагупта в *Парамартхасаре*, говоря о природе времени, охарактеризовал его одним словом: «сейчас» (*adhunā*). Йогараджа в своих комментариях пишет, что когда ограниченное существо мыслит: «Я знаю сейчас», то тем самым он молчаливо подразумевает такие высказывания, как «я знал нечто ранее», «я знаю это в настоящий момент» и «я буду знать нечто в будущем». И, аналогично, что касается действия: «я делал нечто ранее»,

«я делаю это сейчас», «я буду делать нечто в будущем». И когда такое ограниченное существо перечисляет и расщепляет, разбивает так состояния посредством его ограниченных сил знания и действия, то мы имеем проявление *каала-канчуки*.

Действительно, существо, лишенное полноты, может знать и делать лишь нечто ограниченное. То есть его состояние осознания связано с ограниченным действием и познанием. И эта актуальность осознания по отношению к ограниченному действию и познанию и образует то, что есть настоящий момент. Став ограниченным, существо при этом сохранило присутствие своей изначальной полноты, что, как мы видели, выражалось в желании по отношению ко всему существу. В этом контексте все те осознания, которые существо уже имело и которые в силу своей ограниченности оно не может объединить в единое всеохватывающее осознание, сохраняются. То есть мы имеем бесчисленное множество моментов осознания относительно познания и действия, связанных с тем или иным существом, и время хранит их в том, что принято называть «прошлым». А так как ограниченное существо в силу *раги* желает пережить бесчисленное множество потенциально возможных осознаний, познаний и действий, то тем самым возникает необходимость некой формы их присутствия в настоящем. И эту форму их присутствия также дает время, и мы ее называем «будущее». То есть посредством времени для существ присутствует вечность.

Нияти-канчука (*niyati-kañcuka*) связана с редукцией состояния совершенной свободы (*svatantratā*) и всепри-

существования, всепроникновения (*vyāpakatva*) Повелителя к ограниченным состояниям причинно-следственных и пространственных отношений. Объясняя природу *нияти-канчуки*, Йогараджа в комментариях к *Парамартхасаре* пишет, что посредством выражения «только (*eva*) это (*idam... iti*)» Абхинавагупта указывает, что ограниченное существо намерено достичь тот результат (*kāryam*), который устанавливается со стороны определенной причины, подобно тому, как дым происходит от огня, а не от всех возможных причин. Таким образом, ограниченное существо с необходимостью является определенным теми достоинствами и недостатками, которые возникают из серии действий, карм (*karma*), сделанных им по его собственной воле. Такова *нияти-таттва* (*niyati-tattva*) этого ограниченного индивида.

На вышеприведенном примере взаимоотношения огня и дыма мы видим, что в данном контексте «*niyati*» указывает на причинный тип отношения: «из наличия дыма вытекает наличие огня». Данное отношение опирается на то, что понятие «дым» проникаемо (*vyāpya*) понятием огня, а огонь проникает дым, выступая в роли проникающего, *вьяпаки* (*vyāpaka*). Такое отношение проникновения называется «*vyāpti*». Выше отмечалось, что состояние Повелителя характеризуется всепроникновением, всеприсутствием, и в этом смысле Повелитель является абсолютным *вьяпакой*, и вся манифестация во всех ее аспектах проникается Им, являясь по отношению к нему проникаемой (*vyāpya*).

В этом отношении интересно отметить, что, согласно *Тантрасаре*, причинное отношение (*kāryakāraṇabhāva*)

имеет два аспекта: абсолютный (*pāramārthika*) и сотворенный (*sr̥ṣṭa*). Суть абсолютного причинного отношения сводится к тому, что истинной и конечной причиной всех аспектов манифестации на всех уровнях бытия является Великий Повелитель как абсолютный причинный агент. Сотворенное, или ментально сконструированное, *кальпита* (*kalpita*), причинное отношение сотворено волей Повелителя и привнесено в жизнь посредством ограничивающей силы *нияти* (т.е. *нияти-шакти* (*niyati-śakti*)). Между абсолютным и относительным/сотворенным причинными отношениями имеется сущностное различие. На относительном уровне та или иная причина имеет ограниченную сферу проникновения, то есть свой ограниченный класс возможных следствий. На абсолютном уровне Повелитель как абсолютная причина проникает все следствия без каких-либо ограничений. На относительном же уровне принято считать, что тем деятелем, который творит горшок, является такое ограниченное существо, как гончар. В *Тантрасаре* сущностная характеристика *нияти-канчуки* выражается следующими словами: «Я делаю (*karomi*)». То есть именно благодаря данной вуали создается тот способ видения, согласно которому ограниченное существо ощущает себя субъектом совершаемого им действия. Собственно, именно этот способ видения и является основой функционирования кармического воздаяния, осуществляемого *нияти*.

Важно заметить, что следует различать *нияти-шакти* и *нияти-канчуку*. Что касается первой, то она — это сила Повелителя, его способность формировать любые ограниченные условия, отношения и т.п. Так, например, в комментариях к 5-му афоризму *Парамартхасары* Йо-

гараджа пишет, что именно *ния́ти-шакти* ответственна за специфику органов восприятия и действия тех или иных видов ограниченных существ. В *Тантрасаре* говорится, что *ния́ти-шакти* является ответственной за то, что определенные места на нашей планете получают связь с теми или иными аспектами Повелителя, или же за формирование различных философских школ, каждая из которых имеет свои специфические ограничения на понимание Истины. Эта сила также является причиной тех ограничений на систему отношений в смысловой сфере, которая проявляется в логических построениях нашего ума. И т.д. и т.п.

Ния́ти-канчука — это *таттва*, а не сила (*шакти*). Как мы видели ранее, те или иные *таттвы*, такие, например, как *Садашива* или *Ишвара*, возникали как следствие доминирования в них той или иной божественной силы. То есть они представляли собой те состояния сознания, которое характеризуется определенной конфигурацией сил и специфическим способом рефлексивного осознания. Причем эта специфика определялась объектной компонентой соответствующих состояний сознания, точнее говоря, тем, как дан объект субъекту⁹⁸. Таким образом, *ния́ти-канчука*

98 Например, для Садашивы мы имеем «Я есть Это», для *Ишвары* — «Это есть Я». Вопрос о том, как дан объект в случае *Шива-таттвы*, весьма не прост, так как имеются разные представления о природе этого состояния. Иногда *Шива-таттву* отождествляют с *Парамашивой*, что, конечно, вряд ли корректно, так как *Парамашива* выходит за пределы ограничений понятия «*таттва*». Если же понимать *Шива-таттву* как то, где доминирует чистое *чит*, то здесь уже действует ограничивающая функция *Шакти*, которая устанавливает такое отношение с объективностью, при котором она не проявляется для сознания.

можно охарактеризовать как то состояние, в котором доминирует *ния́ти-шакти*.

Важно заметить, что, согласно *Тантрасаре*, «функция „ограниченного деятеля“ (*kalā*) и другие вуали (*kañcika*) в этой системе (т.е. в Трике) рассматриваются различно относительно каждого индивида»⁹⁹. То есть каждое ограниченное существо имеет свой индивидуальный набор вуалей, в том числе и свою собственную, специфическую *ния́ти-канчуку*. Собственно, именно об этом шла речь выше, когда говорилось, что *ния́ти-таттва* ограниченного индивида проявляется как определенность его конфигурации теми действиями, которые им были совершены в прошлом.

В *Тантрасаре* также подчеркивается, что благодаря силе *шактината* (*śaktipāta*) способ и направленность функционирования *канчук* меняется, и они постепенно по мере продвижения личности по духовному пути становятся теми факторами, которые способствуют реализации его истинной Самости.

3.1.10-II

*trayoviṃśatidhā meyaṃ yat kāryakaraṇātmakam
tasyāvibhāgarūpyekaṃ pradhānaṃ mūlakāraṇam
trayodaśavidhā cātra bāhyāntaḥkaraṇāvalī
kāryavargaśca daśadhā sthūlasūkṣmatvabhedaḥ*

99 См. *Tantrasāra of Abhinavagupta. Translated from sanskrit with introduction and notes by H.N. Chakravarty. Rudra Press, 2012.*

Познаваемое, имеющее характер объектов [познания и действия] и органов [познания и действия], проявляется в двадцати трех аспектах. У него имеется неделимая, единственная коренная причина — прадхана (pradhāna). Серия внешних и внутренних органов [познания и действия] имеет тринадцать частей, а группа объектов — десять, подразделяемых на тонкие и грубые.

В данном афоризме обсуждается манифестация материальной, ограниченной вселенной, которую образуют двадцать три *таттвы*, начиная с *пракрити* и кончая землей. Вся эта сфера материальной манифестации характеризуется неодушевленностью, и, согласно *Тантрасаре*, ее материальной причиной является *майя-таттва* (*māyātattva*). Той силой, которая манифестирует *майя-таттву*, является *майя-шакти* (*māyāśakti*). Эта *майя-шакти* принадлежит великому Повелителю и отлична от *майя-таттвы*. По сути, именно *майя-таттва* пронизывает все объекты материальной вселенной, являясь их истинной субстанцией и придавая им качество сотворенности, то есть наделяя их определенностью посредством силы ментального конструирования (*викальпа-шакти*).

Как уже ранее отмечалось, *таттва* — это то, что определяет способ соотнесенности субъекта и объекта. Так вот, *майя-таттва* — это тот фактор, благодаря которому познающий становится познаваемым, о чем и шла речь в предыдущем афоризме. Становление познающего познаваемым происходит посредством его

ограничения *майей*, которая покрывает его пятью вуалями (*канчуками*). Благодаря этим вуалям субъект становится ограниченным теми объектами, по отношению к которым он совершает акты действия и познания. Выше уже отмечалось, что среди пяти вуалей именно *калаа-канчука* занимает выделенное положение. В *Тантрасаре* пишется, что «*калаа* рождается от *майи*, которая объединяет ограниченную самость, существующую в состоянии, подобном глубокому сну, с состоянием ограниченного деятеля (*kiñcitkartṛtvam*). Эта *калаа* (*kalā*) является, так сказать, разбухающим семенем мира. Хотя *калаа* (*kalā*) рождается от единения *майи* и ограниченного субъекта (*aṇi*), это приводит к тому, что *майя* претерпевает изменения, но это не создает каких-либо изменений в ограниченной самости, *пуруше* (*puruṣa*), которая неизменна». То есть благодаря *анава-мале* существа теряют свою полноту и связь с пятью шакти Повелителя, погружаясь в тьму неведения, и их состояние становится подобным глубокому сну. Та связь с познаваемым, которая имело место в чистых таттвах, для них стала недоступной. И посредством *майи* манифестируется *калаа-канчука* (*kalā-kañcika*), которая устанавливает сферу ограниченного познаваемого и ее соотнесенность с состоянием ограниченного познающего.

Согласно *Тантрасаре*, именно *калаа* (*kalā*) является творцом *пракрuti-таттвы* (*prakṛti-tattva*). Та компонента в состоянии ограниченного деятеля (*kiñcitkartṛtvam*), которое характеризуется как «нечто ограниченное» (*kiñcit*), становится объектом познания и действия, отделенным от субъекта и воспринимаемым как нечто

неодушевленное. Это есть не что иное, как *пракрити*, представляющая собой гомогенное равновесное состояние трех гун (*guṇas*) — наслаждения, страдания и неведения, — которое пронизывает специфические, частные виды объектов, и, подобно универсалиям (*sāmānya*), пребывает во всех них. Таким образом, творение обоих, т.е. наслаждающегося субъекта (*aṇi, puruṣa*) и объекта наслаждения (т.е. *пракрити*), осуществляется под контролем *kalā*.

Таким образом, *пракрити-таттва* представляет собой общий архетипический принцип способа существования объектов, вкушаемых субъектом, их общую, универсальную форму, и она характеризуется равновесием трех гун. Такая *пракрити* является коренной причиной (*mūlakāraṇa*), *прадханой* (*pradhāna*) многообразия познаваемого.

Что касается природы трех гун, то наслаждение (*sukha*) по своей природе есть *самттва* (*sattva*), которая есть освещающий свет, манифестирующий дающую наслаждение природу объектов. Страдание, *духкха* (*duḥkha*), характеризуется осцилляцией между светом и его отсутствием, и это есть *раджас* (*rajas*), природа активности. Неведение, *моха* (*moha*), есть полное отсутствие света, то есть, это тьма, *тамас* (*tamas*). Эти три — *самттва*, *раджас* и *тамас* — составляют природу объектов наслаждения.

Но многообразие частных форм объектов предполагает наличие причины различий между ними. Если бы все объекты характеризовались бы равновесием трех гун, то они бы ничем не отличались бы друг от друга, будучи тождественными одной и той

же гомогенной первоматерии — *пракриту*. Таким образом, порождение специфических форм объектов нуждается в нарушении равновесия трех *гун*. По этой причине в Трике вводится представление о некотором промежуточном состоянии между гомогенной равновесной *пракриту* и цепочкой продуктов ее эволюции. А именно: выше интеллекта, *буддхи* (*buddhi*), и ниже *пракриту* вводится существование *гуна-маттвы* (*guṇa-tattva*). *Гуна-маттва* есть не что иное, как возбужденное, неравновесное состояние *пракриту*. Это та *пракриту*, которую пронизывает возбуждающая, приводящая в волнение вибрация. Согласно Трике, источником этой возбуждающей вибрации является такая форма Повелителя, как *Шрикантханатха* (*Śrīkaṇṭhaṇātha*).

Итак, именно из *гуна-маттвы* разворачивается эволюция материального мира. Первым продуктом этого процесса является интеллект. По сути его функция заключается в том, чтобы объективность *пракриту*, разворачивающаяся благодаря *гуна-маттве*, становилась познаваемым относительно ограниченного познающего субъекта. Как мы видели выше, *калаа* (*kalā*) проявил ограниченную объективность в форме *пракриту*. Теперь же для функционирования *vidyā* по отношению к продуктам *пракриту* необходимо наличие представляющего ее органа, который был бы созвучен природе *пракриту*. И именно эту роль играет интеллект (*буддхи*). Вне контекста последующего взаимоотношения с эго (*ахамкара*) *буддхи* функционирует как зеркало, в котором в свете сознания ограниченного субъекта (т.е. *пуруши*) отражаются познаваемые объекты. И, как уже отмечалось выше,

эти отраженные в интеллекте образы распознаются посредством *видьи* (*vidyā*).

После того, как объектность *пракрити* стала познаваемым для ограниченного субъекта, происходит манифестация последнего в сферу эволюции первоматерии в форме такого продукта *пракрити*, как эго, *ахамкары* (*aḥaṁkāra*). В *Тантрасаре* пишется, что *ахамкара* является субъектной частью состояния ограниченного деятеля (*kiṁcitkartṛtvam*), и она ответственна за ошибочное принятие не-самости как Самости. То есть именно *ахамкара* реализует то состояние ограниченного субъекта, который, отождествив себя с пустотой, *буддхи*, *праной*, телом и т.п., стал, по сути, познаваемым, утратив знание своей истинной субъектности. Также в *Тантрасаре* говорится, что «*kāra*» в слове «*aḥaṁkāra*» указывает на искусственный характер «эго», которое творится посредством отождествлений *ахам* (*aḥaṁ*) с теми или иными неодушевленными сущностями. Там же пишется, что «последователи санкхьи не признают самосознающую природу Самости. Мы, с другой стороны, присваиваем этому статус агента. Так, состояние деятеля (*kartṛtvam*), относящееся к *ахам*, есть по сути чистое рефлексивное осознание, не имеющее себе ничего противоположного. Оно наслаждается своим собственным блаженством как „Я“ (*aḥaṁ*). Это — аспект инструментальности, принадлежащий *ахамкаре* (*aḥaṁkāra*)». Но чтобы наслаждаться блаженством рефлексивного осознания, требуется актуализация зеркала *вимарши*, в котором «Я» видит свое отражение и осознает себя в нем. И в качестве субстрата для формирования такого зеркала берется свет

пуруши, отраженный на «экране» интеллекта и окрашенный познаваемыми объектами. Здесь не следует забывать, что на этапе космогонии в буддхи познаваемым стала вся потенциальность гуна-таттвы. И сила калаа, действующая через ахамкару, формирует зеркало вимарши, развертывая потенциальность такого познаваемого в виде последующих продуктов эволюции пракрити — органов восприятия/действия и соответствующего им познаваемого.

Так, например, в *Тантрасаре* дается следующее объяснение возникновению органов чувств из ахамкары: «В таких концептах, как „Я слышу“, имеется чувство эгоизма; по этой причине говорится: органы чувств рождаются из ахамкары». То есть действие саморефлексии, осуществляемое ахамкарой, одновременно как устанавливает и удостоверяет ее собственную природу, так и производит те органы, которые осуществляют ее связь с познаваемым и делают возможным осуществление объектно-ориентированной рефлексии. Но и само познаваемое (каковым является отражение потенциальности гуна-таттвы в буддхи), входя в сферу эгоистической саморефлексии, доопределяется, принимая форму тонких и грубых элементов.

Итак, из ахамкары манифестируются десять органов восприятия, буддхиндрий (*buddhīndriyas*), и действия, кармендрий (*karmendriyas*), пять танматр (*tanmātras*) и ум, манас (*manas*), и это связано с тем, что она имеет тройственную природу в связи с доминированием в ней той или иной из трех гун. А именно из саттвического аспекта эго (*sāttvikāhaṁkāra*) проявляются манас и органы восприятия/действия, а из тамасиче-

ской компоненты саттвического эго — пять тонких элементов (*tanmātras*). Именно *тамас* является тем фактором, который, сокрывая субъективный аспект эго, формирует *танматры*, которые являются лишь познаваемым, *ведьей* (*vedya*). Ум (*манас*) связан с желанием/волением, *самкальной* (*saṁkalpa*), и выполняет функцию синтеза и селекции информации, приходящей через органы чувств.

Выделяется пять тонких элементов: слышимое, осязаемое, видимое (цвет и форма), вкус и запах. Эти тонкие элементы являются причинами, порождающими грубые элементы, *махабхуты* (*mahābhūtas*). В *Тантра-саре* этот процесс описывается следующим образом:

«Все индивидуальные звуки имеют на своем заднем плане единый, неспецифический и общий звук, предшествующий им, который свободен от волнения (*kṣobha*). Эта форма звука есть тонкий элемент звука, названная *шабда-танматра* (*śabdatanmatra*). То же самое относится к запаху, форме и т.п. От вибрации/волнения тонкого элемента звука возникает эфир, *акаша* (*ākāśa*), с его функцией предоставления места — т.е. слово, как артикулированный звук, дает место выраженному значению. Воздух, *вайю* (*vāyu*), возникает от волнующегося тонкого элемента осязаемого, *спарши* (*sparśa*), но воздух не отделен от элемента эфира (*ākāśa*), и качество звука, *шабда* (*śabda*), пребывает в нем. Огонь, *теджас* (*tejas*), возникает от волнующегося тонкого элемента формы (*rūpa*), в то время как качества звука

и осязания остаются наличествующими в нем. От тонкого волнующегося элемента вкуса, *расы* (*rasa*), возникает вода, *апас* (*āpas*), в то время как три качества звука, осязания и формы остаются в ней. Земля, *дхара* (*dharā*), возникает от волнующегося тонкого элемента запаха, *гандхи* (*gandha*), в то время как четыре упомянутые свойства остаются в ней».

В своих комментариях к *Ишварапратъябхиджне* Абхинавагупта кратко характеризует тот процесс манифестации, который ведет к восприятию ограниченными существами таких грубых объектов, как кувшин и т.п.: «В соответствии с этой системой (т.е. Трикой), манифестируемые таттвы (т.е. *таттвы* как *абхасы*), такие как земля и т.п., смешиваясь друг с другом, принимают форму определенных объектов, таких как кувшин и т.п. Они приходят покоиться в субъект, когда они приближены органами действия, восприняты органами познания, синтезированы *манасом*, схвачены как принадлежащие субъекту посредством *ахамкары*, установлены в своей определенности интеллектом, различены ограниченным знанием и аффицированы остальными *канчуками*, такими как *калаа* и т.п. Таково применяемое значение».

ГЛАВА 3.2

КЛАССИФИКАЦИЯ СОСТОЯНИЙ ОДУШЕВЛЕННЫХ СУЩЕСТВ

3.2.1

*tatraitanmātrtāmātrasthitau rudro 'dhidaivatam
bhinnaprimeyaprasare brahmaviṣṇū vyavasthitau*

*Так, будучи истинной природой реальности¹⁰⁰,
Рудра является контролирующим божеством
только лишь по отношению к состоянию этой
субъективности. Брахма и Вишну пребывают
в потоке дифференцированного познаваемого.*

В своих автокомментариях Утпаладева поясняет, что Рудра является божеством, контролирующим условия ограниченной субъективности, то есть Рудра контролирует процесс поглощения познаваемого в познающий субъект, ограниченный тремя малами и пятью канчуками. Абхинавагупта в своих комментариях пишет: «В том состоянии, которое известно как растворение, где есть только субъект, ограниченный пятью

100 Здесь я следую комментариям Абхинавагупты, который написал, что слово татра (*tatra*) имеет следующий смысл: «так, будучи истинной природой реальности (*tattva*)».

характеристиками времени и т.п., и который существует во всей своей чистоте, с полной совокупностью поглощенного познаваемого, председательствует божество Рудра... Он, в силу доминирования сущностной характеристики субъекта, который есть не что иное, как срединный свет (*сушумна*), свободен от заслуг и порицаний, достоинств и недостатков, солнца и луны, дня и ночи, и т.п., т.е. *праны* и *апаны*, и который обладает открытым третьим глазом даже в условиях *майи*».

Что же касается Брахмы и Вишну, то они контролируют манифестацию дифференцированного познаваемого. Как пишет Абхинавагупта, «Брахма предводительствует божеств в творении различных познаваемых, а Вишну — в непрерывном поддержании целостности сотворенного. Следовательно, [мы имеем здесь сияние в форме] „это есть то“, потому что имеет место доминирование непрерывной цепочки познаваемого, которое сияет как «Это — синее», и потому что отсутствует чистая субъективность „Я“; в этом случае нет открытого третьего глаза».

Итак, мы видим, что та сфера бытия, которую контролируют Брахма и Вишну, характеризуется прева-лированием объективной компоненты, которая познается в форме «Это — синее». Сомананда в своей *Шивадришти*, описывая проявление различных *шакти* в акте восприятия, пишет: «Даже во время восприятия горшка, переживание „он знает (*jānāti*) горшок (*ghaṭam*)“ указывает на *крийя-шакти*. Переживание „он знает“ (*jānāti*) указывает на *джняна-шакти*»¹⁰¹. То есть

101 См. John Nemes, *The Ubiquitous Shiva, Somananda Śivadr̥ṣṭi and his tantric interlocutors*. Oxford, 2011.

крийя-шакти предполагает соотнесенность субъекта с объектной сферой. По сути она осуществляет связь внутреннего и внешнего, субъекта и объекта. Когда же имеется просто знание, без соотнесенности с объектной сферой, мы имеем проявления *джняна-шакти*. То есть в этом случае мы погружаемся во внутреннюю, субъективную реальность. Здесь мы переходим к той сфере, которую контролирует Рудра.

Данная проблематика в несколько ином контексте обсуждается Абхинавагуптой в его «*Паратришика-виваране*». Он пишет, что интеллект (*буддхи*), который обращается вовнутрь и поглощается во внутренней самости, *пратьяк-атмане* (*pratyak-ātmani*), есть *пашьянти* (*paśyanti*), и его божество — Рудра (*Rudra*). И затем эта *пашьянти*, входя в свою истинную суть, покоится (*viśrāmyati*) в *джняна-шакти* Садашивы.

Сферы контроля двух других рассматриваемых здесь божеств — Брахму и Вишну — Абхинавагупта связывает с манасом и ахамкарой, и им соответствуют такие уровни речи, как *вайкхару* (*vaikhari*) и *мадхьяма* (*madhyamā*). И их высшим местопребыванием (*parā pratiṣṭhā-bhūḥ*) являются состояния силы действия (*крийя-шакти*) Ишвары и Садашивы соответственно.

Итак, Абхинавагупта указывает на соотнесенность нашего эго, ахамкары, с божеством Вишну, уровнем речи «*мадхьяма*», и, в высшем архетипическом аспекте, с состоянием *крийя-шакти* Садашивы. Вишну, как известно, связывается с таким основным действием, как сохранение (*стхити*) Вселенной. Каким же образом такая функциональность Вишну связана с *крийя-шакти* Садашивы? Здесь стоит вспомнить,

что взаимоотношение Садашивы с манифестированной Вселенной описывается формулой: «Я есть эта Вселенная». Так как данная формула описывает взаимоотношение субъекта и объекта, то это означает, что она описывает специфику состояния *крийя-шакти* Садашивы. Но объект, предстоящий перед Садашивой, пребывает в предельно неопределенной, неразличенной форме, представляя собой Вселенную как просто бытие (*sat*). Быть, существовать — это означает пребывать в свете сознания, быть пронинкутым и фактически отождествленным с этим светом. Метафорически выражаясь, *крийя-шакти* Садашивы как бы установила и поддерживает Вселенную в свете сознания Садашивы, благодаря чему Вселенная существует. А так как Вселенная здесь представлена в своей наиболее общей форме, как бытие «*sat*», то это означает, что ее существование, поддерживаемое *крийя-шакти* Садашивы, инвариантно относительно всех тех процессов, которые происходят во Вселенной. Все, что возникает и исчезает во Вселенной, для Садашивы имеет один вкус. Он ко всему сущему относится равностно, давая ему возможность существовать. Поэтому можно считать, что состояние *крийя-шакти* Садашивы представляет собой высшее местопребывание принципа Вишну.

Вернемся к вопросу о природе *ахамкары*. Как известно, *ахамкара* происходит из *буддхи*. Марк Дичковский, обсуждая природу *ахамкары*, пишет: «Функция эго заключается в том, чтобы присваивать и персонафицировать (относить на свой счет) переживания, и тем самым связывать их вместе как «мои собствен-

ные». Оно происходит от ошибочного представления, что свет сознания, отраженный в интеллекте и окрашенный объективно воспринятыми феноменами, является истинной природой самости».

Для понимания данного высказывания следует учитывать, что *буддхи* состоит из универсалий различного уровня общности, начиная от высшей универсалии «*satta (satta)*» (универсалия «существования»). Свет сознания, отражаясь в *буддхи* и проникая универсалии, дает существование воспринимаемым конкретным объектам, смысл которых выражает та или иная общность. Когда говорится об интеллекте, окрашенном воспринятыми феноменами, то речь идет по сути о знании, соотнесенном с познанными объектами. Но здесь следует учитывать, что имеются различные виды такого рода знания. По сути все виды универсалий представляют собой знание, соотнесенное с объектной сферой. Так, например, такая общность как «горшковость» по самой своей природе предполагает возможность тех или иных реализаций в виде конкретных горшков, так как без наличия такой возможности данная общность теряет смысл своего существования. Но знанию, характеризующему общностью «горшковость», совершенно безразлично, какой частный горшок и когда будет им освещен. В этом отношении оно подобно зеркалу. Зеркало по самой своей сути предполагает наличие объектов, которые в нем могут отразиться. Но зеркалу все равно, что и когда отражать. Такого рода соотнесенное с объектной сферой знание носит безличный характер, и это тот тип знания, которое свойственно *буддхи* как таковому. Марк Дичковский

пишет: «...Первый принцип, который появляется, — это интеллект (*буддхи*). Переживание на этом уровне подобно тому, которое имеет место при пробуждении ото сна. В этот момент у нас нет даже ясного осознания самих себя, но мы просто регистрируем, что вокруг нас находятся вещи и что мы пробуждаемся. Подобным образом интеллект является свободным как от восприятия эго, так и от концептуализирующей активности ума. Так, образы, которые проявляются в интеллекте, схватываются (постигаются) непосредственно (напрямую), и его функция заключается в том, чтобы освещать продукты сенсорной и ментальной деятельности, которые проецируются в то, где их существование регистрируется»¹⁰². Такого рода безличное ни к чему не привязанное функционирование знания представляет собой проявление состояния свидетеля, соотнесенного с *буддхи*.

Знание, окрашенное воспринятыми феноменами, представляет собой другой тип знания, соотнесенного с объектной сферой. Одним из наиболее хорошо нам известных проявлений такого рода знания является память. Когда мы вспоминаем, например, свою любимую чашку, то актуализируется не просто «знание чашки» вообще, а знание именно нашей любимой чашки со всей ее известной нам спецификой. То, что разворачивается в виде такого соотнесенного с объектной сферой знания, представляет собой отпечаток ранее познанного, *самскару*. Такого рода знание характери-

102 Mark S.G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.

зуется тем, что само состояние знания специфицировано предшествующим опытом восприятия конкретных объектов. Свет сознания, пребывающий в этом знании и ограниченный, окрашенный им, принимается за истинную самость, и таким образом из *буддхи* происходит *ахамкара*. Как уже отмечалось выше, знание, проявляющееся в *буддхи* самом по себе, носит безличный характер. Личностно окрашенное знание является результатом функционирования *ахамкары*. Так, в случае приведенного примера с чашкой, *ахамкара* добавляет следующий вид рефлексии: «Это — моя любимая чашка», «Я тот, для кого данная чашка является любимой».

Когда мы нечто видим, например, дерево, возникает рефлексия: «Я вижу это дерево». Обычно данное высказывание используется как пример схватывающей, присваивающей активности *ахамкары*. Но, по сути, это не совсем верно. Садашива тоже как бы говорит: «Я — эта Вселенная», но у него нет *ахамкары*. Сами по себе подобные фразы не имеют жесткой связи со схватыванием, присвоением и т.п. Представим себе зеркало, обладающее самосознанием. И вот в нем отражается объект, и зеркало осознает этот факт, а также осознает свою функциональность, т.е. способность отражать, и осознает, что именно в нем возникло отражение объекта. В этом случае рефлексия, выраженная фразой: «Я отражаю данный объект» — означает просто то, что обладающее самосознанием зеркало знает себя, т.е. свое «Я», и знает, что в нем отразился объект. Никакой привязанности, никакого присвоения отражения объекта не возникает. Есть данный объект или

его нет — зеркало всегда знает себя как того, кто обладает способностью отражать. Эта способность никак не связана с наличием или отсутствием переживания отражения того или иного конкретного объекта.

Схватывание, присвоение переживания гораздо лучше выражается фразами: «Я тот, кто увидел это дерево», «Видение этого дерева — мое». Из фразы «Я тот, кто увидел это дерево» следует, что если у меня отнять переживание видения данного дерева, то это уже буду не совсем «Я». И, чтобы остаться собой, мне необходимо схватить, присвоить данное переживание, и всегда держать его при себе. Именно эту функцию и выполняет *ахамкара*. Она присваивает переживание и далее сохраняет его в своей сфере как отпечаток, *самскар*у. Таким образом, мы получаем следующую ситуацию. В состав каждого индивидуума входит множество *самскар*, и всех их объединяет то, что они принадлежат его эго. И эго удерживает эти *самскиры*, сохраняет по той причине, что оно считает, что является тем, кто обладает этими переживаниями. Самоосознание себя, осознание своей самотождественности становится неразрывно связанным с поддержанием существования в сфере *ахамкары* отпечатков имевшихся в прошлом переживаний. В этом смысле *ахамкара* осуществляет, подобно Вишну, действие сохранения (*стхити*).

Итак, мы обсудили разновидности знания, соотнесенного с объектной сферой. Что касается знания, не соотнесенного с объектами, то фактически о нем Абхинавагупта вел речь, когда говорил о *джняна-шакти* Садашивы. Здесь следует учитывать, что в Садашиве можно выделить два аспекта. Первый из них,

реализуемый *крийя-шакти*, связан с поддержанием бытия манифестации и представляет собой высший принцип Вишну. И это есть высшая форма знания, соотнесенного с объектной сферой. Второй из них, реализуемый *джняна-шакти*, связан с поглощением манифестации в субъекте и его можно рассматривать как высший принцип Рудры. И это есть тип знания, не соотнесенного с объектной сферой, так как здесь само знание поглотилось в субъекте и приобрело чисто внутренний характер. В этом отношении интересно отметить, что, согласно Абхинавагупте, сущность *джняна-шакти* Садашивы представляет собой *шакти* Анашриташивы (*Anāśritaśiva*), который характеризуется отстраненностью от объективизации манифестации.

3.2.2

*eṣa pramātā māyāndhaḥ saṁsārī karmabandhanaḥ
vidyābhijñāpitaiśvaryaścidghano mukta ucyate*

Этот познающий, ослепленный майей и ограниченный кармой, пребывает в самсаре. Но благодаря видье он узнает себя как обладающего божественной силой и по своей сущности являющегося абсолютным сознанием. Тогда о нем говорят как об «освобожденном».

В этом афоризме речь идет о так называемом *майя-праматре* (*māyā-pramātr*), то есть о познающем, состояние которого определяется силой сокрытия *майи*, и который отождествляет себя с пустотой, *праной*,

интеллектом и т.п. Такой познающий, являясь связанным кармой, ограниченный временем и местом, пребывает во власти самсары. Но, как говорилось в афоризме 3.1.7, даже в условиях ограниченного существа (пашу) действует видья-шакти, которая обнаруживает нашу истинную природу как Независимость, Владычество (aiśvarya). Познав себя посредством видья-шакти, ограниченное существо достигает освобождения.

Здесь уместно вспомнить афоризм 3.1.7: «Видья-шакти освещает, обнаруживает в состоянии пашу истинную природу как Независимость, Владычество, в то время как объемлющая [мир] майя осуществляет сокрытие».

3.2.3

*svāṅgarūpeṣu bhāveṣu pramātā kathyate patiḥ
māyāto bhediṣu kleśakarmādikaluṣaḥ paśuḥ*

Когда вещи проявляются как части его собственной телесной формы, познающий называется «Повелитель». Когда же они проявляются отделенными от него, то такой познающий, загрязненный клешами, кармой и т.п., называется «животное» (paśuḥ).

Абхинавагупта в своих комментариях пишет, что достигший освобождения познающий, видящий все вещи как части своего тела, также наделяет эти вещи бытием, поддерживает их существование, в силу чего назван Повелителем. Здесь идет речь о состоянии Садашивы, так как (1) лишь начиная с Садашивы можно говорить

о различении субъекта и объекта; (2) именно Садашива воспринимает вселенную как чистое бытие (*sat*), и его крийя-шакти выполняет действие сохранения Вселенной.

На уровне ограниченной индивидуальности, благодаря действию *майи*, вещи, с одной стороны, воспринимаются как внешние по отношению к познающему субъекту, как иные ему, с другой стороны, они определяют его состояние. Таким образом, состояние ограниченной личности определяется тем, что находится вне ее. Такая ограниченная личность теряет свою независимость, перестает быть самодостаточной, и ею управляют как актуально присутствующие внешние объекты, так и латентные отпечатки (*самскар*ы) прошлых впечатлений от взаимодействия с внешним миром. В силу этого такая личность, пребывающая в рабском состоянии, называется «животное» (*пашу*).

3.2.4

*svātantryahānirbodhasya svātantryasyāpyabodhatā
dvidhāṇavaṁ malamidaṁ svasvarūpāpahānitaḥ*

Имеются два аспекта загрязнения индивидуальностью (*āṇavaṁ malam*): знание света сознания¹⁰³, лишенное независимости (самодостаточности, свободы), и независимость

103 Слово *bodha* имеет множество значений: знание, знающий, сознание, сознающий, пробужденный, бодрствующий и т.п. Но очевидно, что ограниченные существа не являются лишенными знания или сознания как таковых, и по этой причине, исходя из контекста, я данное слово перевел как «знание света сознания».

(самодостаточность, свобода), характеризующая состоянием лишенности знания света сознания. Это [загрязнение, так как] затемняет видение своей собственной истинной природы.

Как пишет в своих комментариях Абхинавагупта, сущностной характеристикой Абсолютного Сознания является совершенная полнота, которая предполагает обладание всезнанием и всемогуществом. Загрязнение (*mala*), названное «*āṇava*», состоит в затмении истинной природы Самости, в утрате ощущения своей полноты, в результате чего Самость становится ограниченной, лишаясь всезнания и всемогущества. Это переживание ограниченного, атомарного состояния Самости на концептуальном уровне выражается такими фразами, как «Я не полон», «Я не совершенен».

Анавамала рассматривается как загрязнение, поскольку связано с ошибкой узнавания истинной природы Самости. И это загрязнение характеризуется двойной «атомарностью», поскольку ограничение полноты сознания проявляется, с одной стороны, как знание света сознания (*bodha*) без обладания независимостью, свободой (*svātantrya*), с другой стороны, как наличие ограниченной независимости, свободы без знания света сознания (*abodhatā*).

Как мы помним, в сфере чистых *таттв* у субъекта и объекта имеется общий субстрат. При утрате полноты в силу ограничений анавамалы общий субстрат перестает осознаваться, в силу чего субъективная и объективная сферы становятся разделенными.

В силу этого ограниченное существо не может пребывать в данных двух сферах одновременно. В результате возникает два основных вида состояний ограниченного существа, о чем и говорится в данном афоризме. Сделует заметить, что независимость, свобода, здесь связывается с *крийя-шакти*, которая формирует объектную сферу и действует в ней. Это связано с тем, что, согласно Абхинавагупте, *крийя-шакти* возникает как результат взаимодействия двух аспектов воли — *иччха* и *ишана* (*īśāna*), выражаемых гласными «i» и «ī» соответственно, — с *ануттарой* (*anuttara*) и *анандой* (*ānanda*), выражаемых гласными «a» и «ā». Благодаря связи с *ануттарой* и *анандой*, *крийя-шакти* способна преодолеть пустоту сферы Анашриташивы, тем самым обеспечивая беспрепятственность реализации воли Шивы. Беспрепятственность, отсутствие связанности инаковостью и есть не что иное, как независимость, свобода — *сватантрия*.

3.2.5

*bhinnavedyaprathātraiva māyākhyam janmabhogadam
kartaryabodhe karmam tu māyāsaktyaiva tattrayam*

Развертывание дифференцированного познаваемого в сфере действия анава-малы (atraiva¹⁰⁴) есть [загрязнение], названное майя (māyā) (т.е., как написано в автокомментарии, māyīyam

104 Из автокомментариев Утпаладевы следует, что «atraiva» указывает на сферу функционирования анава-малы в ее двойном аспекте.

talat). [Загрязнение] кармой (т.е. карма-мала) в деятеле, лишенном света сознания, разделяет [такой субъект] рождением и вкушением [наслаждения и страдания]. Все эти три загрязнения есть проявление майя-шакти.

В данном афоризме продолжает обсуждаться природа загрязнений, превращающих Шиву в ограниченное существо. Утпаладева пишет, что все эти загрязнения являются проявлением функционирования *майя-шакти*, которая, как отмечается в автокомментариях, есть не что иное, как Божественная Воля к ограничению, связыванию свободного и безграничного Сознания.

В своем трактате *Парамартхасара* Абхинавагупта пишет¹⁰⁵, что в результате действия *майя-шакти* Самость становится окутанной тремя покрывами, *кошами* (*kośa*), первый из которых является высшей (*param*) вуалью (*āvāraṇam*), второй — тонкой (*sūkṣmatam*) оболочкой (*kañcukam*), третий — грубой (*sthūlam*) внешней (*bāhyam*) телесной формой (*vigraha-rūpam*). Первый, высший, покров — это *анава-мала*, и выше уже говорилось о двух компонентах этого загрязнения. Теперь кратко остановимся еще на некоторых важных аспектах *анава-малы*.

Вуаль *анава-малы*, скрывающая истинную природу Самости, является реализацией воли Повелителя стать ограниченным, атомарным существом. Реализация этой воли осуществляется посредством *джняна-шакти*, в результате чего манифестируется *пауруша-аджняна*

105 См. пер. Габриэля Прадипаки, афоризм 24.

(*pauruṣājñāna*) — неведение относительно природы Самости. Как отмечается в *спанда-кариках*, воля осуществляется через так называемое «открытие (*unmeṣa*) и закрытие (*nimeṣa*) глаз». В данном случае закрытие глаз (*нимеша*) проявляется как исчезновение видения того недвойственного сознания, *самвита* (*saṁvid*), которое является общим субстратом объектной и субъектной сфер, что можно рассматривать как негативный аспект *пауруша-аджняна*. Открытие глаз (*унмеша*) проявляется как ложное знание, благодаря которому Самость принимается за не-Самость, что можно рассматривать как позитивный аспект *пауруша-аджняна*. Оба аспекта *пауруша-аджняны* тесно связаны с такими ранее рассмотренными аспектами *анава-малы*, как «сознание, лишенное независимости» и «независимость, лишенная сознания». Поясним данный момент.

Как мы помним, первичное выделение объектной сферы произошло на уровне *Садашива-таттвы*¹⁰⁶. Там была выявлена первичная объективность в еще неясной форме как чистое бытие (*sat*), но при этом Садашива знал, что ее природа — Свет Сознания, то есть она также по сути является Самостью. Это было возможным, так как и у субъекта, и у объекта был общий субстрат в виде изначального недвойственного сознания (*самвит*). Именно этот общий субстрат

106 Выявление потенциальности манифестации имело место еще в сфере Шива-Шакти *таттв*, но первичная актуализация манифестации связана именно с Садашивой. Да, там вселенная еще представлена как чистое бытие (*sat*), то есть в неясной форме, но уже имеется отношение между Ахам и Идам: «Я есть Это».

и воспринимался как истинная Самость. Но благодаря упомянутому выше закрытию глаз (*нимеша*), скрывшему свет чистого знания (*шуддха-видья*), знание истинной природы Самости утрачивается, и общий субстрат субъективной и объективной сфер перестает осознаваться. И та объектная сфера, которая ранее благодаря чистому знанию (*шуддха-видья*) познавалась как Самость, то есть как Свет Сознания, теперь уже никак не может осознаваться, так как «закрытие глаз» прекращает функционирование прежнего состояния знания, но не создает новое. Все, что мы имеем — это тьма неведения, в которой ничего не видно. Когда же вследствие открытия глаз «Самость принимается за не-Самость», то это означает не что иное, как создание нового, не-чистого состояния знания (*ашуддха-видья*), в рамках которого можно понимать, знать нечто неодушевленное. Для нас в нашем обычном состоянии сознания кажется совершенно естественным, что мы способны видеть внешние вещи как неодушевленные. Но в сфере чистых *таттв* такое видение невозможно. И именно благодаря позитивному аспекту *пауруша-аджняны* видение внешнего как неодушевленного становится возможным. Этот аспект *пауруша-аджняны* является не просто сокрытием истинного положения вещей, но созданием нового способа видения мира, ориентированного на ограниченных существ, лишенных полноты и совершенства.

Итак, в сфере чистых *таттв* существа, начиная с *Садашива-таттвы*, имели как внутренний аспект, в котором сознание было обращено вовнутрь и который опирался на *джняна-шакти*, так и внешний аспект,

в котором сознание было обращено вовне и который опирался на *крийя-шакти*. Способ самоосознания определяется зеркалом *вимарши*, в котором субъект видит себя. Для сознания, обращенного вовне, такую роль играет объектная сфера. Когда объектная сфера видится как состоящая из света сознания, то субъект естественным образом осознает себя как чистое сознание. То есть в сфере чистых *таттв* имеется цельность и гармония внутреннего и внешнего аспекта существ, так как условия обоих аспектов поддерживают состояния знания Самости как Чистого Сознания. Но когда существо теряет полноту и входит в сферу *пауруша-аджняны*, внешняя, объектная, сфера уже не может видеться как Свет Сознания, и то зеркало *вимарши*, которую она образует, уже не может поддерживать осознание существами себя как Чистого Сознания. В результате в существе в силу потери полноты происходит как бы разрыв внутреннего и внешнего аспектов, так как обращенное вовнутрь сознание по-прежнему может воспринимать себя как Чистое Сознание, а обращенное вовне — нет. В силу этого возникает разделение на «сознание, лишенное независимости, и независимость, лишенную сознания».

Итак, мы рассмотрели такой аспект *анава-малы*, как *пауруша-аджняна*, из которого естественным образом следует ее другой аспект — *бауддха-аджняна* (*bauddhā-jñāna*)¹⁰⁷, на концептуальном уровне выражающийся

107 Как пишет Льен Бонсат-Боуден во введении к своему переводу *Парамартхасары*, выделение духовного неведения (*пауруша-аджняна*) и интеллектуального неведения (*бауддха-аджняна*) было осуществлено в *Тантралоке*.

фразой «принятие не-Самости за Самость». Как уже отмечалось выше, способ самоосознания определяется зеркалом *вимарши*, в котором субъект видит себя. Когда в роли такого зеркала выступает объектная сфера, воспринимаемая как нечто неодушевленное, бессознательное, то формируется саморефлексия, согласно которой не-Самость принимается за Самость. Но на данном этапе, пока мы находимся лишь в сфере *анава-малы*, *бауддха-аджняна* пребывает еще в неразвитом состоянии, так как сфера неодушевленного не является различенной. Здесь мы пребываем во тьме *майи*, то есть в фактически бессознательном состоянии, подобном глубокому сну.

Как говорится в рассматриваемом афоризме, после проявления *анава-малы* происходит «развертывание дифференцированного познаваемого», т.е. манифестация *маййя-малы* (*tāuāya-mala*). Сущность данного тонкого загрязнения заключается в распространении двойственности, то есть в осуществлении различения и деления как между познающим субъектом и познаваемыми объектами, так и между самими позна-

Там говорилось, что когда духовное неведение, заключающееся в видении Самости как не-Самости, растворяется посредством инициации (*дикиши*), остается еще интеллектуальное неведение, характеризующееся наличием двойственного мышления. Растворение лишь одного духовного неведения благодаря инициации может привести к освобождению лишь в момент смерти. Чтобы достигнуть освобождения при жизни, следует посредством изучения священных текстов и осуществления духовных практик устранить интеллектуальное неведение, заключающееся в принятии не-Самости за Самость, то есть в отождествлении себя с телом, интеллектом, *праной* и т.п.

ваемыми сущностями. В формировании *маийя-малы* главную роль играет *джняна-шакти*.

Может сложиться впечатление, что *маийя-мала* выполняет чисто негативную функцию, скрывая недвойственную реальность посредством вуали двойственного видения. Но в действительности ситуация существенно сложнее. Когда мы в силу наличия *анава-малы* лишаемся полноты, становясь ограниченными, атомарными существами, то одновременно с этим мы также лишаемся обладания пятью *шакти* — *чит-шакти*, *ананда-шакти*, *иччха-шакти*, *джняна-шакти* и *крийя-шакти*. Но именно эти *шакти* дают возможность существам действовать, познавать, осознавать себя и т.п. Лишившись их, ограниченные индивиды погружаются во тьму бессознательного состояния. Чтобы компенсировать утрату, *маийя-мала* формирует ограниченные отражения этих пяти *шакти*, благодаря чему ограниченная личность получает возможность участвовать в божественной игре, то есть познавать и действовать в мире двойственности. Для пояснения данного момента Йогараджа в своих комментариях на *Парамартхасару* приводит следующее сравнение: подобно тому, как король дает небольшие деньги человеку, у которого было забрано его богатство, существу, ставшему ограниченным, даются ограниченные, незначительные состояния деятеля (*kartr̥tā*), знания (*jñātva*) и т.п.

Итак, в сфере чистых *таттв* имеются следующие пять состояний сознания, соответствующие пяти *шакти*: 1) всемогущество, *сарвакартр̥ттва* (*sarvakartr̥tva*), соответствующее *крийя-шакти*; 2) всезнание, *сарваджнятва* (*sarvajñātva*), соответствующее *джняна-шакти*;

3) полнота, *пурнатва* (*pūrṇatva*), соответствующая *иччхашакти*; 4) постоянство, вечность, *нитьятва* (*nityatva*), соответствующее *ананда-шакти*; 5) [все]проникновение, *вьяпакатва* (*vyāpakatva*). Благодаря *маийя-мале* возникают ограниченные отражения этих состояний — ограниченное состояние деятеля (*kartṛtva*), ограниченное состояние знания (*jñatva*) и т.д. И эти ограниченные состояния есть проявления пяти канчук — *калаа* (*kalā*), *видья* (*vidyā*), *рага* (*rāga*), *каала* (*kāla*) и *нияти* (*niyati*) соответственно. Вместе с *майя-таттвой* они образуют шесть *таттв*, входящих в состав *маийя-малы*.

Абхинавагупта в своей *Парамартхасаре* относительно *маийя-малы* пишет:

«Тонкая вуаль состоит из [шести] оболочек, начиная с *майи* (*māyā*)».

Йогаараджа, комментируя данное высказывание, разъясняет:

«Группа шести канчук (*kañcuka*), начиная с *майи* (*māyā*) (и) завершая *видьей* (*vidyā*), — это тонкая (*sūkṣmat*) вуаль (*āvaraṇam*) Самости (*ātmanah*). [Эта] вуаль, подобно отруби в случае зерна, остается как контролирующая [сила на заднем плане] (*prṣṭha-pātītvena*) [по отношению к ограниченным существам]. Как результат, проявляется распространение (ограниченного) состояния знания (*jñatva*), (ограниченного) состояния субъекта действия (*kartṛtva*) и т.д., каждое из которых состоит

из двойственности (*bheda*). Это [есть] *маийя-мала* (*māyīyaḥ malah*)»¹⁰⁸.

Что же касается характера взаимоотношений между рассматриваемыми пятью канчуками и ограниченными состояниями деятеля (*kartṛtva*), знания (*jñatva*) и т.д., то Кшемараджа в своих комментариях к *Шива-сутре* пишет: «Из этих [пяти, канчук], названная *калаа* [есть] причина (*hetuḥ*) ограниченного (*kiñcid*) состояния деятеля (*kartṛtā*) этого пуруши (*puruṣa*). Видья [есть] причина (*kāraṇa*) для [его] ограниченного (*kiñcid*) состояния знания (*jñatva*)».

Также следует отметить, что, согласно Кшемарадже, в состав *маийя-малы* входят не только шесть канчук, но и все остальные нечистые *тамтвы*:

«*Варга* (*varga*) (класс элементов) — это то, что связано с *йони* (*yonī*) (порождающим лоном), т.е. с *майей*, причиной (*kāraṇa*) Вселенной (*viśva*), напрямую и через непрерывную последовательность. То (т.е. *варга*) является причиной происхождения тел (*deha*), миров (*bhuvana*) и т.п., [и состоит из] агрегата (*samūha*) *тамтв*, начиная с *калаа*, или ограниченного состояния деятеля (*kartṛtā... ātmaka*), и кончая землей (*kṣiti*). Форма (*rūpa*) этого (*yonī-varga*) — *маийя-мала* (*māyīya-mala*)».

Когда говорится, что *маийя-мала* — это, согласно *Парамартхасаре*, группа из шести канчук, или же, как

108 Перевод Габриэля Прадипака.

пишет Кшемараджа, класс *таттв*, начиная с *калаа* и кончая землей, то данные выражения не следует понимать буквально, то есть как то, что *майия-мала* — это просто совокупность ряда *таттв*. Дело в том, что все три *малы* не являются *таттвами*. По своей сути они — это три модальности функционирования *май-я-шакти*, и их различие заключается в том, что в *ана-ва-мале* доминирует *иччха*, в *майия-мале* — *джняна*, а в *карма-мале* — *крийя*. *Майия-мала* формирует сферу двойственного познаваемого. Познаваемое в Трике — это сияющие общности, «*абхасы*», совокупность которых имеет иерархическую структуру. Ее порождающим ядром являются нечистые *таттвы*¹⁰⁹, среди которых шесть *канчук* играют основополагающую роль в формировании двойственного видения.

Следующее загрязнение, наиболее грубое из трех — это *карма-мала*. Абхинавагупта в *Парамартхасаре* его характеризует как грубую и внешнюю телесную форму. Йогараджа в своих комментариях пишет, что данное загрязнение является внешним по отношению к двум предыдущим и характеризуется воплощенным

109 Таттвы по самой своей природе являются общностями. Так, Абхинавагупта в комментариях к *Ишварапратъябхиджне* писал: «...В данном контексте „*таттва*“ означает сущность, которая сияет неделимо в различных группах вещей, и при этом обладает определенными характерными чертами, благодаря чему может выступать в качестве причины принадлежности этих вещей к одному определенному виду, отличному от других видов. Так, например, гора, дом, дерево и т.п. по своей сущностной характеристике относятся к такой *таттве*, как „земля“, а река, море и т.п. — к *таттве* „вода“».

телесным существованием, *шарипасаттой* (*śarīrasattā*), происходящим из *пракриту*, и оно грубое, так как состоит из мяса, костей и т.п.

Карма-мала является внешним еще в том смысле, что оно наиболее объективно по сравнению с *анава-малой* и *маййя-малой*. Так, *анава-мала*, будучи связанным с *иччха-шакти*, пребывает на субъективном уровне, а *маййя-мала*, связанное с *джняна-шакти*, — частично на субъективном и частично на объективном уровне. Что же касается *карма-малы*, являющегося проявлением *крийя-шакти*, то оно относится к объективной сфере. Говоря о грубости данного загрязнения, следует помнить, что в санкхье тонкость тех или иных сущностей связывалась с их способностью производить другие продукты, то есть выступать в роли причины. Так, например, из *буддхи* происходит *ахамкара*, и в этом смысле *буддхи* является тонкой, так называемой неспецифической (*aviśeṣa*) сущностью. Грубые же элементы (земля, вода и т.п.), являясь завершением эволюции *пракриту*, уже не способны производить какие-либо новые следствия, и в этом смысле они являются грубыми, специфическими (*viśeṣa*) сущностями. Но если под грубыми элементами понимать не их конкретные проявления, а соответствующие *таттвы*, то следует учитывать, что *таттвы* земли, воздуха и т.п. являются общностями, и в этом плане они все же тоньше, чем те или иные частности. Полностью грубыми сущностями являются частности, то есть объективные проявления, специфицированные временем и местом. И именно такой грубостью характеризуется сфера действия *карма-малы*.

В *Шива-сутре карма-мала* определяется как *калаа-шарира* (*kalāśārīra*). Кшемараджа в комменатриях поясняет, что «*kalā*» означает деятельность (*vyāpāra*), и это то, что побуждает, приводит в движение (*kalayati*) и при этом разделяет реальность на отдельные вещи (*vastu*), на то или это (*tad tad*), посредством вступления в отношения, проникновения (*āveśena*) в их сущностную природу (*sva-rūpa*). Таким образом, *калаа-шарира* — это то, чья *шарира* (*śārīra*), или собственная форма, *сварупа* (*sva-rūpa*), есть *калаа* (*kalā*), или ограниченное действие.

Здесь мы можем увидеть специфику отношения между *маийя-малой* и *карма-малой*, первое из которых определялось как тонкое, а второе — как грубое. Как мы помним, в состав *маийя-малы* входила *калаа-маттва*, которая являлась причиной ограниченного состояния деятеля (*kartṛtā*). Ограниченное состояние деятеля — это общность, благодаря которой возможны те или иные частные конкретные проявления, т.е. конкретные ограниченные действия. Эти частные ограниченные действия представляют собой реализацию тех возможностей, которые заложены в ограниченном состоянии деятеля. И вот *калаа-шарира* — это форма, тело таких реализаций. Но можно ли сказать, что *карма-мала* как загрязнение сводится всего лишь к актуализации возможностей, заложенных в *калаа-маттве*? Для ответа на данный вопрос обратимся к словам Утпаладевы: «*Карма-мала* дает рождение и вкушение наслаждения и страдания, что касается деятеля, лишенного света сознания». Также в *Малини-виджае*¹¹⁰

¹¹⁰ Цитируется из *Шива-сутры*, 3-й афоризм. Перевод Габриэля Прадипаки.

говорится: «Он (т.е. *джива*) совершает благие и неблагие действия, которые приносят наслаждение и страдание».

Из того, что некое существо пребывает в ограниченном состоянии деятеля, следует лишь то, что оно способно выполнять только ограниченные действия, но отсюда не вытекает, что такое существо вынуждено воплощаться и вкушать плоды своих действий, переживая наслаждение и страдание. Так, в качестве примера возьмем ситуацию, когда некая личность играет в компьютерную игру. Какие действия может совершать управляемый ею персонаж в тех или иных локациях, определяется соответствующими компьютерными программами. Это некий аналог ограниченного состояния деятеля, о котором говорилось выше. Но когда играемый персонаж получает ранение или погибает, сам игрок не чувствует физической боли, которую он должен был бы почувствовать, если бы его ранили или убили. Также игрок может радоваться победам в игре или огорчаться поражениям, а может быть безразличен к игровому процессу. Он может, когда захочет, выйти из игры. То есть его состояние имеет определенный уровень свободы по отношению к игровому процессу, будучи по сути трансцендентным ему. Чтобы игрок потерял эту свободу и стал вынужденным чувствовать физическую боль при ранениях и смерти, потерял способность выходить из игры и возвращаться в нее по своему желанию, требуются некие факторы, дополнительные к ограниченному инструментарию игровых действий. Раскрывая смысл первого из этих факторов, Утпаладева в своих автокомментариях

к данному афоризму говорит, что в основе *карма-малы* лежит ошибка принятия ограниченных действий в качестве причины рождения и т.п. Но ограниченные действия — это просто акты проявлений тех или иных частных вещей, которые являются неодушевленными сущностями, в силу чего не могут выступать в роли причин чего-либо^{III}. Если вернуться к примеру с компьютерной игрой, то этому соответствует ситуация, когда игрок вдруг реально и полностью поверит в то, что видимые им на экране изображения являются конечными причинами событий игрового процесса. В результате уровень воплощенности игрока в игру качественно возрастет.

Второй фактор раскрывается, например, в четвертом афоризме первой части *Шива-сутры*, где описывается рефлексия относительно проявления *карма-малы*: «Я — исполнитель обряда жертвоприношения». То есть в основе *карма-малы* лежит ошибка восприятия себя в качестве того, кто совершает ограниченные действия. В примере с компьютерной игрой этому соответствует полное отождествление себя с играемым персонажем. То есть в силу первого фактора мы начинаем воспринимать изображения на экране как нечто реально действующее, и игра становится для нас как бы окном в некий реальный мир. А благодаря второму фактору мы воплощаемся в этот мир, отождествляясь с соответствующим игровым персонажем.

Выше уже отмечалось, что в основе как *майия-малы*, так и *карма-малы* (*karma-mala*) лежит *анава-мала*

III Этот вопрос уже обсуждался ранее.

(*āṇava-mala*), которая в аспекте *джняна-шакти* имеет два модуса: *пауруша-аджняна* и *бауддха-аджняна*. *Пауруша-аджняна*, которое представляет собой принятие Самости за не-Самость и которое является причиной неодушевленного познаваемого, полноценно проявляется в сфере *майя-малы*, где возникает множество дифференцированных объектов познания. *Бауддха-аджняна*, которое есть принятие не-Самости за Самость, полноценно проявляется благодаря *карма-мала*. Так, первый фактор, лежащий в основе *карма-малы*, как мы видели — это ошибочное принятие ограниченных действий за истинные причины, то есть принятие неодушевленного за одушевленное, обладающее Самостью. Второй фактор связан с восприятием себя как деятеля, того, кто совершает ограниченные действия. На этом моменте следует остановиться подробнее.

На первый взгляд, представление о том, что субъект является деятелем, то есть субъектом и причиной действий, вполне верное. Но тут не следует забывать, что, как писал Утпаладева, речь идет о деятеле, лишенном света сознания, то есть о той ограниченной личности, которая не осознает свою истинную Самость. Эта личность обращена вовне, и она свое существование неразрывно отождествляет с деятельностью. А так как благодаря *карма-мале* она полагает, что в роли причин выступают ограниченные неодушевленные сущности, то она отождествляет себя с таковыми, принимая не-Самость за Самость. Этот процесс актуализации *бауддха-аджняны* осуществляется посредством Эго, или *ахамкары*. Так, в *Тантрасаре* пишется: «Из буддхи

возникает ахамкара. Ахамкара несет ответственность за ошибочное полагание, что не-Самость (т.е. тело, интеллект и т.п.) есть Самость, подобно тому, когда серебро ошибочно видится в раковине. Это переживание имеет место, когда свет *пуруши* (т.е. сознания) загрязняется, окрашивается посредством его связи с объектами, отраженными в *буддхи*. Следовательно, „*kāra*“ в „*ahamkāra*“ указывает на искусственный характер „эго“ (*kṛtakatva*)»¹¹².

Особенно хотелось бы обратить внимание на тот момент, что в основе функционирования ахамкары лежит загрязнение света сознания проявленными объектами, отраженными в *буддхи*. Эти объекты по сути есть аспекты действия. Поэтому происходит наше отождествление не с *таттвами буддхи* и т.п. как таковыми, а с *таттвами*, специфицированными, окрашенными действием. И все то, что окрашено действием и присвоено ахамкарой, образует *калаа-шариру*. То есть мы имеем как бы два аспекта мира самсары. Первый из них связан с *маийя-малой*, и это — совокупность общностей — *таттв* и т.п., то есть всего того, что можно назвать «познаваемым». Это то, что в *Шива-сутре* было названо *йони-варгой*. Второй из них связан с *карма-малой*, и это все те сущности, которые связаны с действием, окрашены частными проявлениями и связаны с ними. В состав данной совокупности сущностей входят как актуальные ограниченные действия, так

112 Цитируется по *Tantrasāra of Abhinavagupta. Translated from sanskrit with introduction and notes by H.N. Chakravarty. Rudra Pres, 2012.*

и их отпечатки¹¹³. И это то, что в *Шива-сутре* названо *калаа-шарира*.

Обсуждение данного афоризма хотелось бы завершить, обратившись к метафоре в *Парамартхасаре*, которая очень хорошо отражает суть взаимоотношений двух аспектов *анава-малы*. В этой метафоре говорится о двух разновидностях тьмы неведения. Первая, изначальная тьма неведения, представляющая собой такой аспект *анава-малы*, как *пауруша-аджняна*, формирует тот способ видения ограниченных существ, благодаря которому сущности, природа которых — Свет Сознания, воспринимаются как неодушевленные объекты, т.е. Самость принимается за не-Самость. От этой первичной тьмы происходит вторичная тьма неведения, представляющая собой такой аспект *анава-малы*, как *бауддха-аджняна*, и благодаря этой вторичной тьме существа принимают неодушевленные объекты, сформированные первичной тьмой, за Самость, и отождествляют себя с ними. Это развитие вторичной тьмы на основе первичной уподобляется тому, как на фурункуле возникает мозоль, безгранично усугубляя

113 Лакшмана-джу характеризует *карма-мала* следующим образом:

«Грубая нечистота названа *карма-малой*. Она связана с действием. Это есть нечистота, которая вводит, добавляет в сознание ограниченного существа впечатления, которые могут быть выражены следующим образом: „Я счастлив“, „Мне нехорошо“, „Я имею страдание“, „Я удачлив“, „Я великий человек“. Это загрязнение действием есть *śubhāśubhavāsanā*, впечатление наслаждения и страдания. И эти впечатления наслаждения и страдания актуально остаются в вашем индивидуальном сознании».

страдания существ. И именно благодаря этой вторичной тьме существа погружаются в пучину *самсары*, рождаясь вновь и вновь, чтобы вкушать плоды своих действий как наслаждение и страдание.

3.2.6

*śuddhabodhātmakatve 'pi yeṣāṃ nottamakartṛtā
nirmitāḥ svātmano bhinnā bhartrā te kartṛtātyayāt*

*Те существа, природа которых характеризует-
ся чистотой сознания, но не высшей степенью
состояния бытия субъектом действия, явля-
ются сотворенными Повелителем как отде-
ленные от своей истинной природы в силу того,
что они лишены деятельности.*

В афоризме 3.2.4. говорилось о наличии двух аспектов *анава-малы*: 1) сознание, лишенное независимости; 2) независимость, лишенная сознания. Теперь Утпаладева говорит о природе существ, характеризующихся первым аспектом *анава-малы*: они осознают себя как чистое сознание, но при этом лишены полноты деятельности. Данное состояние сознания в целом весьма похоже на описанное в *санкхье* состояние *пуруши*, освобожденного от уз *пракриту* — *кайвалью* (*kaivalya*).

Утпаладева в данном афоризме пишет, что данный способ бытия существ является созданным, сотворенным (*nirmitāḥ*), т.е. является искусственным. В целом можно сказать, что все рассматриваемые здесь и в дру-

гих афоризмах ограниченные состояния сознания являются ментальными коструктами (*викальпа*), произведенными *сватантрией* Повелителя. Действительно, все они характеризуются теми или иными видами отделенности, отрицания, что представляет собой сущностное свойство *викальпа*.

3.2.7

*bodhādīlakṣaṇaikye 'pi teṣāmanyonyabhinnatā
tathēśvarecchābhedenā te ca vijñānakevalāḥ*

Обладея тождественными свойствами сознания и т.п., эти существа отличаются друг от друга в силу разделяющей воли Повелителя, и они — виджнянакевалы.

Рассматриваемые здесь существа, именуемые *виджнянакевалы* (*vijñānakevala*), или *виджнянакалы* (*vijñānākala*), характеризуются общими свойствами — постоянством, всезнанием, отождествленностью с чистым сознанием, отделенностью от деятельности и т.п. Они за пределами пространства и времени, не имеют связи с телом и т.п. продуктами *пракрита*, то есть нет возможности указать на те или иные их характеристики, на основе которых данных существ можно было бы отличать друг от друга. Поэтому единственной причиной, по которой эти существа различаются, является разделяющая воля Повелителя. Согласно Абхинавагупте, *виджнянакалы* имеют лишь одно загрязнение — *анава-малу*.

3.2.8

*śunyādyabodharūpāstu kartāraḥ pralayākalāḥ
teśāṃ kārmamalo 'pyasti māyīyastu vikalpitaḥ*

Субъекты действия, которые идентифицируют себя с бессознательными сущностями, такими как пустота и т.п., есть пралайякалы (pralayākalāḥ). Для них наличествует загрязнение кармой. Что же касается загрязнения майей, то здесь определенности нет.

Теперь Утпаладева переходит к рассмотрению состояний сознания, связанных со вторым аспектом *анава-малы*, то есть состояний, характеризующихся наличием ограниченной независимости и отсутствием света осознания. В автокомментариях Утпаладева поясняет, что к *пралайякалам* (pralayākalā) относятся индивиду-мы, принимающие в качестве своей Самости такие неодушевленные сущности, как пустота, *прана* и т.п., и не обладающие знанием своего истинного «Я». В таких ограниченных душах наличествуют латентные следы кармы, в силу чего они сохраняют связь с таким загрязнением, как *карма-мала*. Что же касается загрязнения *майей* (*маййя-мала*), то его наличие зависит от того, имеется ли связь с познаваемым или же нет.

Абхинавагупта поясняет, что *пралайякалы* — это те субъекты, чье «Я-сознание» сияет как отождествленное в одних случаях с пустотой, в других с *праной* и интеллектом (*буддхи*). Они названы *пралайякалы*, потому что являются лишенными *калаа* (kalā)

(т.е. они — *акалаа* (*akalā*))¹¹⁴ в силу растворения, поглощения (*pralaya*). Также эти существа лишены органов восприятия и действия и соответствующих им объектов (*karaṇakāryas*), которые имплицитно включены в *калаа-тамтву* (*kalātattva*). Такого рода лишенность имеет место во время космического растворения или погруженности в глубокий сон, но по завершению таковых эти субъекты вновь получают связь с телами и органами восприятия и действия. В силу этого, как отмечает в своих комментариях Абхинавагупта, *пралайякалы* загрязнены не только *анава-малой*, но и *карма-малой* в форме остаточных следов благих и неблагих действий.

Но в том, что касается обладания *маййя-малой*, в данном случае жесткой определенности не имеется. Дело в том, что *маййя-мала* предполагает наличие познаваемых объектов и связанных с ними состояний сознания. Если нет отдельных от сознания объектов познания, *маййя-мала* отсутствует. В случае растворения вселенной или очень глубокого сна, когда имеет место отождествление лишь с пустотой, говорится об *апаведьясущупте* (*apavedyasauṣupta*) — состоянии, в котором нет познаваемого. У тех *пралайякалов*, которые пребывают в данном состоянии, *маййя-мала* отсутствует. Но когда мы имеем глубокий сон, характеризующийся отождествлением с *праной* и *буддхи*, то имеет место

¹¹⁴ Здесь *калаа*, скорее всего, понимается в более широком смысле, чем одна из шести *канчук*. Как мы уже ранее писали, *калаа* в широком смысле может пониматься как один из аспектов *маййя-шакти*, или же как сила, *шакти*, состояния ограниченного деятеля (*kiñcitkartṛtva*), то есть то, благодаря чему осуществляется ограниченная деятельность, и эта сила имплицитно включает в себя все пять *канчук*.

сознание отдельных объектов в форме наслаждения и страдания (так, проснувшись, говорят: я очень хорошо поспал). Такое состояние называется *саведья-сушупта* (*savedyasauṣupta*), т.е. глубокий сон, в котором присутствует объективность. В этом случае существа, пребывающие в данном состоянии, обладают *маийя-малой*.

3.2.9

*bodhānāmāpi kartṛtvajūṣāṁ kārṁamalakṣatau
bhinnavedyajūṣāṁ māyāmalaṁ vidyeśvarāśca te*

Видьешвары (vidyeśvara) — это те субъекты, которые: 1) обладая знанием и состоянием бытия исполнителя действия (kartṛtva), лишены загрязнения кармы, и, 2) обладая дифференцированным познаваемым, подвержены загрязнению майей.

В своих комментариях во вступлении к данному афоризму Абхинавагупта пишет: «Теперь автор (т.е. Утпаладева) указывает, что существует сфера *маийя-малы*, где оба другие загрязнения — *анава-мала* и *карма-мала* — отсутствуют». Эта та сфера, где пребывают упомянутые в данном афоризме *видьешвары*. Ранее отмечалось, что *анава-мала* — это основа, на которую опираются *маийя-мала* и *карма-мала*. Здесь же говорится о сфере бытия, где имеется *маийя-мала*, но нет *анава-малы*, что указывает на несколько парадоксальную природу *видьешвар*. В автокомментариях к афоризму Утпаладева пишет, что, в силу отношения с дифференцированным позна-

ваемым, *видьешвары* не обладают полнотой способности к действию и являются в силу этого отличными как от Повелителя, так и друг от друга, откуда следует, что они должны рассматриваться как ограниченные субъекты (*aṇutvam*). То есть *видьешвары*, с одной стороны, лишены *анава-малы*, с другой стороны, являются ограниченными субъектами, что также несколько парадоксально. Также понятно, что их ограниченность носит совершенно другой характер, чем у существ, ограниченность которых сформирована *анава-малой*. Ведь, как мы помим, факт обладания *анава-малой* подразделяет существ на два вида: тех, кто обладает знанием, но не обладает действием, и тех, кто обладает действием, но не обладает знанием. *Видьешвары* же обладают как действием, так и знанием. Как пишет Абхинавагупта, эти существа, будучи «субъектами действия, по сути являются всезнающими и всемогущими. Но тело, чувства и мир пребывания сияют как отдельные от них, как объекты знания и действия, подобно тому, как ткань отдельна от ткача». Обладание как действием, так и знанием означает, что *видьешвары*, будучи способными к деятельности в сфере двойственности, при этом никогда не становятся просто познаваемым, как это имеет место в случае существ, обладающих действием, но не знанием, то есть существ, принадлежащих к виду *сакала* (*sakalā*).

Чтобы глубже разобраться в природе *видьешвар*, обратимся к *Парамартхасаре*¹¹⁵. Йогараджа в своих комментариях к 14-му афоризму пишет:

115 Я здесь при анализе данной проблематики использую два варианата перевода *Парамартхасары*: 1) перевод Габриэля Прадипаки и 2) перевод Льена Бонсат-Боудена.

«Здесь эта самая *tatтва* Повелителя [известна как] *шуддхавидья* (*śuddhavidyā*) (или *sadvidyā*), так как она является сущностью (*sāratvāt*) знания (*bodha*). (Это) — восторг изумления (*camatkāraḥ*), который принимает такую форму (*evam-rūpaḥ*): „Я (*aḥam*) [есть] Я (*aḥam*) [и] Это (*idam*) [есть] Это (*idam*)“¹¹⁶, благодаря доминированию «этости» (*idantā*), которое делает „ятость“ (*aḥantā*) вторичной. [Этот тип восторга изумления] указан (*nird-eśyaḥ*) подобным тому, как если бы ребенок, [чье имя] *Садьоджата* (*Sadyojāta*), [указал бы своим] пальцем на [свою] голову»¹¹⁷

Чтобы разобраться в смысле формулы «Я (*aḥam*) [есть] Я (*aḥam*) [и] Это (*idam*) [есть] Это (*idam*)», следует обратить внимание на то, что используемые компоненты «Я» и «Это» как в этой формуле, описывающей состояние *шуддхавидьи*, так и в рассмотренных ранее, описывающих состояние *Садашивы* и *Ишвары*, по своей сути весьма далеки от того, что под ними понимается в человеческом ограниченном состоянии. Когда мы говорим «это», то тем самым указываем на наличие предстоящего перед нами объекта. Когда же мы говорим «Я» в контексте взаимоотношения с «это», то

116 Как пишет Льен Бонсат-Боуден, кроме стандартной формулы «Я есть Я и Это есть Это», в текстах имеются и другие формулировки: «и Я, и Это» («*aḥam ca idam ca*») или «Я и Это» («*aḥam idam ca*»).

117 Льен Бонсат-Боуден поясняет: «Это нечто вроде способа видения младенца: он смешивает внешний мир с самим собой (или своим телом) и не может обозначить его иначе, кроме как указав на свою голову».

подразумеваем субъект действия и познания по отношению к предстоящему перед ним объекту. Но в том случае, если речь идет о чистых *таттвах*, то ситуация становится намного сложнее. Вновь обратимся к афоризму 3.1.5., посвященному *Садашива-таттве* и *Ишвара-таттве*, который мы уже рассматривали ранее. Абхинавагупта в своих комментариях писал, что «Я-сознание» характеризуется совершенством, *паратой* (*paratā*), т.е. независимостью от других, а «это-сознание», наоборот, несовершенством, *апаратвой* (*aparatva*), т.е. зависимостью от других, под которыми понимаются объекты. Состояния *Садашивы* и *Ишвары* являются одновременно и совершенными, и несовершенными, что означает наличие в них как независимости, так и зависимости от других. Таким образом, в формуле состояния *Садашивы* — «Я есть Это» — «Я» означает совершенную компоненту сознания, характеризуемую независимостью от других, а «Это» — несовершенную компоненту сознания, зависимую от других, то есть «это-сознание».

Здесь важно понимать следующий момент. Для того, чтобы выделилось «это», требуется сознание, которое будет воспринимать «это» как именно «это». Такой вид сознания и есть то, что называется «это-сознание». Совершенное «Я-сознание», чистое Ахам, просто не может видеть «это» как «это», оно всегда во всем видит лишь чистый свет сознания. Когда мы говорим о формуле «Я есть это», то в этой формуле отражается тот факт, что в сознании *Садашивы* имеются две компоненты — «Я-сознание» и «Это-сознание», и эти две компоненты находятся в состоянии суперпозиции,

как бы взаимного соприсутствия. Но данная формула говорит также и о взаимоотношении этих компонент, а именно о том, что «Я есть это», т.е. Я-сознание, осознанная «это-сознание», видит в нем лишь сияние света, и тем самым поглощает, покрывает его собой. В результате происходит трансформация «это-сознания», в силу которой познаваемое становится чистым *сам*, т.е. просто фактом присутствия вселенной в свете сознания.

Теперь посмотрим на данную проблематику несколько с другой стороны. Состояние *Парамашивы*, согласно *Парамартхасаре*, характеризуется единством всех пяти *шакти* (*чит*, *ананда*, *иччха*, *джняна* и *крийя*), т.е. в данном состоянии даже невозможна постановка вопроса о доминировании какой-то одной из *шакти* над другими. Переход к манифестации 36-ти *таттв* связан с ослаблением этого единства, в силу чего *шакти* получают как бы некоторую самостоятельность, независимость друг по отношению к другу. Именно посредством акцентации на той или иной из пяти *шакти* и происходит формирование чистых *таттв*. И если в первых двух *таттвах* — Шива и Шакти — какое-либо различие внутреннего и внешнего, субъективного и объективного отсутствует, то, начиная с *Садашива-таттвы*, уже имеет место различие внутренней чисто субъективной и внешней объектно ориентированной компонент сознания. Согласно *Парамартхасаре*, это связано с различенностью *джняна-шакти* и *крийя-шакти*. В формулах *таттв*, такой, например, как «Я есть Это» или «Ахам есть Идам», Ахам связывается с *джняна-шакти*, а Идам — с *крийя-шакти*.

Взаимоотношение между *Ахам* и *Идам*, представленное в формуле *таттв*, по сути выражает взаимоотношение между *шакти джняна* и *крийя*. Таким образом, компонента *Ахам*, т.е. «Я-сознание», здесь характеризуется обращенностью сознания во внутрь себя и доминированием *джняна-шакти*, а компонента *Идам*, т.е. «Это-сознание», характеризуется обращенностью сознания вовне и доминированием *крийя-шакти*.

Таким образом, в формулах чистых *таттв*, начиная с *Садашивы*, «*Ахам*» — это внутренняя, субъективная компонента сознания (т.е. «Я-сознание»), характеризующаяся 1) совершенством (*paratā*), т.е. независимостью от других, и 2) доминированием *джняна-шакти*. «*Идам*» — это внешняя, объектно-ориентированная компонента сознания (т.е. «Это-сознание»), характеризующаяся 1) несовершенством (*aparatva*), т.е. зависимостью от объекта, и 2) доминированием *крийя-шакти*.

В случае ограниченных существ, находящихся под властью *анава-малы*, «*Ахам*» и «*Идам*» перестают быть связанными друг с другом, в результате чего, как уже отмечалось выше, ограниченные существа подразделяются на тех, кто обладает знанием, но не обладает действием, и тех, кто обладает действием, но не обладает знанием. Что касается последних, то они представляют собой «это-сознание», т.е. являются «познаваемым».

Если в случае *Садашивы* и *Ишвары* компоненты «*Ахам*» и «*Идам*» непосредственно взаимодействовали друг с другом, будучи связанными отношением тождества, то у *видьешвар* они являются относительно независимыми, описываясь формулой «*Ахам* есть

Ахам, и *Идам* есть *Идам*». Связь между этими компонентами осуществляется посредством лежащего в их основе базового субстрата, т.е. недвойственного сознания «самвит». Конечно, такого рода связь имеет место и в случае существ, находящихся под властью *анава-малы*, но эти существа не осознают базовый субстрат. *Видьешвары* отличаются от них тем, что обладают осознанием этого субстрата, в силу чего их «*Ахам*» и «*Идам*» не являются отделенными друг от друга. Да, у них имеется относительно независимое «это-сознание», но оно уже не является познаваемым в чистом виде, так как данное сознание осознает свою основу, *самвит*, и в контексте этого осознания имеет место также и осознание компоненты «*Ахам*».

Теперь следует остановиться на еще одном важном моменте. Условия *Садашивы* и *Ишвары* характеризуются тем, что «это-сознание» у них является сознанием всей манифестации в целом. Данный момент является необходимым условием возможности такого осознания, как, например, «*Ахам* есть *Идам*», «Я есть Это». Лишь вся манифестация в целом может быть тем полноценным зеркалом, в котором чистое Я-сознание способно увидеть свое отражение и отождествить его с собой. *Видьешвары* же актуально обладают ограниченным аспектом *крийя-шакти*, в силу чего их «это-сознание» является осознанием не всей манифестации в целом, а лишь той или иной ее части. По этой причине их «Я-сознание» не может непосредственно отождествляться с «Это-сознанием». Как уже отмечалось, связь между «*Ахам*» и «*Идам*» у *видьешвар* происходит посредством осознания лежащего в их

основе базового субстрата. А именно: в компоненте «Это-сознание» благодаря осознанию базового субстрата ощущается вся манифестация в целом как некое всеохватывающее фоновое присутствие, в которое погружена актуально осознаваемая часть вселенной. То есть одновременно воспринимается познаваемое как ограниченный объект, имеется знание природы этого познаваемого как чистого *самвита* и имеется осознание присутствия манифестации в целом, с которой связан познаваемый объект. И в этом присутствии манифестации в целом отражается чистое «Я-сознание», т.е. компонента «Ахам». А так как познаваемый объект ощущается связанным с манифестацией в целом, то в нем некоторым образом также отражается «Я-сознание». В результате «Ахам» и «Идам» как бы проникают друг в друга, и все пронизано чувством трансцендентального единства.

Далее Йогараджа в своих комментариях к *Парамартхасаре* пишет:

«Семьдесят миллионов мантр (*mantra-s*), находящиеся в указующем, или обозначающем, состоянии (*vācakatā*), вместе с *видьешварами* (*vidyeśvara-s*), пребывают, определенно, здесь (т.е. в *шуддхавидья-тамтве* (*śuddhavidyātattva*)) для возвышения ограниченных существ, пребывающих в состоянии обозначаемого (*vācya*), по направлению (к сферам) *мантрамахешвар* (*mantramahēśvara-s*) и *мантрешвар* (*mantrēśvara-s*) посредством сущностной природы божественной милости (*anugraha*)».

Таким образом, смысл существования восьми *видьешвар* и семидесяти миллионов сопровождающих их существ, называемых «мантрами», состоит в духовном возвышении ограниченных индивидуумов (*пашу*). Как отмечает Абхинавагупта в *Паратришика-виваране*, они способны играть эту роль в силу того, что их индивидуальность не является полностью растворенной в абсолютном сознании. Так, например, существа, пребывающие в состоянии *мантрамахешвары*, не способны осуществлять передачу освобождающей *мантры* ограниченным личностям, так как они полностью погружены в сущностную природу Шивы и не обладают индивидуальностью. Они видят все-ленную в целом и действуют на вселенную в целом, не различая отдельных ограниченных индивидуумов. По этой причине возникает необходимость в наличии существ, которые, с одной стороны, пребывают в чистом, просветленном состоянии, с другой стороны, обладают индивидуальностью и способны различать другие индивидуальности и действовать по отношению к ним. Как писал Йогараджа, отношение между *видьешварами* и ограниченными существами — это отношение между познающим, обозначающим (*vāśa-ka*) и познаваемым, обозначаемым (*vāśya*). Когда мы обозначаем некий предмет, то тем самым мы вовлекаем его в сферу своей деятельности, придаем ему дополнительный смысл. Этот предмет уже в рамках данного смысла пребывает в сфере нашего сознания, и в нем самом возникает отражение этой сферы сознания. В нем звучит и сияет данное ему наименование. Похожую ситуацию мы имеем и во взаимоотноше-

нии *видьешвар* и ограниченных существ. *Видьешвары*, вступая в отношения с ограниченным существом, образно выражаясь, дают ему духовное имя и связанный с ним аспект духовного сознания, тем самым формируя индивидуальный канал божественной милости (*ануграхи*).

Йогараджа продолжает обсуждение природы *Видьешвар*:

«Хотя нет отличия в отношении формы или природы знания (*bodha-rūpatva*) в случае познающих, [названных] *видьешвары* (*vidyeśvara-s*), [которые пребывают] в этой *шуддхавидье-тамтве* (*śuddhavidyātattva*), существует, тем не менее, определенное распространение различия, которое было создано (*kṛtā*) посредством [Его] *майя-шакти* (*māyāśakti*). Это утверждалось так в Агамах:

„*Mahāmāyā* выше *Māyātattva*...“

Как результат, *мантры*, которые обитают там, как полагают, становятся „атомами“ благодаря их вхождению в *махамайю* (*mahāmāyā*)».

Утпаладева в автокомментариях к данному афоризму, описывая условия бытия *видьешвар*, отмечает их аффицированность загрязнениями *майя-шакти*, т.е. подверженность *майя-мале*, в силу чего, пребывая в отношениях с дифференцированным познаваемым, эти существа не обладают полнотой способности к действию и являются отличными от Божества и друг от друга. По этой причине их состояние характеризуется как ограниченное, атомарное (*aṇutva*).

Но в том, что касается атомарности *видьешвар*, следует ясно понимать ее сущностное отличие от той атомарности, которой обладают обычные ограниченные существа. Последняя, как мы помним, является следствием *анава-малы*, — утраты существами своей полноты. В основе *анава-малы* лежит воля Шивы стать ограниченным существом, и он посредством *майя-шакти* реализует эту свою волю. Как пишет Йогараджа, *майя-мала*, которой подвержены *видьешвары* и в силу которой они в аспекте объектно-ориентированной компоненты сознания характеризуются атомарностью, также создается посредством *майя-шакти*. Но смысл существования *видьешвар* состоит в духовном возвышении ограниченных индивидуумов. Именно такова воля Шивы при формировании данного класса существ. И именно эту божественную волю реализует *майя-шакти*, создавая *майя-малу видьешвар*. Для того, чтобы иметь возможность эффективно помогать ограниченным существам, требуется вступить в отношения с дифференцированным познаваемым, и в том своем аспекте, в котором реализуется присутствие в мире *майи*, стать индивидуальностью. Но при этом необходимо быть за пределами власти *карма-малы*, так как лишь тогда возможно проявление чистого действия, реализующего чистую божественную волю.

Природа *майя-шакти* такова, что она во все привносит различие. Как мы уже видели, *майя-шакти* аффицирует различием как *видьешвар*, так и обычных ограниченных существ (*пашу*). Но при этом взаимоотношение с *майя-шакти* у *видьешвар* качественно

отлично от такового у *нашу*. Во-первых, манифестация различия в случае *видьешвар* имеет место лишь касательно их объектно-ориентированной компоненты. Во-вторых, *видьешвары* знают природу различия благодаря *видья-шакти* (*vidyāśakti*) и пребывают в осознанных отношениях с *майей*. Чтобы действительно знать природу различия, требуется знать природу тождества, единства. Именно знание единства есть та основа, на которую опирается знание различия. Лишь непосредственно зная и созерцая общий недвойственный субстрат всего сущего, можно действительно увидеть истинную природу тех различий между сущими, которые манифестирует *майя-шакти*.

В том, что касается сферы пребывания *видьешвар*, между различными текстами имеются существенные расхождения. Так, учитывая, что характер проявления *майи* по отношению к *видьешварам* иной, чем по отношению к обычным ограниченным существам, вводится особая сфера *махамайи*, где действуют *видьешвары* и *мантры*. Эта сфера иногда отождествляется с *шуддхавидья-таттвой*, а иногда рассматривается как отдельная *таттва* — между *майя-таттвой* и *шуддхавидья-таттвой*. Но так как *махамайя-таттва* часто рассматривается как место обитания *виджнянакевал*, то вводится представление о двух разновидностях *махамайи* — высшем (сфера обитания *видьешвар*) и низшем (сфера *виджнянакевал*)¹¹⁸.

118 См. примечания Джайдева Сингха в его переводе *Шивасутр*. Дели, 1979.

3.2.10

*devādīnām ca sarveṣām bhavinām trividham malam
tatrāpi kārmaevaikaṁ mukhyaṁ saṁsāra-kāraṇam*

Все [пребывающие в самсаре] существа, начиная с богов и т.д., подвержены трем видам загрязнений. Но при этом именно загрязнение кармы является единственной главной причиной самсары.

Пребывание в самсаре характеризуется непрерывным процессом трансмиграции (т.е. перевоплощений). Как пишет в своих комментариях Абхинавагупта, трансмиграция есть не что иное, как непрерываемая связь с цепочкой настоящих и будущих тел, чувств и объектов. Все существа, погруженные в поток циклического существования, аффицированы всеми тремя загрязнениями (т.е. анава-малой, маийя-малой и карма-малой), но среди этих трех загрязнений лишь карма-мала является непосредственной причиной пребывания в самсаре. Это связано с тем, что лишь благодаря карма-мале существа, отождествив себя с тем или иным телом, воспринимают себя как деятеля, совершающего ограниченные действия, выступающих в качестве причин вкушаемых им плодов страданий и наслаждений.

3.2.11

*kalodbalitametacca cittattvaṁ kartṛtāmayam
acidrūpasya śunyādermitaṁ guṇatayā sthitam*

И это сознание-принцип (cittattvaṁ), сформированное благодаря [полному доминированию] состояния бытия субъекта действия (kartṛtā) и оживленное калаа, является пребывающим в зависимом положении от таких неодушевленных сущностей, как пустота и т.д.

В данном афоризме продолжается обсуждение состояния существ, погруженных в самсару. Сознание-принцип, *чит-тамтва* (cittattva), представляет собой единство *пракаши* и *вимарши*, света знания (*bodha*) и активного, действующего начала (*kartṛtā*), пребывающих в равновесии и гармонии. Как уже отмечалось ранее, благодаря *анава-мале* между этими двумя аспектами абсолютного сознания происходит как бы разделение, в результате чего выделяются два класса состояний сознания ограниченных существ, первый из которых характеризуется обладанием знанием без свободы, а второй — ограниченной свободой без знания. Данный афоризм посвящен существам, обладающим ограниченной свободой без знания.

Когда существа загрязняются *анава-малой*, они теряют полноту сознания и лишаются возможности непосредственной взаимосвязи с *крийя-шакти* в ее неограниченном состоянии. И лишь благодаря *калаа* формируется и поддерживается состояние ограниченного деятеля, в результате чего становится возможным тот класс существ, о которых идет речь в данном афоризме.

Как мы помним, состояние чистых *тамтв*, начиная с *Садашивы*, характеризуется как высшее-невысшее (*parāparadaśā*). Их высший аспект — это совершенство,

«Я-сознание», независимость от объекта, в то время как невысший аспект представляет собой зависимость от объекта, «это-сознание». Благодаря *анава-мале* между этими двумя аспектами возникает разрыв, и, по сути, ограниченные существа, погруженные в *самсару*, характеризуются практически полным доминированием зависимого от объекта «это-сознания», что и проявляется в их «зависимом положении от таких неодушевленных сущностей, как пустота и т.д.»

3.2.12

*mukhyatvaṁ kartṛtāyāśca bodhasya ca cidātmanah
śūnyādau tadguṇe jñānaṁ tatsamāveśalakṣaṇam*

Превосходство сознания Самости в его двух аспектах — деятельности и осознании — по отношению к последовательной субординации неодушевленных сущностей, таких как пустота и т.д., есть знание, отличительная характеристика которого — это «поглощение в том».

В предыдущих афоризмах рассматривалось состояние ограниченных, погруженных в *самсару* существ, которое характеризуется подчиненным положением субъекта по отношению к объекту, а именно к таким неодушевленным сущностям, как тело, ум, жизненное дыхание и пустота. Процесс освобождения, духовной реализации связан с переворачиванием данного отношения, а именно в установлении превосходства, вла-

дычества совершенного сознания, характеризующегося полнотой деятельности и осознания, по отношению к указанным выше четырем аспектам познаваемого. Установление превосходства субъекта по отношению к объекту предполагает растворение двойственности и как бы поглощение объекта субъектом, что реализуется как знание (*jñānam*), отличительная характеристика которого — это «поглощение в том» (*tatsamāveśalākṣaṇam*). Здесь Утпаладева использует один из ключевых терминов кашмирского шиваизма — *самавеша* (*samāveśa*). Как отмечает Раффаэль Торелла¹¹⁹, благодаря дуализму переходного и непереходного смысла корня «*viś*» данное слово имеет два сосуществующих значения: «входить, поглощаться в» и «быть поглощенным, одержимым чем-то». И эти два значения термина «*samāveśa*» соответствуют двум аспекта процесса духовной реализации: с одной стороны, мы входим в недвойственное сознание Шивы, поглощаемся в нем, с другой стороны — сам Шива по своей высшей божественной воле обращается к нам и поглощает нас. С одной стороны, мы устремляемся к божественному сознанию, жаждем слиться с ним. С другой стороны, само божественное сознание устремляется к нам и хочет поглотить нас в себе.

В комментариях к данному афоризму Абхинавагупта термин *самавеша* соотносит с двумя возможными способами достижения состояния освобождения при жизни. Первый из них связан с «прыжком» за пределы

119 См. Utpaladeva, *īśvarapratyabhijñānakārikā with the Author's vṛtti, critical edition and annotated translation Raffaele Torella*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.

обусловленной реальности, с отбрасыванием какой-либо зависимости сознания от познаваемого, которое сформировало его ложное самоотождествление (т.е. отождествления с телом, умом, *праной* и пустотой). Т.е. в этом случае происходит непостепенное полное и совершенное вхождение в свою истинную природу, т.е. в состояние *турьятита* (*turyātīta*).

Согласно второму способу, процесс освобождения носит более постепенный характер, когда различные уровни ограниченной личности (т.е. тело и т.д.) постепенно проникаются эманацией, эликсиром истинного «Я» адепта, в результате чего происходит процесс их трансформации в Самость, подобно тому, как в алхимии происходит трансмутация неблагородных металлов в золото. Этот процесс духовной трансформации, который соответствует состоянию *турьи* (*turyā*), разворачивается до тех пор, пока все ограничения, вплоть до их латентных отпечатков (*самскар*), не растворятся в абсолютном сознании состояния *турьятиты*.

3.2.13

*śūnye buddhyādyabhāvātmanyahantākartṛtāpade
asphuṭārūpasamśkāramātriṇi jñeyasūnyatā*

Когда место (состояние) субъективной компоненты деятеля есть пустота, отсутствие ума и т.д., и в этом состоянии существуют только латентные следы впечатлений (*samśkāra*), отсутствует ясность и какие-либо формы, то это есть состояние отсутствия познаваемого.

В данном афоризме речь идет о состоянии, характеризующем отождествлением «Я» с пустотой (*śūnya*). Под пустотой здесь понимается отрицание какого-либо познаваемого, в том числе *праны*, интеллекта (*буддхи*) и т.п.

Как отмечает Абхинавагупта в своих комментариях, в этом состоянии нет никакого другого сознания, кроме сознания отсутствия каких-либо объектов. Но при этом сам факт отрицания познаваемого приводит к формированию с ним определенного отношения. Ведь если мы имеем сознание отрицания объектов познания, то отсюда следует, что необходимо сознание того, что отрицается. А так как здесь отрицаются любые возможные объекты, то мы имеем отрицание в общем, направленное на самую потенциальность объектных проявлений. Отсюда следует, что содержанием сознания в этом состоянии является совокупность латентных отпечатков (*saṃskāra*).

В *Парамартхасаре* состояние глубокого сна обозначается словом *праджня* (*prājñā*)¹²⁰, т.е. данное состояние характеризуется глубинной мудростью. В своих комментариях Йогараджа это объясняет тем, что в состоянии глубокого сна благодаря растворению манифестации субъекта (*grāhaka*) и объекта (*grāhya*) происходит проявление глубинной мудрости (*prajñā*) Брахмы, который стал семенем (*bīja*) Вселенной. Как уже отмечалось выше, данное состояние является пустотой (*śūnya*), так как в нем отрицается какое-либо познаваемое. Но любое познаваемое находится в неразрывной связи

120 Т.е. здесь Абхинавагупта использует терминологию веданты.

с познающим, и поэтому отрицание познаваемого автоматически отрицает и соответствующего ему познающего. Все, что остается — это латентные отпечатки, потенции (*saṁskāra*) этих познаваемых и познающих (т.е., по сути, потенции двойственности). И в роли их субстрата выступает состояние сознания *праджни*, лишенное субъект-объектной дихотомии и относящееся к уровню *пашьянти* (*paśyanti*).

3.2.14

*sākṣāṇāmāntarī vṛttiḥ prāṇādiprerakā matā
jīvanākhyāthavā prāṇe 'hantā puryaṣṭakātmikā*

Внутренняя активность (*āntarī vṛttiḥ*) чувственных способностей, приводящая в движение праны (т.е. прану, апану, саману, вяну и удану) и пребывающая в этом движении¹²¹, названа жизнью (*jīvana*). Или же субъективность (*ahantā*), отождествившаяся с праной, состоит из восьмеричного тела (*puryaṣṭaka*).

В данном афоризме обсуждается природа субъекта, который, приняв ограничения *майи*, вошел в колесо

¹²¹ Я перевел «*prāṇādiprerakā*» как «приводящая в движение праны (т.е. прану, апану, саману, вяну и удану) и пребывающая в этом движении», так как слово «*preraka*» имеет смысл как побуждения к движению, так и пребывания в состоянии движения. Судя по комментариям Абхинавагупты, та движущая сила, которая пребывает в субъекте, отождествленном с пустотой, одновременно и приводит жизненный воздух в движение, и присутствует в этом движении.

перевоплощений. Согласно возрению Трики, в состоянии глубокого сна доминирует субъект познания, в состоянии сна со сновидениями — познание, а в состоянии бодрствования — познаваемое. Поэтому вполне естественным является выраженное в этом афоризме представление о том, что субъектом трансмиграции является *шунья-праматр* (*śūnya-pramāṭr*), то есть тот познающий, который отождествил себя с пустотой. Абхинавагупта в своих комментариях пишет:

«В этом самом *шунья-праматре* имеется сила, которая ответственна за функционирование группы воздушных, названных *прана*, *апана*, *удана*, *самана* и *вьяна*. И эта сила есть не что иное, но внутренняя деятельность (*āntarī vṛttiḥ*) группы чувств (*индрий*) восприятия и действия, которые являются просто расширением *видья* (*vidyā*) и *калаа* (*kalā*) соответственно. Но их внешняя работа состоит в восприятии звука и т.п., а также в нанесении ударов по местам артикуляции и т.п. В *Санкхья-кариках* было сказано: „Пять воздушных, *прана* и т.п., являются общей активностью чувств“.

Итак, Я-сознание, покоящееся в *шунье*, ассоциированное с силой группы чувств, есть жизнь. Следовательно, *шунья-праматр* есть *джива*, и именно он трансмигрирует».

В своих автокомментариях Утпаладева пишет:

«Именно этот *шунья-прамата* (*śūnyapramātā*) 1) как ассоциированный с *шакти* всех *индрий* (*sarvendriyaśakti*), назван жизнью (*jīvanā*), и 2) как

внутренняя активность (*āntarī vṛttiḥ*), управляющая и приводящая в движение пять *пран*, назван *джива* (*jīva*)».

Следует заметить, что *индрии* восприятия и действия — это продукт *пракрити*, относящийся к классу неодушевленных существей. Само по себе неодушевленное не способно к функционированию. Его одушевляет и приводит в движение божественная сила — *шакти*. Утпаладева пишет, что в сфере *шунья-прамата* присутствует *шакти*, оживляющая *индрии* восприятия и действия, и тот аспект *шунья-прамата*, который характеризуется ассоциацией с этой *шакти*, есть жизнь, *дживана* (*jīvanā*).

Как уже отмечалось выше, согласно *санкхье*, пять *пран* — это общая активность чувств. Но под этой активностью понимается их стандартная деятельность, состоящая в восприятии звука и т.п., а также в нанесении ударов по местам артикуляции и т.п. Этот аспект функционирования чувств Абхинавагупта рассматривает как внешний, который основывается на внутренней активности (*āntarī vṛttiḥ*). И эта внутренняя активность, приводящая в движение пять *пран* и представляющая собой один из аспектов *шунья-прамата*, названа *джива*. То есть в *шунья-прамате* выделено две модальности — жизнь (*jīvanā*) и живое существо (*jīva*). Жизнь — это *шакти*, ассоциированная с *шунья-праматром*, то есть это одушевленная сущность, которая способна одушевлять, оживлять неодушевленное и неживое. И эта *шакти* является источником внутренней активности, при-

водящей в движение пять *пран*. Ведь пять *пран* сами по себе, связанные с дыханием и физиологическими процессами организма и представляющие собой общую внешнюю активность *индрий*, не являются одушевленными. Одушевленной является *прана-шакти*, которая приводит в движение *праны* и присутствует в них. И вот эта жизнь, присутствующая в пракрити и одушевляющая ее, есть не что иное, как живое существо (*jīva*).

Имеется и другой способ рассмотрения природы живого существа, о котором в афоризме говорится следующее: «Или же субъективность (*ahantā*), отождествившаяся с *праной*, состоит из восьмеричного тела (*puryaṣṭaka*)». Абхинавагупта поясняет:

«Или же самосознание, будучи покоящимся на внутренней силе чувств, которая, функционируя как принцип жизни в общем, являясь ответственной за работу *праны* и т.п., названа *праной*, и тогда сама *прана* есть *джива*.

И *прана* обозначена словом *пурьяштака* (*puryaṣṭaka*). Пять жизненных воздушных, группа чувств восприятия, группа *индрий* действия и то, что ответственно за возникновение определенного знания, все они образуют *пурьяштаку*. В соответствии с другими, пять *танматр*, *манас*, *буддхи* и *ахамкара* образуют *пурьяштаку*¹²²».

122 Здесь Абхинавагупта озвучивает наиболее широко распространенную точку зрения относительно *пурьяштаки*.

Хотелось бы обратить внимание на тот момент, что когда Абхинавагупта отождествляет *прану* с *дживой*, то он сам ясно указывает на то, что в данном случае под *праной* понимается сам оживляющий принцип жизни, то есть, по сути, *прана-шакти*. Когда же Утпададева говорит о том, что *джива*, рассматриваемый как восьмеричное тело, есть «субъективность (*ahantā*), отождествившаяся с *праной*», то здесь *прана* рассматривается как неодушевленная сущность, которая одушевляется благодаря отождествлению с субъектом, благодаря чему в нее нисходит *шакти*.

3.2.15

*tāvanmātrasthitau proktaṁ sauṣuptaṁ pralayopamam
savyāmapavedyaṁ ca māyāmalayutāyutam*

Упомянуто, что только пока субъект пребывает на [этих уровнях], имеет место глубокий сон, похожий на состояние растворения универсума. Данное состояние может быть как связано, так и не связано с маййя-малой, в зависимости от того, присутствует ли познаваемое или же нет.

Выше отмечалось, что состояние глубокого сна связано с отождествлением субъекта с пустотой. В данном афоризме Утпададева указывает, что имеется еще одно состояние субъекта, соответствующее глубокому сну, а именно его отождествление с *праной*. Таким образом, выделяется два вида субъектов глубокого

сна: 1) отождествленный с пустотой (*śūnyapramāṭṛ*) и 2) отождествленный с праной (*prāṇapramāṭṛ*). Состояние *шунья-прамата*, как мы помним, характеризуется отсутствием познаваемого (*apavedya*), в силу чего в нем отсутствует связь с *маийя-малой*. Что же касается состояния *прана-прамата*, то оно является аффицированным *маийя-малой*, так как в нем имеется отношение с познаваемым (*savedya*), таким как удовольствие, страдание или нейтральное ощущение. Так, например, это проявляется в нашем общем ощущении после сна, что мы хорошо или плохо поспали. Как отмечает Абхинавагупта, эти ощущения возникают благодаря осязанию (*спарша*), которое характерно для воздуха, являющегося носителем *праны*.

3.2.16

*manomātrapathe 'pyakṣaviṣayatvena vibhramāt
spaṣṭāvabhāsā bhāvānām sṛṣṭiḥ svapnapadaṁ matam*

Ясное проявление манифестации вещей только лишь в ментальной сфере, появляющихся в силу иллюзии как объекты чувств, рассматривается как сон со сновидениями.

Абхинавагупта в своих комментариях пишет, что у спящей личности глазные яблоки и т.п., которые являются местопребыванием органов чувственного восприятия, являются закрытыми, и в этом случае отсутствует активность внешних чувств по восприятию внешних объектов. Но во время сна со сновидениями

люди воспринимают зрительные и т.п. объекты, которые способны сиять как объекты различных видов чувственного восприятия. А так как органы чувственного восприятия во сне не функционируют, то, следовательно, все эти манифестации происходят в сфере ментального сознания и осуществляются исключительно посредством силы ума. И Абхинавагупта, и Утпаладева в своих автокомментариях утверждают, что объекты и субъекты, проявляющиеся во сне со сновидениями, сотворены Повелителем и не могут являться результатом творчества ограниченной личности. Это связано с тем, что воспринимаемые нами во сне объекты часто являются нежелательными для нас, а также относящимися к другим местам и моментам времени. Так, бывают сны, в которых мы играем роль совершенно других личностей, отличных от той, которую мы имеем в этой жизни, а также тот мир, в котором мы действуем, отличен от того, в котором мы живем в бодрствующем состоянии. И эти миры сновидений населены другими субъектами, которые осуществляют по отношению к нам самые различные действия, с которыми мы иногда ведем весьма интересные и нетривиальные беседы, и т.д. и т.п. Сны могут иметь совершенно удивительные, фантастические сюжеты. Такого рода творческие возможности создания фантастических миров, населенных множеством необычных существ, выходят за пределы обычной ограниченной личности и предполагают проявление *сватантрии* нашего недвойственного сознания, названного здесь Повелителем.

Как уже отмечалось выше, объекты сновидений проявляются в ментальной сфере, но при этом вос-

принимаются так, как будто они являются внешними объектами наших внешних органов чувств. Но когда мы просыпаемся, их проявление прекращается, и все то, что воспринималось нами во сне, исчезает. По этой причине говорится, что происходящее во сне проявление чувственных объектов носит иллюзорный характер.

Кшемараджа в комментариях к *Шива-сутре* дает следующую характеристику состояния сна со сновидениями: «*Свапна (svapna)* — это состояние сна со сновидениями, [состоящее из] мыслей, *викальп (vikalpa)*, которые возникают только из ума (*manas*), [и] чья сфера активности (*viṣaya*) — это не-общие объекты (то есть объекты, воспринимаемые лишь данным спящим)¹²³». Здесь мы видим, что важной и сущностной характеристикой сна со сновидениями является то, что его объекты воспринимаются лишь спящей индивидуальностью, то есть пребывают в чисто субъективной сфере той или иной личности.

3.2.17

*sarvākṣagocaratvena yā tu bāhyatayā sthirā
sṛṣṭiḥ sādharmaṇī sarvapramātrṇām sa jāgaraḥ*

Творение, которое обладает устойчивостью и, проявляясь внешним образом посредством сферы функционирования всех чувств, является общим для всех познающих субъектов, есть состояние бодрствования.

123 Цит. по пер. Габриэля Прадипаки.

Из данного афоризма видно, что состояние бодрствования по своим характеристикам является противоположностью состояния сна со сновидениями:

1. Если во сне со сновидениями объекты проявляются во внутренней ментальной сфере посредством деятельности ума, то в состоянии бодрствования они проявляются внешним образом посредством органов чувств;
2. Если во сне со сновидениями объекты являются не-общими, то в состоянии бодрствования они являются общими для всех познающих субъектов;
3. Если во сне со сновидениями объекты исчезают, как только индивидум просыпается или же начинает смотреть другой сон, то в состоянии бодрствования объекты в достаточной степени стабильны во времени.

Хотя в самом афоризме Утпаладева акцентирует внимание на отличии состояния бодрствования от состояния сна, в автокомментариях он указывает на наличие общих моментов в этих состояниях. Так, Утпаладева пишет, что в состоянии бодрствования, как и во сне со сновидениями, имеет место иллюзия, в форме видения двух лун и т.п. Согласно Абхинавагупте, это есть указание на представления, согласно которым в каждом состоянии сознания имеются аспекты, в которых оно является связанным с другими состояниями сознания. Данная тема была освещена в *Малинивиджае-тантре* (*Mālinīvijaya tantra*¹²⁴). Так, там говорится,

¹²⁴ См. *Kashmir Shaivism. The Secret Supreme. Revealed by Swami Lakshmanjoo*. Ishwar Ashram Trust, 2003.

что состояние бодрствования имеет четыре аспекта: 1) «бодрствование — бодрствование» (*jāgrat — jāgrat*); 2) «бодрствование — сон со сновидениями» (*jāgrat — svapna*); 3) «бодрствование — глубокий сон» (*jāgrat — suṣupti*); 4) «бодрствование — четвертое состояние» (*jāgrat — turya*). Первое состояние — «бодрствование — бодрствование» — характеризуется полным погружением в объективность, то есть когда имеется полное доминирование познаваемого (*prameya*). В этом состоянии существа как бы заморожены теми объектами, что им даны через органы чувств, и теми законами, которым следует эта объективность. Эти объекты могут иметь как физический, так и социальный характер. Главная их характеристика в том, что они должны быть общими для всех субъектов и подчиняться жестким и общим для всех законам. В этом смысле, например, та или иная социальная роль, которой субъект полностью подчинен и которая является социально общезначимой, также относится к данному состоянию. В контексте духовного пути данное состояние считается непробужденным (*abyddha*).

Второе состояние — «бодрствование — сон со сновидениями» — характеризуется наложением двух состояний сознания. С одной стороны, индивидум находится в состоянии бодрствования, то есть он не спит и для него в той или иной степени присутствуют внешние объекты. С другой стороны, он погружен в свои мысли и пребывает в ментальной сфере. В контексте духовного пути выделяется особый аспект данного состояния, характеризующийся взаимоотношением с внешними объектами. А именно

когда основной акцент делается не столько на внешний объект (*prameya*), сколько на его знание/познание (*pramāṇa*)¹²⁵. Такое состояние называется пробужденным, *буддхой* (*buddha*).

Третье состояние — «бодрствование — глубокий сон» — связано с тем, что в состоянии бодрствования в сознании основной акцент смещен в сторону познающего субъекта (*pramātā*). Как мы увидим в дальнейшем, данное состояние характеризуется доминантой такого вида дыхания, как «самана», которое по сути является естественно возникающей приостановкой вдоха и выдоха. Такое состояние называется хорошо-пробужденным, *прабуддхой* (*prabuddha*).

И четвертое состояние — «бодрствование — четвертое состояние» — связано с наличием в бодрствующем состоянии фонового осознания своей истинной Самости, *прамити* (*pramiti*)¹²⁶. Такое состояние называется полностью пробужденным, *супрабуддхой* (*suprabuddha*).

Таким образом, мы видим, что в состоянии бодрствования присутствуют и другие, отличные от него состояния сознания. Это приводит к тому, что данное состояние не является столь определенным, как это нам представляется. Степень его определенности зависит от того, в какой мере в нем актуально даны дру-

125 Такого рода состояние знания познаваемого является важным элементом практики «отмечания», широко применяемой в буддизме *тхеравады*. Так, когда практикующий дышит, он не просто дышит, но знает, что дышит. Когда идет, он знает, что идет. Когда он видит чашку, то осознает знание видения чашки. И т.д. и т.п.

126 Состояние *турьи* (*tyrya*) и связанное с ним *прамити* (*pramiti*) будет обсуждаться в следующих афоризмах.

гие состояния. Собственно говоря, возможность чудес и т.п. связана именно с этим моментом. Чем глубже мы погружаемся в субъективность, тем слабее определенность актуально данного и сильнее абсолютная свобода субъекта (*сватантрия*). И возле тех существ, которые погружены в четвертое состояние, мир бодрствования теряет свою определенность, и возможным становится абсолютно все.

3.2.18

*heyā trayīyaṃ prāṇādeḥ prādhānyāt kartṛtāguṇe
taddhānopasayaaprāyasukhaduḥkhādiyogataḥ*

Данная триада должна быть оставлена, так как из-за доминирования праны и т.д. и подчиненного состояния бытия субъекта действия (kartṛtāguṇe) имеет место связь с наслаждением и страданием, которые соответственно возникают из усиления или истощения этого (т.е. свободы, независимости).

В своих автокомментариях Утпаладева поясняет: «Незначительное увеличение свободы (*сватантрия*) означает наслаждение, а уменьшение — страдание, отвращение и т.п.».

Три обычные состояния сознания — это состояния сознания ограниченного субъекта, который отождествил свое «Я» с неодушевленными сущностями, такими как *шунья*, *прана*, *буддхи* и т.п. В силу этого состояние бытия субъекта действия (*kartṛtā*) становится

подчиненным тем сущностям, с которыми он себя отождествил, и его независимость, *сватантрия*, сводится к ограниченной силе действия. Субъект стал несвободен, так как зависит от иного себе. Возрастание этой зависимости переживается как страдание, а ослабление, уменьшение — как наслаждение. Чтобы освободиться от страданий, следует достичь состояния полной независимости от чего-либо иного себе и оставить триаду обычных ограниченных состояний сознания.

3.2.19

*prāṇāpānamayaḥ prāṇaḥ pratyekaṁ suptajāgratoḥ
tacchedātmā samānākhyāḥ sauṣupte viṣuvatsviva*

Жизненное дыхание, состоящее из праны и апаны, наличествуют в состояниях как бодрствования, так и сна со сновидениями. Приостановка (пауза) их функционирования, названная «самана», имеет место в глубоком сне и подобна равноденствию.

Термин *прана* (*prāṇa*), используемый в данном афоризме, имеет широкий спектр значений. Лилиан Силберн в своей книге «Кундалини, энергия глубин» пишет: «Значение термина „*prāṇa*“, или „*prāṇaśakti*“, не передает ни одно из следующих понятий: сознание, Жизнь, энергия, дыхания, вдох и выдох. Все они означают очень разные концепции, в то время как *прана* является их средним знаменателем, охватывая всё от осознанной

универсальной энергии до самой жизненной силы тела. Следовательно, природа этого понятия изменяется согласно уровню, с которого оно рассматривается»¹²⁷. Как пишет в своих комментариях Абхинавагупта, по своей сущности *прана* тождественна недифференцированной универсальной вибрации, *саманьяпариспанде* (*sāmānyaparispanda*), которая охватывает и пронизывает все частные движения во вселенной. Перед манифестацией феноменального мира эта универсальная вибрация принимает форму вибрирующего дыхания, которое еще не состоит из вдохов и выдохов и по своей сути есть чистая жизнь, *пранана* (*prāṇana*). В процессе манифестации эта жизненная энергия привносит одушевленность в неодушевленное, наполняя движением и сознанием миры ограниченных существ. Развертываясь, *пранана* принимает пять основных форм (*прана*, *апана*, *самана*, *удана*, *вьана*), с каждой из которых связаны соответствующие состояния сознания.

Пребывая в состоянии *прананы*, сознание характеризуется недвойственным единством триады «субъект познания» — «познание» — «познаваемое». Но как только жизненная энергия начинает функционировать как последовательность вдохов и выдохов, единство нарушается и мы имеем состояние сознания, характеризующее двойственностью. Выдох (*прана*) и вдох (*апана*) соотносятся с такими состояниями сознания, как бодрствование и сон со сновидениями. Так, при выдохе дыхание движется изнутри наружу, и связанное с ней

127 Лилиан Сильберн, Кундалини. Энергия глубин. М., Ганга, 2018.

сознание устремляется к внешним объектам и покоится на них. При вдохе дыхание движется обратно внутрь тела, а сознание отходит от внешних объектов и устремляется во внутреннюю субъективную сферу, покаясь на внутренних ментальных объектах. В результате осуществляется процесс познания, в ходе которого познаваемое преобразуется в знание.

Но когда *прана* и *апана* становятся равными, подобно дню и ночи в равноденствие, их возрастание и уменьшение становятся блокированными, выдох и вдох практически приостанавливаются. Такое состояние дыхания названо *самана* (*saṁāna*), и оно соответствует погружению сознания в глубокий сон, характеризующийся доминированием субъекта познания.

Как уже отмечалось выше, состояние глубокого сна бывает двух видов: 1) *апаведьясаушупта* (*apavedyasauṣupta*), характеризующееся отсутствием познаваемого и отождествлением субъекта с пустотой, и 2) *саведьясаушупта* (*savedyasauṣupta*), характеризующееся наличием познаваемого и отождествлением субъекта с праной. Хотя между этими двумя разновидностями глубокого сна имеется указанное выше различие, тем не менее, как пишет Абхинавагупта, с ними обоими связано состояние дыхания, названное «самана». В *саведьясаушупте* имеется едва различимое движение *праны* и *апаны*, но природа этого движения иная, чем в состоянии бодрствования или во сне со сновидениями, когда оно (т.е. движение) было связано с взаимоотношением с познаваемым, отличным от познающего. В состоянии глубокого сна познаваемого, существующего отдельно от познающего, не существует. Здесь

мы имеем лишь субъективные состояния, характеризующиеся блаженством или страданием. Как мне представляется, они связаны с процессами, которые можно условно назвать «проращением семян». Ведь, как мы помним, в состоянии глубокого сна содержимым сознания являются латентные впечатления, *самскар*ы, и жизненное дыхание, *прана*. Состояние *апаведьясаушупты* — это потенциальность как таковая, с полным подавлением актуальных проявлений. «Проращение семян» — это процесс наполнения *самскар* энергией проявления. В *самскарах* просыпается воля актуально проявить себя, то есть проявить познаваемое и отдельное от него познающее. И эта воля становится беспокойной, тревожащей *прану*. Но она еще не настолько энергична, чтобы *прана* активизировала *индрии* и начался обычный процесс познания. *Прана* как бы слегка пульсирует, то есть выдох (*прана* в частном смысле) и вдох (*апана*) слегка вибрируют возле точки «равноденствия». И именно эти движения вызывают наслаждение или страдание, в зависимости от того, с потенциальностью какого опыта они связаны.

Интересно отметить, что Абхинавагупта связывает состояние глубокого сна с пребыванием в пространстве сердца, в той его точке, которая за пределами сферы чувств. Для лучшего понимания этой идеи имеет смысл обратиться к образу сердца, описанному в 49-м афоризме *Виджнянабхайравы*, в котором сердце сравнивается с чашей из двух лотосов с переплетенными лепестками. Один из этих лотосов символизирует познание, *праману* (*pratāṇa*), а другой — познаваемое, *прамейю* (*prameya*). И в этом пространстве сердца между двумя

лотосами пребывает познающий, *прамата* (*pramātā*), свободный от знания и познаваемого. Собственно, состояние этого познающего, пребывающего в центре сердца, соответствует состоянию глубокого сна, о котором говорилось выше¹²⁸.

Важно заметить, что когда говорится о свободе познающего, являющегося субъектом глубокого сна и пребывающего в центральной точке сердца, от познания и познаваемого, то под этой свободой вовсе не понимается полная свобода от двойственных отношений с познаваемым. Если бы таковая была достигнута, то люди, входя в состояние глубокого сна, достигали бы полной духовной реализации. Для познающего в глубоком сне отсутствует актуально данное познаваемое, он свободен от него. Но этот познающий не свободен от потенциальности двойственных отношений с познаваемым, так как в состоянии глубокого сна, как об этом уже говорилось выше, имеются латентные отпечатки (*самскар*ы) взаимосвязи с познаваемым. Чтобы полностью выйти за пределы двойственности, субъект должен реализовать состояние *прамити* (*pramiti*). Лакшмана Джу пишет:

«Что такое *прамити*? Чтобы понять *прамити*, вы сначала должны понять, что такое *прамата*. *Прамата* — это состояние знающего, где знающий связан со знаемым, с объектом. В *прамате* перед знающим существуют следы объективности. Там, где эти следы объективности также растворяются

128 См. *Vijñānabhairava or Divine Consciousness, translated by Jaideva Singh*. Delhi, 2003.

в состоянии *праматы*, — такое состояние *праматы* называется *прамити*»¹²⁹.

Растворение следов объективности осуществляется силой такого вида жизненной энергии, как *удана* (*udāna*), о чем идет речь в следующем афоризме:

3.2.20

*madhyordhvagāmyudānākhyasturyago hutabhuñmayah
vijñānākalamantreśo vyāno viśvātmakaḥ paraḥ*

Восходящее движение вверх через срединный путь названо удана; это — четвертое состояние (turya), сделанное из огня. Данное состояние относится к виджнянакалам, мантрам и Повелителю. Высшее есть व्याна и его сущность — все.

Абхинавагупта в своих комментариях пишет, что после достижения унификации *праны* и *апаны* в состоянии *самана* жизненная энергия покидает правый и левый каналы и входит в центральный канал, *сушумну*, после чего поднимается по нему в форме *уданы*. Это вертикальное движение жизненной силы имеет качество огня, так как поднимается вверх и своей духовной силой растворяет все двойственные тенденции, формируя состояние сознания, характеризуемое единством и называемое «четвертое», *турьей* (*turya*).

129 Свами Лакшман Джу, Самореализация в Кашмирском Шайвизме. Издательство Кравчука, 2004.

Йогаараджа, комментируя *Парамартхасару*, пишет, что *турья* является высшим (*para*), или другим, чем состояние глубокого сна, и благодаря полному растворению в нем латентных впечатлений (*saṁskāra*) и тенденций (*vāsanā*), связанных с ограниченной индивидуальностью (*pāśu*), представляет собой собственную природу *Брахмана*, характеризуемую чистотой (*śuddha*) и полнотой блаженства (*ānanda*).

Йогаараджа отмечает, что четвертое состояние (*турья*) является внутренней сущностной основой трех обычных состояний сознания, то есть находится с ними в неразрывной взаимосвязи. Но тут возникает вопрос: если *турья* непрерывно течет через эти три обычные состояния сознания, то по какой причине она является другой, чем глубокий сон и т.п.? Абхинавагупта в 35-м афоризме *Парамартхасары* дает ответ на этот вопрос: «Из-за массивного состояния знания (*jñāna-ghanatvāt*), [наличествующего в этом состоянии]». И далее Йогаараджа поясняет, что все обычные состояния сознания полны тенденций двойственности и характеризуются наличием неведения, *аджняны* (*ajñāna*), у соответствующих им познающих субъектов. Но *турья*, благодаря растворению латентных впечатлений (*saṁskāra*) посредством устранения беспокойства (*kṣobha*), представляющего собой взаимоотношение познаваемого и познающего (*grāhya-grāhaka*), состоит из света и блаженства (*prakāśa-ānanda*), являясь плотной массой (*ghana*) знания (*jñāna*). Именно по этой причине *турья* есть состояние, являющееся другим и высшим по отношению к бодрствованию, сну со сновидениями и глубокому сну, хотя и пребывает внутри них.

Как мы помним, три обычных состояний сознания связаны с триадой «познаваемое (*прамея*) — познание (*прамана*) — познающий (*праматр*)», причем познающий характеризуется аффицируемостью познаваемым. В *турье* субъект пребывает в состоянии «*прамити*», в котором он полностью свободен от двойственных отношений с познаваемым объектом. Это то состояние, в котором сознание знает само себя, и для того, чтобы быть сознающим, ему не требуются объекты познания, то есть что-то, отличное от самого сознания.

В данном контексте уместно вспомнить, что в одном из своих аспектов загрязнение *анава-мала* проявляется как разделение состояний сознания субъектов на два класса: 1) обладающих ограниченным действием, но лишенных знания себя и 2) обладающих знанием себя, но лишенных действия (*виджнянакалы*). Первый класс субъектов характеризуется объектно-ориентированным сознанием, и именно он рассматривается в тех афоризмах, которые посвящены трем обычным состояниям сознания. Когда говорится, что в четвертом состоянии познающий пребывает в состоянии *прамити*, полностью свободном даже от следов объективности, и это состояние описывается как чисто субъективное знание своей Самости, то может возникнуть впечатление, что реализация *турьи* связана лишь с погружением в субъективную сферу, то есть реализацией состояния *виджнянакал*. Но в данном афоризме говорится, что четвертое состояние относится к *виджнянакалам*, мантрам и Повелителю. Абхинавагупта поясняет, что речь идет о всех субъектах, начиная с *виджнянакал* и кончая

Садашивой. То есть мы видим, что погружение в чистую субъективность — это лишь один из аспектов проявления четвертого состояния. И одновременно с этим становится ясно, что знание своей Самости — это сама сущность *турьи*. *Виджнянакалы* отделены от объектов, лишены силы действия, но знают себя, обладая *джняна-шакти*, и в силу этого реализуют состояние *турьи*. Это состояние далее можно развивать вплоть до уровня *Садашивы*, но чтобы войти в него, требуется осознавать тот уровень, на котором самосознание сияет независимо от какой-либо объективности. Лишь начиная с этого уровня самоосознавания появляется возможность направить свет сознания на тот базовый недвойственный субстрат, который соединяет субъективную и объективную сферы, и таким образом постепенно растворять пребывающие в нашем сознании тенденции к двойственности. Именно эту функцию растворения и выполняет устремляющаяся вверх *удана*.

Когда двойственность полностью растворяется, пишет Абхинавагупта, жизненная сила принимает форму всепроникающего дыхания *вьяна* (*vyāna*), поскольку она интегрирует субъективную сферу со всем множеством категорий, элементов и миров, составляющих сферу объективности. Соответствующее *вьяне* состояние сознания называется *турьятита* (*turyātīta*) (за пределами четвертого), и оно соответствует *Парамашиве*.

КНИГА IV

Резюме сущностных принципов

tattva-saṁgrahādhikāra

4.1.1

*svātmaiva sarvajantūnāmeka eva maheśvaraḥ
viśvarūpo 'hamidamityakhaṇḍāmarśabr̥mhitah*

Собственная Самость всех сотворенных существ есть Махешвара, единый, форма всего. «Я — Это», — так разворачивается полнота неделимого рефлексивного осознания Махешвары.

В своих комментариях Абхинавагупта пишет, что все неодушевленные сущности сияют (то есть манифестируют, проявляются) только лишь как соединенные, слившиеся с одушевленным. Лишь одушевленное обладает самосознанием. Сознание неодушевленного «Это» покоится на самосознании, то есть Я-сознании. Таким образом, проявление неодушевленного имеет опору не в самом себе, т.е. в неодушевленном, а в одушевленном¹³⁰. Отсюда следует, что неодушевленное

130 Можно сказать, что неодушевленное пусто от самого себя.

лишено Самости, и лишь одушевленные существа единственные, кто имеет Самость. И, как говорит Утпаладева, собственная Самость всех живых существ — это Высший Повелитель, *Махешвара*. Являясь Самостью всех живых существ и опорой проявления неодушевленного, *Махешвара* обладает природой недвойственного сознания (*самвит*), базового субстрата всего сущего. *Самвит* не обладает ограниченными характеристиками времени, пространства или формы, которые могут быть различены в теле, *пране* и т.п. Это означает, что данные характеристики по самой своей сути принадлежат той части творения, которая названа неодушевленной, и как таковые проявляются в силу соединения с принципом одушевленности, осознанности (*cidatman*)¹³¹. Таким образом, реально существует лишь один принцип одушевленности, который манифестирует в самом себе посредством своей свободы все формы Вселенной¹³². Высший Повелитель, удерживая в своей природе внутри себя все то, что является объективным, обладая им, является при этом совершенным, полным, потому что он есть самосознание, которое характеризуется пребыванием внутри его Самости и независимостью от иного себе¹³³. Поэтому не требуется

131 То есть все эти характеристики, также как и само неодушевленное, пусты от самих себя.

132 Лилиан Сильберн в своей книге «Кундалини, энергия глубин» пишет, что Абхинавагупта определяет состояние эмиссии, т.е. процесса манифестации, как «проекцию Истинного Я в Истинное Я Истинным Я» (*Тантра-лока* 3:141).

133 То есть все то, что для нас является неодушевленным, объективным, для Повелителя таковым не является. Для Него нет ничего того, что было бы иным Ему.

никаких усилий для установления Его всемогущества и всезнания, так как они самоочевидны.

В самой недвойственной сущности Повелителя не имеется различения «Я» и «Это», и поэтому нет никаких отношений между «Я» и «Это». И лишь в процессе манифестации выявляется *таттва Садашивы*, где полнота рефлексивного осознания *Махешвары* разворачивается как «Я — Это». Но данный способ осознания опирается на предшествующее ему абсолютно недвойственное и чистое сознание «Ахам».

В своих автокомментариях Утпаладева более подробно рассматривает проявление *Махешвары* в формуле «Я — Это». А именно: единство абсолютного сознания проявляется как восторг, изумление (*camatkāra*) 1) единения множества познающих субъектов в единство «Я» (*Ахам*), 2) единения многообразия познаваемого в одном «Это» (*Идам*) и 3) процесса их слияния в четвертом состоянии (*турия*), 4) завершающегося в полном узнавании своей истинной божественной природы в состоянии за пределами четвертого (*турия-тита*).

4.1.2

*tatra svasṛṣṭedambhāge buddhyādi grāhakātmanā
ahamkāraparāmaṛśapadaṁ nītamanena tat*

Здесь буддхи и т.п., включенные в объектную долю сотворенного, в силу способности обладать характеристиками схватывающего субъекта, установлены Повелителем

как основа/сфера рефлексивного осознания ахамкары.

Абхинавагупта в своих комментариях пишет, что *Махешвара*, пребывая в своей собственной Самости, посредством своей силы совершенной свободы манифестирует в сияющем зеркале своего сознания объективный аспект мира, который по самой своей природе является ограниченным. Манифестации проявленного мира предшествует акт самоограничения. И среди этого объективного творения находятся такие сущности, как *прана*, *буддхи* и т.п., которые являются познаваемым и должны называться «Это». В то же время в силу специфики своей природы они подходят для того, чтобы играть роль субъекта по отношению к отделенным от них объектам. Не обладая способностью отбросить свою объективность, *буддхи* и т.п., будучи освещенными иллюзорным самосознанием (*ахамкара*), сияют как «Я — Девадатта», или «Я — Чайтра».

4.1.3

*svasvarūpāparijñānamayo 'nekaḥ pumānmataḥ
tatra sṛṣṭau kriyānandau bhogo duḥkhasukhātmakaḥ*

Ограниченный субъект (индивидуум), рассмотренный как не-единое, состоит из всепронизывающего незнания своей собственной истинной природы. Здесь деятельность и блаженство сотворены. Вкушаемое имеет природу страдания и наслаждения.

Все то, что образует состав ограниченного существа, т.е. *пра*на, *буддхи* и т.п., есть плод всепронизывающего незнания своей истинной природы. В действительности существует лишь Шива в единстве со своей Шакти, которые, в силу неведения, предстают как множество ограниченных сущностей, входящих в состав ограниченной души (*джива*). Ограниченных душ много в силу ассоциации сознания с различными телами, жизненными воздухами и т.п. И эти ограниченные индивидуумы являются вкушающими плоды своих действий, испытывая наслаждение и страдание.

Но, как уже ранее отмечалось, ограниченные индивидуумы не обладают истинной силой действия. Все, что нами воспринимается как наша деятельность, есть всего лишь ментальное конструирование. Та сила, которая его оживляет, запредельна сфере ограниченного видения. Наша деятельность — это всего лишь ее отражение в сфере *майи*. Соответственно, вкушаемое нами как наслаждение и страдание есть всего лишь отражение божественных наслаждения и активности. Как в своих автокомментариях пишет Утпаладева, переживаемое нами наслаждение — это всего лишь отраженная в нас частица божественного наслаждения (*ананда*), а переживаемое нами страдание — отраженный в нас мельчайший фрагмент божественной активности (*крийя*)¹³⁴. Таким образом, блаженство и активность, проявляющиеся в ограниченных существах, являются

134 Обсуждение связи активности и страдания будет осуществлено ниже. Наслаждение и активность неотличны от *пракаши* и *вимарши*, *джняна-шакти* и *крийя-шакти*.

сотворенными (*kalpita*). В следующем афоризме Утпаладева объясняет, какова природа сотворенных деятельности и блаженства.

4.1.4

*svāṅgarūpeṣu bhāveṣu patyurjñānam kriyā ca yā
māyātrīte te eva paśoḥ sattvaṁ rajastamaḥ*

[Силы] знания и действия Повелителя имеют место по отношению к вещам, [рассматриваемых] как формы его собственного тела. Вместе с третьей [силой] майи они же — саттва, раджас и тамас ограниченного индивидуума.

Как пишет Абхинавагупта, свет сознания (*пракаша*) и свобода (*вимарша*), являющиеся силами знания и действия соответственно, тождественны с Повелителем, который охватывает и пронизывает Вселенную. И у Повелителя имеется третья сила — *майя-шакти*, которая ответственна за проявление объективности (*idantā*) внутри сознания. Ее сила зримо проявляется в формировании состояний сознания, характеризуемого взаимоотношением «Я» и «Это», что имеет место в случае *Садашивы* и *Ишвары*, где объективность осознается как покоящаяся на Я-сознании. В этих двух состояниях осознание в объектах *пракаши* и *вимарши* все еще сохраняется, в силу чего рассматриваемые три силы узнаются как естественно присущие Повелителю, то есть как несотворенные.

Но когда имеет место незнание сущностной природы Самости, и познание и действие соотнесены с объектами, которые узнаются отдельными от самого себя и лишенными как *пракаши*, так и *вимарши*, тогда возникают *самтва* (*sattva*), *раджас* (*rajas*) и *тамас* (*tamas*), которые по своей природе являются сотворенными. Эти три *гуны* характеризуются наслаждением, страданием и отсутствием таковых (то есть как смутное, неясное и затемненное состояние), и их функции — познание, действие и ограничение (*niyata*). То есть в сфере ограниченных существ знание отражается как *самтва*, действие — как *раджас*, а *майя* — как *тамас*.

4.1.5

*bhedasthiteḥ śaktimataḥ śaktitvaṁ nāpadiśyate
eṣāṁ guṇānāṁ karaṇakāryatvapariṇāminām*

Так как эти качества, трансформированные как в средства действия и восприятия, так и в их объекты, пребывают в сфере дифференциации, то они не могут быть установлены как силы, присущие обладателю силы.

Как уже отмечалось выше, три *гуны* — *самтва*, *раджас* и *тамас* — являются отражениями в сфере двойственности сил знания, действия и *майи*. Может возникнуть идея, что эти три *гуны* есть в действительности силы, принадлежащие ограниченному субъекту, подобно тому, как силы знания, действия и *майи* принадлежат Повелителю. Но, как утверждает Утпаладева, данная

идея является ложной, не соответствующей действительному положению вещей. Ведь если бы ограниченному субъекту были бы естественно присущи силы знания и действия, то он мог бы манифестировать все, что пожелает, и все объекты, манифестированные им и к нему, сияли бы для него и были бы совершенным и полным образом познаны. И для того, чтобы это происходило, не было бы нужды в каких-либо дополнительных средствах и условиях. Но, как пишет Абхинавагупта, в действительности в ограниченном субъекте, *пуруше*, знание и действие не являются спонтанными и автономными, но нуждаются в участии других факторов — средств познания и действия, — чтобы функционировать, и все эти факторы происходят от *гун*. Вот почему *саттва*, *раджас* и *тамас* получили наменование «*гуны*», т.е. «качества, компоненты», а также «субординация, вспомогательные элементы».

Но по какой причине говорится, что *гуны* отделены от *пуруши*? Абхинавагупта дает на этот вопрос следующий ответ. Все эти факторы (т.е. средства познания и действия, а также их объекты), благодаря которым ограниченный субъект познает и действует, являются результатами трансформации наслаждения, страдания и неведения, потому что они переживаемы как обладающие природой наслаждения и т.п. Отсюда вытекает, что если бы наслаждение и т.п. были бы тождественны с *пурушей*, то отсюда следовало бы, что ограниченный субъект был бы тождественен с целым творением, со всей Вселенной. То есть он был бы Повелителем, а не ограниченным субъектом. Таким образом, *гуны* являются отдельными от *пуруши*.

Итак, в целом можно сказать, что *самттва*, *раджас* и *тамас* не являются силами, принадлежащими ограниченному субъекту. Они — всего лишь сотворенные Повелителем качества, вспомогательные элементы, отражение божественных сил в которых дает возможность ограниченному субъекту принять участие в божественной игре.

4.1.6

*sattānandaḥ kriyā patyustadabhāvo 'pi sā paśoḥ
dvayātmā tadrajo duḥkhaṁ śleṣisattvatatomayam*

Существование (*sattā*), блаженство (*ananda*) и деятельность (*kriyā*) — это [силы] Повелителя. У ограниченного субъекта есть это (т.е. *самттва* и *ананда*), отсутствие этого и двое вместе. [Последнее] — это *раджас*, который есть страдание, охватывающее составленное из *самттвы* и *тамаса*.

В данном афоризме обсуждается весьма важный вопрос о природе божественного первообраза тех процессов становления, которые происходят в мире ограниченных существ. Для большей ясности в понимании позиции Утпаладевы относительно данной проблемы я приведу его автокомментарий:

īśvarasyānantakartṛtā camatkārarūpā kriyoktā paramaprakāśānandamayī, pratyagātmanastu tau prakāśānandau grāhyabhūtau sattvamucyate/

*tadabhāvaśca tamaḥ, sattvatamaṣī prakāśānandatadabhāvarūpe dve api śleṣātmanī [rajaḥ]/
paśo rajaḥsaṁjñayā kriyā ca duḥkham cocyate//*

«Не имеющее ограничений состояние бытия субъекта действий, принадлежащее Повелителю, природа которого — блаженство восторга (*saṁatkāra*)¹³⁵, названо деятельностью (*kriyā*), и оно состоит из высшего света сознания (*paramaparakāśa*) и блаженства (*ananda*). Но те свет сознания и блаженство ограниченных существ, которые стали познаваемыми сущностями (т.е. объектами познания), названы *самтвой* (*sattva*). И их отсутствие — это *тамас* (*taṁas*). *Самтва* и *тамас*, хотя и являются двумя различными сущностями, объединены в форму, в которой одновременно имеются как свет сознания с блаженством, так и их отсутствие, и эта форма — *раджас* (*rajas*). Говорится, что действие и страдание ограниченного субъекта названы *раджасом*».

В данном афоризме при обсуждении природы божественной деятельности используются такие термины, как «состояние бытия субъекта действий (*kartṛtā*)», «природа существования (*sattā*)» и т.п., которые были введены и кратко рассмотрены в афоризмах 1.5.12-1.5.14. Прежде чем приступить к обсуждению проблематики взаимосвязи действий в божественной и ограничен-

135 Перевод из словаря: «изумление, восторг, удивление».

ной сферах, имеет смысл вспомнить некоторые представления, изложенные в этих афоризмах.

В афоризме 1.5.12 утверждалось, что природа Самости, *атмата* (*ātmātā*), — это сознательность, *чайтанья* (*caitanya*), что перекликается с первым афоризмом *Шива-супр* (а именно: *caitanyamātmā*). Кшемараджа в своих комментариях пишет, что сознательность — это состояние бытия сознающего существа (*cetana*), т.е. того, кто обладает абсолютной свободой по отношению ко всем познаниям и действиям. В дальнейшем утверждается и обосновывается, что имеется одна единственная *чайтанья*, общая для всех существ. То есть различные существа обладают абсолютной свободой действовать и познавать по той причине, что в них присутствует единое универсальное сознание, которое является общим для всех них состоянием бытия. И это единое универсальное сознание есть не что иное, как природа Самости (*ātmātā*) всех этих существ. Природа Самости — это чистая субъективность. Таким образом, мы имеем тождество субъективности и сознательности.

Утпаладева в автокомментариях к 1.5.12 вместо слова «*ātmātā*» — природа Самости — использует сложное слово «*ātmadravya*» — субстанция Самости. Способность к самоосознаванию (*vimarśa*) полагается как качество (*dharma*) этой субстанции Самости, являющейся носителем данного качества (*dharmin*). Субстанция Самости — это базовая субстанция реальности, потому что все сущее покоится на ней. Но сознательность — это не просто качество субстанции Самости. Сознательность — это природа Самости. То есть сознательность — это то,

без чего мы не можем помыслить Самость. Реализуя в себе Самость, мы автоматически реализуем в себе сознательность. И, наоборот, реализуя в себе сознательность, мы тем самым автоматически реализуем в себе Самость. Но так как субстанция Самости — это базовая субстанция реальности, и природой Самости является самосознающее сознание, то мы получаем, что первичный субстрат мира — это самосознающее недвойственное сознание. Абхинавагупта в своих комментариях к 1.5.12 относительно этого пишет: «Субстанция есть такая [основа], что все вещи, покоящиеся на ней, сияют и являются желанными для практических целей. Вся масса категорий, объектов, миров сияют как таковые, покоясь на универсальном сознании (*самвит*). И так как вся эта масса, включая такие категории, как качество, действие и т.п., сущностная природа и другие подобные категории, являющиеся субстратами, покоится на *самвите*, являющемся наиболее важной из всех субстанций, то, следовательно, *самвит* является единственной истинной субстанцией». И этот *самвит* является единством света сознания и свободы (*prakāśavimarśamaya*).

Интересно отметить, что Утпаладева раскрывает смысл слова «*caitanya*» как *citkriyā-citikartṛtā*. В этом сложном слове используются такие термины, как «*cit*» и «*citi*». Первый из них — *cit* — указывает на такой аспект сознания, как «*пракаша*», второй — *citi* — на «*вимаршу*». Слово «*kartṛtā*» означает состояние бытия деятеля, а «*citi*» указывает на то, что реальным деятелем является шакти. Сложное слово «*citkriyā*» означает «активность (*kriyā*) сознания (*cit*)», причем, судя

по всему, здесь Утпаладева использует термин «*cit*» как синоним слова «*cetana*», так как в своих автокомментариях он в подобной текстовой конструкции использует сложное слово «*cetanakriyā*». Таким образом, смысл «*citkriyā*» — это «активность сознающего», то есть все бесконечное многообразие проявлений абсолютной свободы (*svatantrya*) сознающего существа. Тогда «*citīkartṛtā*» — это то состояние, в котором действует и познает сознающий.

Абхинавагупта разъясняет, что активность сознания есть не что иное, как свобода в соединении, разделении и удержании вместе, и именно в этом отличие одушевленного от неодушевленного, которое лишено свободы соединяться и разъединяться. Эта тема продолжает свое развитие в афоризме 1.5.13, в котором говорится, что *चित्* (*citi*) по своей природе — это рефлексивное осознание, *प्रत्यावामर्शा* (*pratyavamarśa*), и оно означает акт сознания, обладающий самосоотнесенностью, характеризуемой самопереживанием как своей сущностной природой. Что же касается неодушевленного, то, например, горшок не способен манифестировать себя в себе, и поэтому он не сияет в себе, не освещает себя, то есть не осознает себя. Таким образом, горшок не сияет свободно, независимо от других, он не обладает *сватантрией*, и поэтому он — неодушевленный.

Чити, которое по сути есть *вимарша*, являясь свободным и всемогущим, способно отождествлять себя с другими, отрицать себя или других, сливать себя и других в одно, а также отрицать обоих, которые были объединены в одно. И это самоосознание

(*pratyavamarśa*) есть не что иное, как внутренняя, высшая речь, *паравак* (*parāvāk*).

Таким образом, сущность *вимарши* — это самознание, самодействие. Эту глубинную суть деятельности *шакти* в предельно краткой форме выражает Абхинавагупта в *Тантралоке*: «Проекция истинного Я в истинное Я истинным Я»¹³⁶.

Теперь хотелось бы остановиться на одном важном моменте. Когда выше писалось, что *чит* соответствует *пракаше*, Шиве, а *чити* — *вимарше*, Шакти, то под этим не понималось, что *чит*, или Шива, — это просто *пракаша* без *вимарши*. Как пишет Джайдева Сингх, «*Шива-маттва*¹³⁷ — это изначальное творческое движение (*prathama-spanda*) Парамашивы... В *чит*, или *парасамвите* (*parāsaṁvit*), «Я» и «Это» пребывают в неразличенном единстве»¹³⁸. То есть *чит* — это не *пракаша* в изоляции от *вимарши*, а, наоборот, изначальное единство *пракаши* и *вимарши*. Это тот первичный субстрат, на базе которого разворачивается манифестация Вселенной. *Чит* соответствует *пракаше* в том смысле, что в нем полностью доминирует чистое единство, в том числе и единство *пракаши* и *вимарши*. Ведь, как мы помним, когда обсуждалась *чити*, то говорилось о ее способности соединять и разделять, отрицать и утверждать и т.п. То есть *чити* уже связана с потенциальностью многообразия манифестации. Более того, именно *чити* как

136 Лилиан Сильберн, Кундалини. Энергия глубин. М., Ганга. 2018.

137 *Шива-маттве* соответствует *чит-шакти*.

138 *Pratyabhijñāhṛdayam by Kṣemarāja, translation with notes by Jaideva Singh*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.

Шакти и создает те условия, в рамках которых возможна развертка манифестации. Ведь в условиях, когда «Я» и «Это» полностью слиты друг с другом, процесс манифестации Вселенной невозможен. Поэтому Шакти выступает в роли *майя-шакти* как сила отрицания, разделяя неразделимое. Джайдева Сингх пишет, что Шакти в ее *джняна*-аспекте принимает роль принципа отрицания (*niṣedha-vyāpāra-rūpa*), и первое, что она делает в этом своем аспекте — отрицает «Это», или объективную часть сознания Шивы, в результате чего остается только лишь субъективный аспект сознания. Данное состояние называется *анашрута-шива* (*anāśrita-śiva*). Таким образом Шакти осуществляет первичный разрыв в недвойственном сознании, разделяя между собой «Я» и «Это». Но разделяя, она далее соединяет разделенное, в результате чего мы имеем уже не первичное неразличаемое единство субъекта и объекта, но некое интегральное состояние «Я — Это», в котором то и другое различаются, но не разделяются, поскольку они продолжают осознаваться как части все той же Самости. На этой основе происходит манифестация чистых *таттв* (*Садашива* и т.д.).

Весь этот процесс субъектно-объектной динамики, который в самых общих чертах был рассмотрен выше, выглядит весьма парадоксальным и противоречивым. Именно по этой причине говорится, что за него несет ответственность *майя-шакти*. В Веданте *майя* рассматривается как принцип иллюзии, благодаря которому единый *Брахман* воспринимается как многообразие сущего, и то, как действует *майя*, непостижимо. В Кашмирском шиваизме речь идет о *майе* как Шакти,

силе Шивы, которая пребывает с ним в неразрывном единстве. То, что описание функционирования *май-я-шакти* на концептуальном уровне выглядит парадоксальным и противоречивым, вовсе не означает, что ее деятельность непостижима. Это означает лишь то, что ее деятельность невозможно постичь, если ограничиться лишь концептуальным сознанием. Все эти ментальные конструкции, описывающие процесс манифестации, являются просто способом указания на тот йогический опыт, который был пережит Утпаладевой, Абхинавагуптой и т.п. Состояние *Парамашивы*, которое реализовали учителя Трики, характеризуется многомерностью сознания, то есть всеохватывающим состоянием, в контексте которого одновременно присутствуют различные частные состояния. И в рамках такого всеохватывающего сознания вполне реальным является созерцание того, как, с одной стороны, ты пребываешь в неделимом *чит*, в котором не существует объекта, отличного от субъекта, и одновременно видишь, как Шакти развертывает всю потенциальность многообразия, осуществляя акты отрицания и утверждения, разделения и соединения и т.п. И про все эти акты отрицания и утверждения можно в условном и метафорическом смысле говорить как про иллюзорные по той причине, что 1) непосредственно осознается та единая основа, которая пронизывает все частные состояния сознания, связанные с отрицанием и утверждением и т.п., и 2) непосредственно осознается, что, наполняя эти частные состояния *ануграхой*, они тем самым трансформируются в первоначальное универсальное единство.

Итак, *читти* — это недвойственное рефлексивное осознание, характеризующееся самосоотнесенностью и самопереживанием. В афоризме 1.5.14 пишется, что «Она — это световая вибрация, *спхуратта* (*sphurattā*), великая универсалия существования, *махасатта* (*mahāsattā*)». Слово *спхуратта* по своему смыслу близко к термину *спанда* (*spanda*)¹³⁹, и оно передает парадоксальный смысл неподвижного движения — *кимчит-чаланам* (*kiṃcitcalanam*). Само слово «*kiṃcid*» указывает на нечто неопределенное, маленькое, слабое, незначительное. Абхинавагупта, использующий данный термин для передачи смысла *спанды*, говорит, что *спанда* означает легкое, слабое, неопределенное движение, и его слабость, неопределенность заключается в том, что речь здесь идет о движении в том, что по своей природе недвижимо. Ведь светоносная сущность сознания вообще не должна меняться, но при этом она проявляется как бы изменяющейся, имеющей множество проявлений. То есть само вибрационное движение здесь носит как бы иллюзорный характер, что говорит о действии на этом уровне *майя-шакти*.

Я специально пишу «как бы иллюзорный характер», чтобы указать на тот момент, что в Трике *майя-шакти* — это не сила иллюзии, как в *Адвайта-веданте*. *Майя-шакти* — это один из аспектов *сватантрии*, силы абсолютной свободы Шивы. Ведь почему представляется, что вибрационное движение *спанды* является иллюзорным? Потому что, когда йогин погружается

139 Но термин «*sphurattā*» в явном виде передает качество светоносности вибрационного движения, и поэтому Утпаладева использовал именно его.

в ее сияние, то он не видит никакого изменения, он видит все то же абсолютное сияние света сознания. Но когда меняется способ видения и делается акцент на осознание манифестации, то этот же йогин видит сияющее движение, порождающее и поглощающее манифестацию. То есть мы имеем два способа видения одной и той же сущности. Один из способов видения можно назвать иллюзорным, и тогда вся манифестация будет всего лишь иллюзией, а недвижимый *Брахман* — единственной реальностью. Но можно пойти и по другому пути. А именно, принять, что это просто два способа видения реальности, которая не сводима ни к одному из них. И суть *майя-шакти* в том, что она производит и поддерживает бесчисленное многообразие способов видения, а также поддерживает их соотнесенность друг с другом. И именно в этом проявляется сила абсолютной свободы Шивы, благодаря чему он может сотворить что угодно, даже то, что кажется невозможным. Например, кажется невозможным, чтобы единое проявилось как многое. Но оно проявляется. И именно так действует *сватантрия*.

Итак, слово *спхуратта* указывает на два аспекта *чити*: 1) она проявляется как вибрационное движение; 2) она проявляется как сияние света сознания. Что касается первого аспекта, то вибрационное движение характеризуется цикличностью, когда пребывание в себе переходит в стадию эманации, проявления и затем вновь возвращается к себе, поглощаясь в своей основе. Таким образом, сама структура вибрационного движения соответствует функционированию

рефлексивного осознания. Относительно второго аспекта следует отметить, что природа света сознания такова, что ему нет ничего иного. В том числе и он сам не является иным себе и в нем изначально заложено знание самого себя. Это создает основу, базу для осуществления природы *читти* как рефлексивного осознания, характеризуемого самосоотнесенностью с самим собой.

Как мы видели, *читти* в афоризме 1.5.14 рассматривается как великая универсалия существования (*mahāsattā*). Здесь используется слово «*махасатта*», а не просто «*сатта*», чтобы, следуя Бхартрихари, подчеркнуть универсальный, всеохватывающий характер *читти* как источника бытия. То есть здесь речь идет о таком существовании, которое неспецифицировано каким-либо частным содержанием. *Махасатта* — это тот принцип бытия, благодаря причастности которому все сущее существует. То есть все многообразие сущностей обладает существованием по той причине, что в каждой из них пребывает принцип бытия (*махасатта*, или же *сатта* в более кратком варианте написания). С точки зрения Трики существовать — это значит быть манифестированным в сознании, то есть быть наполненным светом сознания, и, по сути, быть этим светом. Поэтому, когда говорится, что *читти* есть *махасатта*, то это означает, что благодаря *читти* 1) во всех манифестациях пребывает свет сознания как то, что дает им бытие; 2) имеет место осознание того света сознания, который пребывает в манифестациях. Здесь уместно вспомнить данную Абхинавагуптой формулировку способа функционирования *шакти*

в процессе манифестации Вселенной: «Проекция истинного Я в истинное Я истинным Я». В рамках этого видения любое проявление — это проекция сознания в него же само, то есть любая манифестация имеет природу света сознания. И благодаря тому, что *читти* — это рефлексивное осознание, то есть она знает себя во всех своих проявлениях, этот свет сознания во всем сущем осознается, то есть все сущее существует. Таким образом, мы имеем, что *читти* — это *махасатта*, или *сатта*.

Но может возникнуть вопрос: если существовать — это быть причастным свету сознания, то почему в качестве *махасатты* Утпаладева упоминает именно *читти*, а не *чит*? Ведь *чит* — это и есть свет сознания.

Но дело в том, что *сатта* — это высшая общность, универсалия, принцип бытия, и все существует благодаря тому, что в нем присутствует *сатта*. То есть существование частной сущности предполагает наличие ее взаимоотношения с *саттой*. Но *чит* — это чистое единство, и нет ничего иного ему. То есть состояние *чит* таково, что в нем самом не может быть никаких отношений с чем-либо, так как нет ничего, с чем могли бы быть отношения. Их не может быть даже с самим собой, ибо *чит* не иное себе, и его знание себя таково, что не предполагает какой-либо саморазличенности. Можно сказать, что *чит* — это тот аспект Единого, который не допускает причастности себе, в то время как *читти* — это Единое, допускающее причастность себе¹⁴⁰.

140 Интересно отметить, что Абхинавагупта не раз подчеркивал, что лишь через Шакти можно прийти к Шиве.

Именно поэтому в качестве *самты* упоминается *читти*, а не *чим*. В *читти* самосоотнесенность заложена в ее природе. И все, что не проявляется, проявляется благодаря ей, и существует в силу того, что она соотносит его с собой.

Раскрывая смысл *самты*, Абхинавагупта в своих комментариях к афоризму 1.5.14 писал: «Природа существования (*sattā*) — это состояние бытия деятеля (*karṭṛtā*) актов становления¹⁴¹, абсолютная свобода (*svātantryam*) по отношению ко всякой деятельности (*sarva-kriyāsu*)» (*sattā ca bhavanakarṭṛtā sarvakriyāsu svātantryam*). Мы видим, что *самта* — это 1) состояние бытия деятеля (*karṭṛtā*) и 2) все многообразие его действий. Абхинавагупта, таким образом, здесь указывает на то, что состояние бытия деятеля — это *читти*, то есть все существа действуют в силу того, что в них проявляется универсальное сознание в его активном аспекте *читти*. Именно *Читти* является истинной субъективностью, лежащей в основе всякой деятельности. Но и сама деятельность есть не что иное, как *самта*, или же *читти*. Но здесь вся деятельность понимается как свобода (*svātantryam*), что указывает на то, что Абхинавагупта ведет речь о спонтанной божественной активности, а не о деятельности ограниченных существ. Именно такая абсолютно свободная деятельность является проявлением *читти*. Но так как активность *читти* всегда сопровождается самосоотнесенностью, то и все проявления, возникающие в ходе ее деятельности,

141 Одним из значений слова «*bhavana*» является «вхождение в существование», «рождение», т.е. речь идет о процессе становления.

соотносятся с изначальным светом сознания и осознаются, тем самым приобщаясь к бытию, к *samte*.

Вернемся теперь к обсуждению афоризма 4.1.6. В самом афоризме Утпаладева выделяет такие аспекты силы Повелителя, как существование (*sattā*), блаженство (*ananda*) и деятельность (*kriyā*). Абхинавагупта в своих комментариях пишет, что здесь речь идет, по сути, о синонимах, которые подчеркивают те или иные аспекты одной и той же силы: «Его (т.е. Повелителя) существование (*sattā*), т.е. состояние свободы относительно становления (*bhavanakartṛtā*), как уже было указано в 1.5.14, является охарактеризованным легкой вибрацией, или движением. То же самое, так как свет сознания неотделим от самосознания, сияя в форме самосознания (*вимарша*), названо силой действия (*kriyā*). То же самое, в силу его совершенной независимости от других и постоянного пребывания в самом себе, названо блаженством (*ananda*). Таким образом Повелитель, в силу его бытия как *чит*, охарактеризован посредством всех этих сил».

Утпаладева в автокомментариях особый акцент делает на силе действия (*kriyā*), но, судя по контексту, здесь речь не идет просто о силе действия, входящей в триаду *иххча-джняна-крийя*. Следует учитывать, что значение терминов, используемых в Трике, в высшей степени многомерно и зависит от контекста. Например, весьма часто пару «*джняна-крийя*» используют как синоним для пары «*пракаша-вимарша*». Также хотелось бы отметить, что Утпаладева в своем трактате очень редко использует такой термин, как *ичхча-шакти*¹⁴².

142 См. введение в John Nemes, *The Ubiquitous Shiva, Somānanda Śivadr̥ṣṭi and his tantric interlocutors*. Oxford, 2011.

Учитывая, что в основе действия лежит первичная воля, в некотором роде являясь его субстанцией, было бы разумным полагать, что Утпаладева в ряде мест своего трактата использует термин «*kriyā*» для указания на «*iccha*», а иногда просто для указания на активность Шивы как таковую. Также следует учитывать, что вся триада *иччха-джняна-крийя*, связанная с манифестацией, в своем потенциальном, слитном аспекте пребывает в сфере высшей абсолютной реальности (*ануттары*) в единстве *чит-ананда*, и поэтому вполне уместно говорить о *крийи* при обсуждении того уровня реальности, в котором собственно сама *крийя-шакти* в своем развитом состоянии еще не функционирует.

Так что же Утпаладева понимает под действием в данном афоризме? Он пишет, что деятельностью (*kriyā*) названо 1) не имеющее ограничений состояние бытия субъекта действий, принадлежащее Повелителю (*īśvarasyānantakartṛtā*), 2) обладающее природой блаженства восторга (*camatkārarūpā*) и 3) состоящее из высшего света сознания и блаженства (*paramaprakāśānandamayī*).

Как уже упоминалось выше, такая характеристика, как состояние деятеля (*kartṛtā*), указывает на *читу*, тождественную с высшей речью (*parāvāk*) и имеющую природу рефлексивного осознания (*pratyavamarśa*). В данном афоризме делается акцент на безграничности состояния деятеля и на том, что это состояние принадлежит Повелителю. Характеристика всеприсутствия, всеохватности указывает на *чит-шакти*, то есть на аспект Шивы. Также на это дополнительно указывает принадлежность состояния деятеля Повелителю. Таким образом, «*īśvarasyānantakartṛtā*» указывает на состояние, являющееся единством Шивы и Шакти,

пракаши и *вимарши*. Далее в афоризме говорится, что *вимарша* здесь понимается в своем высшем аспекте как *ананда-шакти*, и, таким образом, деятельность (*kriyā*) является состоящей из высшего света и блаженства (*paramaprakāśānandamayī*). Но так как речь идет все же о деятельности, то в состоянии единства *пракаши* и *вимарши* акцент сделан на осознанности (т.е. *вимарше*). Здесь важно заметить, что чистый свет сознания, выражаемый буквой «а», имеет два аспекта, которые условно можно назвать «статический» и «динамический». Так, Андре Паду, являющийся известным исследователем Кашмирского шиваизма и учеником Лакшмана Джу, пишет, что в той сущности, которая выражается фонемой «а», можно выделить два аспекта. Первый из них запределен манифестации и должен пониматься в смысле не-фонемы (*avarṇa*). Это тот аспект Шивы, который характеризуется полным и абсолютным единством, и поэтому на этом уровне какая-либо репрезентация отсутствует как таковая. Вторым аспектом и есть собственно фонема «а», являющаяся источником происхождения всех остальных фонем и содержащая внутри себя первичный импульс воления к манифестации. Об этом втором аспекте абсолютного сознания Абхинавагупта пишет: «Таким образом, самодостаточность (*svātantrya-śakti*) Владыки в форме Воли, когда манифестация существования еще не началась (*anumīlita-bhāva-vikāsā*), 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 Во-

лей, в которой то, что намечается, еще не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является еще только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*)»¹⁴³.

И, как пишет Абхинаванупта, «та самая *сватантрия-шакти*, развиваясь дальше, узнается как фонема „ā“, которая обозначает *ананда-шакти* (*ānanda-śakti*)»¹⁴⁴. Таким образом, деятельность Повелителя, *сватантрия-шакти*, представляет собой единство *чит-шакти*, выражаемой фонемой «a», и *ананда-шакти*, выражаемой фонемой «ā», то есть является состоящей из высшего света и блаженства (*paramaprakāśānandamayī*). И эта деятельность Повелителя, как пишет Утпаладева, обладает природой блаженства восторга (*camatkārarūpā*). Абхинавагупта сравнивает действие недвойственного переживания *чаматкары* (*camatkāra*) с внутренним кивком головы, указывающим на что-то или выражающим согласие. В данном случае указывается на то, в чем узнается Самость того, кто указывает. Происходит узнавание своей истинной природы, и это узнавание вызывает изумление, восторг, блаженство, то есть весь тот спектр переживаний, который обозначается словом «*чаматкара*». Это узнавание может происходить как при погружении в свою внутреннюю субъективность, так и при восприятии манифестации. Но как в первом, так и во втором случае это, по сути, одно и то же недвижимое движение сознания, соединяющее внутреннее и внешнее. Так, когда мы погружаемся в свою

143 Абхинавагупта, *Паратришикавиварана*. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.

144 Там же.

субъективность и узнаем там свою истинную Самость, то естественным образом возникает движение вовне, которое охватывает манифестацию в изумленном восторге узнавания того, что она также есть не что иное, как Самость. Или же когда мы погружаемся в созерцание манифестации, то есть того, что нам дано посредством органов чувств, то в какой-то момент нас также охватывает восторг узнавания в манифестации своей Самости, и естественным образом возникает движение сознания в свои трансцендентные глубины субъективности. Этот процесс обозначается фонемой « $\bar{a}$ », которая представляет собой фазу первичного различения в сфере абсолютного сознания ($\bar{a}=a+a$). А именно в абсолютном сознании выявляется Шива и его Шакти, акула (*akula*) (только чистое трансцендентное сознание — чинматра (*cinmātra*)) и каулики (*kaulikī*) (сила, которая одновременно и имманентна, и трансцендентна манифестации). Трение этих сущностей, символизируемое как « $\bar{a}=a+a$ », порождает блаженство, ананду (*ānanda*). И это блаженство говорит о том, что 1) осуществляется манифестация Вселенной, и 2) эта манифестация узнается как проявление Самости, и сознание, связанное с манифестацией, узнает себя как чистое *чит*, и 3) эта манифестация отождествляется с Самостью, т.е. кула (манифестация) и акула (абсолютное сознание) становятся едиными в едином акте рефлексивного осознания.

Итак, Утпаладева, рассматривая деятельность (*kriyā*) как состоящую из высшего света сознания и блаженства (*paramaprakāśānandamayī*), тем самым подчеркивает, что она несет в себе как сам первичный импульс

воли и знания к осуществлению манифестации, так и его реализацию в виде единения манифестации со своим первоисточником в едином акте рефлексивного осознания. Частным проявлением этой изначальной *крийи* является тот способ духовной реализации, при котором йогин при жизни, пребывая в теле, достигает полного единства с абсолютным сознанием, т.е. единства *кулы* (его тела, ума, *праны*, пустоты и т.п.) и *акулы* (чистого *чит*).

Переходя к рассмотрению сферы ограниченных существ, Утпаладева пишет: «Но те свет сознания и блаженство ограниченных существ, которые стали познаваемыми сущностями (т.е. объектами познания), названы *самтвой* (*sattva*). И их отсутствие — это *тамас* (*tamas*)». Абхинавагупта комментирует: «Тот аспект силы Повелителя, который назван бытием и блаженством (*sattānanda*), в случае ограниченного субъекта проявляется как свет знания и наслаждения, и назван *самтвой*. Тот, который есть отрицание *самтвы*, или *пракаши* и *ананды*, и, следовательно, по своей сущности есть вуаль неведения, назван *тамасом*». Таким образом, мы видим, что *гуна самтвы* представляет собой отражение в сфере ограниченных существ высшей деятельности Повелителя, которая, как это было показано выше, тождественна высшей речи — *паравак*. Что же касается *гуны тамаса*, то она представляет собой тот фактор, который вуалирует, скрывает, отрицает проявление света *паравак* в сфере ограниченных существ.

Следует заметить, что именно *паравак* является истинной и непосредственной причиной любых актов осознания, различения и т.п., происходящих

во вселенной. Гуна *самтв* является причиной того, что *паравак* проявляется в сознании существ, наполняя его жизнью и светом. Можно сказать, что существа осознанны в той мере, в какой *паравак* освещает их. В своих комментариях к афоризму 1.5.13 Абхинавагупта пишет, что высшая речь — «это то, что дает жизнь букве „а“ и всем другим, составляющим обычный язык на уровне *майи*, поскольку это основа всех остальных репрезентаций, таких как „Я Чайтра“ или „Это синее“ (то есть как рефлексивных, так и не-рефлексивных ментальных репрезентаций)»¹⁴⁵. В *Паратримшика-виваране* Абхинавагупта утверждает, что *паравак* «действительно присутствует на уровнях *пашьянти* и последующих, поскольку без нее будут преобладать тьма и бессознательность». И именно *тамас* есть та вуаль неведения, которая скрывает свет высшей речи, благодаря чему существа и мир погружаются во тьму и бессознательность.

Таким образом, *самтв* и *тамас* образуют два противоположных полюса света и тьмы, утверждения и отрицания. Утпаладева пишет, что хотя *самтв* и *тамас* и являются двумя различными сущностями, тем не менее они «объединены в форму, в которой одновременно имеются как свет сознания с блаженством, так и их отсутствие, и эта форма — *раджас*. Говорится, что действие и страдание ограниченного субъекта названы *раджасом*».

Абхинавагупта в комментариях пишет, что хотя *самтв* и *тамас* взаимно исключают друг друга, по-

145 Цит. по Andre Padoux, *Vāc, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. State University of New York, 1990.

добно голубому цвету и его отрицанию, они, тем не менее, сияют также как смешанные друг с другом, поскольку связаны друг с другом в одном определенном познании объекта, подобно черному и белому цветам, гармонично смешанных в птичке пестрой окраски. И та сущность, которая имеет смешанную природу, образованную из *саттвы* и *тамаса*, названа *гуной раджас*. Она по своей природе есть страдание, поскольку в ней пребывают *саттва* и *тамас*, обладающие природой света и тьмы и являющиеся смешанными вместе.

В качестве примера можно привести следующую ситуацию. Допустим, некий человек имеет сына. Несмешанное ни с чем другим состояние сознания, в котором сын мыслится полным благих качеств, совершенно здоровым и т.п., то есть полностью реализовавшим все мечты отца, является соответствующим *гуне саттвы*. Полное отсутствие сознания наличия сына соответствует тьме *гуны тамас*. Но когда сын мыслится больным, имеющим множество недостатков и т.п., то есть весьма далеким от того состояния, в котором хотел бы его видеть отец, то это состояние, наполненное страданием, соответствует *гуне раджас*. И это состояние имеет деятельную природу, так как баланс между бытием (т.е. полной реализацией желаемого) и небытием (отсутствием как желаемого, так и сознания того, что является желаемым) подвижен. Когда нечто выходит из небытия, это сопровождается страданием, так как сразу же возникает осознание несовершенства проявившегося и того противодействия, которое оказывает небытие на пути движения к бытию. Действие связано с манифестацией, проявлением.

Действие Повелителя пронизано блаженством, так как естественным образом совершенно и полно реализует лежащую в его основе волю, и ничто не препятствует ему. Действие ограниченных существ не может быть совершенным, ему препятствует *тамас*, и оно всегда в той или иной степени пронизано неудовлетворенностью достигнутым результатом. Лишь выход за пределы двойственности позволяет вкусить истинное и полное блаженство.

Абхинавагупта пишет, что в случае ограниченного субъекта не существует состояния, свободного от трех гун — *саттвы*, *тамаса* и *раджаса*. Это связано с тем, что такого рода состояние не соответствует каким-либо формам познания ограниченной личности. В качестве примера возьмем познание синего цвета. *Саттва* соответствует неопределенному познанию синего, когда *абхаса* синего цвета непосредственно сияет в нашем сознании. *Тамас* — это отрицание бытия синего, и сам по себе он есть просто небытие, отсутствие сознания синего цвета. *Раджас* соответствует определенному, концептуальному познанию синего, связанного с формированием соответствующего ментального конструкта (*викальпы*). А именно определенное концептуальное познание синего цвета предполагает осознание как утверждения синего, так и его отрицания, то есть смещения знания синего и не-синего¹⁴⁶. Это соответствует гуне *раджас*. Но если ничего не утверждается и не отрицается, то тем самым мы выходим за сферу познания ограниченных существ.

146 В Трике, в отличие от буддизма, *викальпа* (*vikalpa*) связана как с утверждением, так и с отрицанием.

Можно сказать, что здесь мы имеем дело с классической тетралеммой: утверждение бытия синего (*самтв*), отрицание бытия синего (*тамас*), утверждение и отрицание (*раджас*), не-утверждение и не-отрицание. Последний член тетралеммы связан с выходом за пределы ограниченного познания. Действительно, когда мы не утверждаем и не отрицаем синее, то это означает, что наше сознание осознает недвойственный субстрат всего сущего — *самвит*, в котором потенциальность синего цвета присутствует нераздельно с потенциальностью всего, что может и не может проявиться в ходе манифестации.

4.1.7

*ye 'pyasāmayikedantāparāmarśabhuvah prabhoh
te vimīśrā vibhinnāśca tathā citrāvabhāsinaḥ*

Что касается вещей универсума в аспекте их взаимоотношения с Повелителем, то они есть неконвенционально-рефлексивно-осознаваемая «этовость» и, смешанные и разделенные, таким образом проявляются различными способами.

В данном афоризме обсуждается специфика видения Повелителя по отношению к объектам мира ограниченных существ. Как пишет Абхинавагупта, бессмысленно говорить о каких-либо объектах в контексте видения Парамашивы, и поэтому тема данного афоризма связана со способом видения Садашивы, Ишвары и т.п. ограниченных аспектов Повелителя.

Абхинавагупта указывает, что, согласно Трике, объекты есть не что иное, как просто манифестации (*абхасы*) (синее, круглое, приятное, неприятное и т.п.). Иногда, посредством определяющей активности рефлексивного осознания, несколько *абхас*, имеющих общий субстрат, смешиваются, объединяются друг с другом в единство, что является отличительной характеристикой частного, конкретного (*свалакшана*). Иногда же они воспринимаются в несмешанном состоянии, отдельно друг от друга, и в этом случае они являются универсалиями (*саманья*). Но и в первом, и во втором случае все эти проявления в сознании Повелителя есть то, что принято выражать словом «это», без каких-либо других дополнительных различий. Под последними понимаются те или иные конвенциональные словесные характеристики — «это — стол», «это — синее» и т.п. И даже более того, в сознании Повелителя нет даже слова «это», которое также по сути представляет собой конвенциональную словесную характеристику проявления. Все, что есть — это рефлексивное осознание, подобное тихому кивку головой, указующему на вещи палец и т.п.

Общности и частности сияют различно, но при этом они все равно покоятся на *аханте* (*ahantā*) (Я-сознании). Именно Повелитель манифестирует неконвенциональную объективность (*asāmayikīm idantām*), которая по своей природе является просто отрицанием субъективности и может быть, следовательно, представлена как не-существование, пустота (*шунья*), значение отрицательной частицы без соотнесенности с отрицаемым. Ведь, как мы помним, один из аспек-

тов проявления загрязнения *анава-малы* заключался в отделении субъективного от объективного¹⁴⁷, и это есть проявление воли Повелителя. И если в состоянии *Ишвара-таттвы*, которое неизменно сопутствует манифестации тех или иных объектов, в воспринимаемых объектах осуществить отрицание субъективности, то мы и получим то, что представляется чистой объективностью, проявляемой как частности и общности, о которых идет речь в данном афоризме.

В данном афоризме, по сути, обсуждается вопрос о том, как проявляется двойственный мир ограниченных существ в сознании таких аспектов Повелителя, как *Ишвара* и *Садашива*. На первый взгляд, сама постановка данного вопроса выглядит несколько парадоксальной. Ведь взаимоотношение субъекта и объекта для *Ишвары* и *Садашивы* описывается формулами «Это есть Я» и «Я есть Это», то есть субъект и объект одновременно и едины друг с другом, и отличны друг от друга. Мир же ограниченных существ характеризуется полной разделенностью «Я» и «Это». Для того, чтобы некая сущность воспринималась как объект, полностью иной субъекту, требуется наличие субъекта, характеризумого ограниченным, двойственным сознанием. Но и *Ишвару*, и *Садашиву* к таковым отнести никак нельзя.

Также следует отметить, что видение *Ишвары* характеризуется целостностью и макрокосмичностью, то есть он видит Вселенную как целостность за пределами

147 То есть в разделение бытия на те состояния, в которых есть знание, но нет свободы, и на те, в которых имеется ограниченная свобода, но нет знания.

времени и пространства. В данном же афоризме говорится о видении манифестации как множества *абхас*, некоторые из которых смешиваются друг с другом, а некоторые сияют отдельно. То есть в этом способе видения акцент сделан на множестве, а не на единстве.

Чтобы разобраться в данном вопросе, прежде всего следует вспомнить, что в триаде «Шива-Шакти-Нара» Шива ассоциируется с субъектом познания, Шакти — с познанием и знанием, а Нара — с познаваемым, причем Шакти функционально сопоставляется с чистыми *таттвами* начиная с *Садашивы*, а Нара — с миром ограниченных существ. То есть в рамках всей манифестации имеет место общий для всех субъектов познаваемый объект, и это познаваемая объективность доминирует в двойственной вселенной. Это означает, что и *Ишвара*, и ограниченные существа в действительности познают одно и то же познаваемое, но видят его по-разному. Таким образом, то познаваемое, которое мы познаем в этом мире, одновременно является познаваемым и для *Ишвары*.

Но в сфере *Ишвары* доминирует познание и знание, то есть именно здесь функционирует тот свет сознания, благодаря которому объект познания познается. И теперь следует вспомнить, что в сознании чистых *таттв* можно выделить два уровня¹⁴⁸. Первый из них связан с взаимоотношением субъекта и объекта, а второй — с тем базовым субстратом сознания, который лежит в основе как субъекта, так и объекта. Особенностью чистых *таттв* является тот момент, что

148 См. афоризм 3.1.3

существа в этих сферах осознают базовый субстрат сознания (*самвит*). Этот же самый базовый субстрат также лежит и в основе познающих и познаваемого в двойственном мире, но ограниченные существа его не осознают. Но *Ишвара* его осознает, и поэтому тот глубинный уровень сознания *Ишвары*, который по сути тождественен с базовым субстратом, также осознает тот субстрат, который пронизывает мир двойственности. И, в соответствии с условиями мира двойственности, формирует способ существования познаваемого, который и описывается в данном афоризме¹⁴⁹.

4.1.8

*te tu bhinnāvabhāsārthāḥ prakalpyāḥ pratyagātmanah
tattadvibhinnasamjñābhīḥ smṛtyutprekṣādigocare*

Но в контексте взаимоотношений с ограниченным субъектом те манифестированные раздельно вещи становятся определенными посредством тех или иных различных наименований в сфере памяти, воображения и т.п.

Как мы видели в предыдущем афоризме, в сознании Повелителя познаваемое сияло как неконвенционально-рефлексивно-осознаваемая «этовость», представленная в виде общностей (*саманья*) в случае проявления отдельных *абхас*, или же частных (*свалакшана*)

¹⁴⁹ Здесь акцент сделан на состоянии *Ишвары*, потому что именно он связан с открытием глаз (*unmeṣa*), то есть с манифестацией Вселенной.

в случае проявления смешанных друг с другом нескольких *абхас*. Но для ограниченного субъекта познаваемое сияет не так, как для Повелителя. А именно: все эти объекты видятся через призму концептуального мышления, неразрывно связанного с конвенциональными лингвистическими конструкциями. Как пишет Утпаладева, в случае ограниченного субъекта манифестированные отдельно вещи, то есть отдельные *абхасы*, становятся определенными посредством тех или иных наименований и т.д. В своих автокомментариях он указывает, что такие акты определения осуществляются силой ментального конструирования, *викальпана-шакти* (*vikalpanaśakti*). Из двух видов познаваемого — общностей и частных, — здесь Утпаладева упоминает лишь общности, или взятые отдельно *абхасы*, по той причине, что слова, неразрывно связанные с концептуальным мышлением, в качестве своего содержания имеют, как мы видели в афоризме 2.3.2, именно универсалии, а не частные сущности.

Абхинавагупта пишет, что все эти познаваемые сущности определенно схватываются в соответствии с латентными впечатлениями (*самскара*) каждой индивидуальности как ассоциированные с различными обозначающими словами, такими как «Это — друг», «Это — враг», символизирующими различные виды страдания и наслаждения в соответствии с предыдущим опытом каждого ограниченного субъекта, который по своей природе есть ограниченное индивидуальное самосознание, отличное от других подобных самосознаний.

В целом можно сказать, что для Повелителя познаваемые сущности являются объектами чистого сознания, не смешанными с теми или иными аспектами

определенности. Но для ограниченного субъекта они сияют как связанные с различными определенными познаниями (*vikalpa*), каждое из которых естественно отличается от всех других и исключает их, потому что они используются в практических целях, таких как принятие или отвержение. То есть, фактически, здесь Абхинавагупта говорит о том, что способы функционирования действия и познания неразрывно связаны друг с другом. И в том случае, если воля к действию направлена на утверждение желаемого и устранение нежелаемого, то познание, связанное с нею, естественным образом носит определенный характер, позволяющий четко отделить одно от другого.

Теперь Абхинавагупта задается вопросом: если объект, даже когда он является объектом чистого сознания, является точно таким же, как и тогда, когда он определенно познан, то в чем тогда заключается различие в объекте в двух его состояниях, а именно: 1) когда он есть объект сознания *Ишвары* и 2) когда он определенно схвачен ограниченным субъектом? Ответ дается в следующем афоризме:

4.1.9-10

*tasyāsādhāraṇī sṛṣṭirīśasṛṣṭyupajīvinī
saiśāpy ajñātayā satyaiveśaśaktyā tadātmanah/
svaviśrāntyuparodhāya calayā prāṇarūpayā
vikalpakriyayā tattadvarṇavaicitryacitrāyā//*

Творение ограниченного субъекта не является общим [для других субъектов] и находится в зависимости от творения Повелителя.

Это происходит в ограниченном субъекте, сущностно тождественном с Повелителем, в силу незнания природы силы Повелителя.

Все это имеет место благодаря [этой силе Повелителя], стремящейся к предотвращению отдыха субъекта в самом себе, движущейся в форме жизненной силы, многосторонней в многообразии фонем, [проявляющейся в аспекте] силы ментального конструирования.

В автокомментарии Утпаладева еще раз подчеркивает тот факт, что природа ограниченного субъекта тождественна с природой Повелителя. Более того, сила творения ограниченного субъекта также тождественная с силой творения Повелителя. Но специфика условий ограниченной личности заключается в том, что она не знает истинной природы этой силы, благодаря чему ее творение не является общим (*asādhāraṇī sṛṣṭi*) для всех других ограниченных индивидуумов и не выходит за пределы внутренней субъективной сферой данной личности. Эти объекты, творимые ограниченным субъектом, имеют форму различных универсалий, и их конструирование опирается на прямое восприятие общих для всех внешних объектов, созданных Повелителем. И эта сила Повелителя, стремящаяся не допустить отдыха субъекта в своей изначальной субъективности, называется *майя*, и она содержит бесконечное число различных фонем [и их комбинаций]. Она проявляется как непрерывное движение в форме жизненной силы (*прана*) и осуществляет функцию

ментального конструирования, творя внутренние объекты познания.

Таким образом, отличие творения ограниченных существ от творения Повелителя заключается в том, что объекты, сотворенные ограниченными существами, являются «не-общими», и их может воспринять лишь тот ограниченный индивидум, который их сотворил, причем это не-общее творение находится в зависимости от творения Повелителя, общего для всех субъектов.

Абхинавагупта в комментариях также подчеркивает, что творение ограниченных субъектов, являясь не-общим, основано на творении Повелителя. Так, например, переживание «это приятно» сияет только своему создателю и никому другому. Но если ограниченный субъект обладает способностью к творению, разве тогда он не является самим Повелителем? Да, действительно, по своей природе он тождественен Повелителю. Но если это так, то почему его творение не является общим для других времен и субъектов? Это было бы так, если бы он знал истинную сущность своей силы. Но так как он ее не знает, то его творение отлично от творения Повелителя. Определяющая активность, то есть сила схватывать определенно, возникает в ограниченном субъекте лишь тогда и в тех аспектах, когда он зависит от других. Но кто несет ответственность за возникновение этой силы схватывать определенно? На этот вопрос можно дать следующий ответ:

Повелитель, содержа в себе единство всех идей, характеризуется массой слов (*śabdarāśi*). Он обладает

силой, главная функция которой состоит в том, чтобы скрывать состояние Высшего Повелителя, для которого характерен совершенный покой в Его сущностной природе. Эта сила есть не что иное, как восемь *варг* (*varga*) (групп букв), которые по сущности представляют различные *шакти*, названных *Брахми* (*Brāhmī*) и т.д.¹⁵⁰ Эти силы ответственны за возникновение определяющей активности ограниченного субъекта, которая изменчива, так как ограниченный субъект не покоится на одном определенном познании. Таким образом, благодаря определяющей активности, которая пронизана такими разнообразными комбинациями букв, как «Это друг», «Это враг» и т.п., возникает не-общее творение ограниченного субъекта, который сущностно тождественен с Высшим Повелителем.

Даже такое творение силы воображения, как «Слон с пятью ртами и четырьмя клыками», также является творением определяющей силы познания, потому что это есть не что иное, как специфическая унификация группы *абхас*. То есть это творение зависит от *абхас*, манифестированных Повелителем. Это означает, что все, что создано ограниченными субъектами в сфере определенного познания, зависит от творения Повелителя.

150 Имеется восемь групп фонем (*varga*): 1) *a-varga* (все гласные), управляемая *Mahālakṣmī*; 2) *ka-varga* (*ka*, *kha* и т.д.), управляемая *Brāhmī*; 3) *ca-varga* (*ca*, *cha* и т.д.), управляемая *Māheśvarī*; 4) *ṭa-varga* (*ṭa*, *ṭha* и т.д.), управляемая *Kaumārī*; 5) *ta-varga* (*ta*, *tha* и т.д.), управляемая *Vaiṣṇavī*; 6) *pa-varga* (*pa*, *pha* и т.д.), управляемая *Vārāhī*; 7) *ya-varga* (*ya*, *ra* и т.д.), управляемая *Indrāṇī*; 8) *śa-varga* (*śa*, *ṣa* и т.д.), управляемая *Cāmuṇḍā*.

Таким образом, мы видим, что, согласно Утпаладеве и Абхинавагупте, в основе определяющей активности ограниченного субъекта, проявляющейся как не-общее творение, лежит неведение относительно природы творческой божественной силы, выражаемой как восемь групп букв. Следует заметить, что данное представление созвучно 4-му афоризму первой части *Шива-сутр*: «Основой [ограниченного] знания является непонятая Мать (т.е. сила Речи)» (*jñānādhiṣṭhānam mātṛkā*). В своих комментариях Кшемараджа пишет, что ограниченное знание проявляется в таких формах, как «Я несовершенен», «Я тонкий», «Я толстый», «Я тот, кто видит синее» и т.п., т.е. в форме различных ограниченных когниций. Но в чем же заключается непонимание истинной природы Матери? Кшемараджа указывает на природу такого непонимания, говоря, что «так как [*Матрика*] является, несомненно, основой этого [т.е. ограниченных когниций], и потому что, [по той же самой причине], имеет место, несомненно, отсутствие осознания внутреннего единства (*abheda*), ограниченные когниции не обнаруживают какой-либо покой даже на мгновение (*kṣaṇa*) и направлены лишь ко внешним вещам». То есть непонимание Матери связано с отсутствием осознания внутреннего единства. Когда же это осознание имеется, Мать становится понятой и ведет к освобождению. В этом аспекте Мать становится тождественной Высшей Речи (*Паравак*).

Как выше уже отмечалось, *Матрика* включает в себя восемь групп букв, первая из которых включает в себя гласные, а остальные семь — согласные. В Кашмирском шиваизме гласные сопоставляются с Шивой,

а согласные — с Шакти. Полагается, что согласные происходят от гласных, являясь их коагуляцией. Гласные способны к самостоятельному непрерывному звучанию, то есть они не ограничены временем. Согласные же, взятые сами по себе, мгновенны. В Высшей Речи мы имеем единство всех букв, гласные и согласные находятся в полной гармонии. В Шиве доминирует аспект единства, и поэтому гласные наполняют Высшую Речь единством рефлексивного осознания, когда любая когниция, связанная с той или иной буквой или комбинацией, охватывается единством самоосознания, опирающемся на основу всех фонем — букву «а». Совокупность согласных есть не что иное, как субъективная сила, *вачака* (*vāśaka*), манифестирующая систему *таттв* как основных познаваемых объектов (*вачья*). Познаваемый объект неразрывно связан с соответствующим состоянием сознания познающего субъекта. В том случае, когда Шива и Шакти едины, когниции (*вачака*), связанные с тем или иным познаваемым (*вачья*), неразрывно включены в единое рефлексивное осознание всей Речи во всей ее полноте, которая в таком своем аспекте знает истинное состояние Высшего Повелителя.

Как мы помним, в силу *анава-малы* происходит разрыв между внутренним и внешним, субъективным и объективным, Шивой и Шакти. Это также проявляется в разрыве в единстве осознания, связанного с гласными и согласными. А именно: у тех ограниченных существ, которые относятся к классу *сакал*, начинает доминировать рефлексивное осознание, связанное с согласными фонемами. С каждой согласной

фонемой или их группой соотнесены соответствующие познающий (*вачака*) и познаваемое (*вачья*)¹⁵¹, причем познаваемое входит в систему *таттв*, начиная с Шакти и кончая землей. Когда единство рефлексивного осознания нарушено, познающий субъект как бы схлопывается к тому *вачаку*, который связан с соответствующим *вачья*. В результате возникают такие акты рефлексивного осознания, как, например, «Я тот, кто видит эту чашку», «Я тот, кто испытывает болезненное ощущение в теле» и т.п. Жизнь любой согласной предполагает связь с гласной «а», что и проявляется в их написании и произнесении как «*ka*», «*kha*», «*ga*», «*gha*» и т.д. Гласная «а» выражает субъект, Шиву. Но здесь гласная как бы ограничена, «заколдована» согласной, то есть субъект захвачен и ограничен познаваемым объектом. С каждой из согласных, когда они выхвачены из единства Высшей Речи, связана соответствующая ограничивающая сила отрицания, которая и ограничивает поле рефлексивного осознания. И поэтому непонятая Мать проявляется как сила концептуализации, отделяющая одно познаваемое от всех других и формирующая соответствующие ментальные конструкторы (*викальпа*).

151 Следует отметить, что отношение «*вачака*» — «*вачья*» первоначально имеется между гласными и согласными соответственно, то есть гласные — это выражающий субъект, а согласные — выражаемый объект. Но так как каждая согласная оживляется гласной, то оживленные согласные начинают играть роль «*вачаки*» по отношению к «*вачья*», роль которых играют *таттвы*.

4.1.11

*sādhāraṇo 'nyathā caiśaḥ sargaḥ spaṣṭāvabhāsanāt
vikalpahānenaikāgryāt krameṇeśvaratāpadam*

Ясно манифестируясь, творение Ишвары может быть общим или не общим. Посредством подавления ментального конструирования благодаря односточечной концентрации постепенно достигается сфера состояния Повелителя.

Как отмечает в автокомментарии Утпаладева, творение Повелителя может быть как общим (*sādhāraṇa*), так и не-общим для всех субъектов, так как они манифестируются внутри него. Действительно, манифестация познаваемого происходит синхронно с манифестацией соответствующих познающих. Повелитель, манифестируя общее познаваемое, синхронно с ним манифестирует тех познающих, которые познают это общее для них познаваемое. Когда же он манифестирует не-общее познаваемое, то одновременно с этим он манифестирует соответствующего ограниченного познающего, как это происходит во сне, при ошибочном познании двух лун и т.п.

Как общее, так и не-общее творение Повелителя, будучи пронизанным рефлексивным осознанием «Я есть эта Вселенная», характеризуется 1) отсутствием ментальных конструкций и 2) ясностью манифестации (*spaṣṭāvabhāsā*). Осуществляя подавление ментального конструирования, йогин, реализуя рассмотренное

выше состояние Повелителя, постепенно достигает растворения состояния ограниченной индивидуальности.

Абхинавагупта несколько более подробно разъясняет данную медитативную практику. Ее суть заключается в созерцании неопределенно схваченной ясной манифестации. То есть мы имеем нечто ясно манифестированное, данное нам в прямом восприятии. В силу условий ограниченного существа на этот процесс прямого неопределенного познания накладывается определяющая активность сознания. Так вот, посредством одноточечной концентрации на ясно манифестированном познаваемом определяющая активность сознания постепенно ослабляется, и культивируется состояние рефлексивного осознания сферы Повелителя (*aiśvarya-parāmarśapada*), выражаемое как «Я есть Это». В качестве известного примера такого рода практики указывается практика *бхайрави-мудра* (*bhairavī-mudrā*)¹⁵², в которой глаза следует держать открытыми и немигающими, и их взор должен быть направлен вовне, в то время как истинный объект медитации — Самость — должен быть внутри. Чтобы понять смысл данной практики, следует вспомнить, что одним из аспектов *анава-малы* является разделение ограниченных существ на два класса: 1) тех, кто обладает знанием чистого сознания, но не обладает свободой, то есть действием, и 2) тех, кто обладает ограниченной свободой, но не имеет знания чистого сознания. В ходе рассматриваемой практики мы имеем рефлексивное осознание, в котором одновременно осознается как

152 См. G.V. Tagare, *The Pratyabhijñā Philosophy*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.

внутренняя сфера чистого сознания, так и внешняя сфера свободы. И в результате осуществления такого созерцания устраняется разрыв между субъективным измерением чистого сознания и внешним измерением объектно-ориентированного сознания, в результате чего достигается состояние Повелителя.

Далее Абхинавагупта отмечает, что если творение определяющей активности ограниченного субъекта (*pāśavaḥ sargaḥ*) характеризовалось бы тем, что его осуществляла бы личность, реализовавшая свою тождественность с узнанной ею силой Повелителя, и это творение было бы наполнено сиянием и ясностью, то оно также стало бы общим, то есть соответствовало бы условиям творения Повелителя¹⁵³. Здесь мы имели бы ситуацию, схожую с той, когда йогин, реализовавший в себе состояние Повелителя, с умом, полностью поглощенным в *мантре*, успешно применяет эту *мантру* для оздоровления тела и т.п.

4.1.12

*sarvo mamāyaṁ vibhava ityevaṁ parijānataḥ
viśvātmano vikalpānām prasare 'pi maheśatā*

Тот, кто есть самость всего, и полностью знает так: «Все это развертывание¹⁵⁴ — мое»,

153 Здесь Абхинавагупта, по сути, дает другой вариант интерпретации данного афоризма, в котором фраза «*aiśaḥ sargaḥ*» заменяется на «*pāśavaḥ sargaḥ*».

154 Слово «*vibhava*» имеет множество значений. Я, исходя из автокомментариев Утпаладевы, выбрал такое значение, как «расширение, развертывание, развитие».

*даже в потоке ментальных конструкций
[реализует] состояние Повелителя.*

В предыдущем афоризме рассматривался путь реализации, связанный с узнаванием состояния Повелителя в условиях, когда процесс ментального конструирования существенно ослаблен. Теперь же Утпаладева говорит о другом пути, на котором состояние Повелителя узнается даже в процессе концептуального мышления. Но этот вариант духовного пути предполагает, что йогин уже с самого начала в той или иной степени знает вкус состояния Повелителя, в котором все проявления, внешние и внутренние, включены в единство рефлексивного осознания, выражаемое как «Все это развертывание — мое». В этом случае все его акты определенного мышления осознаются им как проявление его силы свободы (*сватантрии*), и, развивая и укрепляя данное состояние, такой йогин достигает освобождения уже в этой жизни. Абхинавагупта следующими словами передает парадоксальную специфику данного состояния: «Это, безусловно, состояние свободы от сомнений, в котором даже сомнение не вызывает сомнения»¹⁵⁵.

Но в чем же различие в восприятии общего познаваемого у освобожденных существ и ограниченных индивидуумов? Ответ дается в следующем афоризме:

155 Ментальное конструирование неразрывно связано с процессом выбора из нескольких альтернатив, что проявляется как сомнение, нерешительность, неопределенность, неясность.

4.1.13

*meyam sādharmaṇaṁ muktaḥ svātmābhedenā manyate
maheśvaro yathā baddhaḥ punaratyantabhedavat*

*Освобожденный воспринимает соизмеримую
общую реальность как неотличную от самого
себя, подобно Махешваре, однако ограничен-
ное существо — как абсолютно отделенную
и отличную от себя.*

Утпаладева в автокомментариях пишет, что общая познаваемая реальность одна и та же как для ограниченных существ, так и для освобожденных душ. Но ограниченные существа видят ее как полностью дифференцированную, то есть как множество объектов, отличных как друг от друга, так и от познающего субъекта. Освобожденные же души видят ее как свое собственное тело.

Абхинавагупта добавляет, что освобожденные существа ощущают себя тождественными с тем самоосознанием, которое побуждает к деятельности все субъекты, начиная с *Садашивы* и кончая червем. Рефлексия взаимоотношения такой личности с познаваемым может быть выражена следующим образом: «Все, что может быть объектом познания любого существа во Вселенной, также является и моим познаваемым, и, аналогично, мой объект познания является познаваемым для всех существ Вселенной». И также существо полагает, что все объекты являются частью его самого, и эти познаваемые не отдельны как друг от друга, так

и от познающего. И, окончательно, все вещи поглощаются в полном единстве.

Абхинавагупта пишет, что до сих пор рассматривался вопрос о том, как объекты проявляются в состояниях *Садашивы* и *Ишвары* и как они же проявляются по отношению к освобожденным и ограниченным душам. Теперь же осталось обсудить, как познаваемое проявляется по отношению к *Парамашиве*. Этому вопросу посвящен следующий афоризм:

4.1.14

*sarvathā tvantarālīnānantatattvaughanirbharah
śivaścidānandaghanaḥ paramākṣaravigrahaḥ*

*Совершенно наполненный бесконечной серией
таттв, растворенных внутри него, он есть
Шива, полнота сознания и блаженства, чье
тело — высший слог.*

В автокомментариях Утпаладева пишет, что когда познаваемое полностью растворено внутри йогина и имеется полнота Я-сознания, то достигнуто состояние Шивы. Абхинавагупта говорит, что в случае Высшего Повелителя — т.е. Шивы, — бессмысленно говорить о каких-либо познаваемых объектах, поскольку вся совокупность *таттв* растворена внутри него и поκειται в состоянии чистого сознания (*чит*). Это состояние имеет природу базового сознания (*самвит*), которое характеризуется покоем в собственной Самости, и блаженство (*ананда*) которого есть спонтанное,

естественное проявление его свободы. Это трансцендентальное состояние Повелителя, являющегося всей Вселенной, чье все-превосходящее величие безгранично и неизменно чисто. Он описывается как выходящий за пределы всего сущего и одновременно проникающий его.

Утпаладева пишет, что телом Шивы является высший слог, *парамакшара* (*paramākṣara*). Для понимания этого утверждения уместно привести цитату из комментария Кшемараджи к 7-му афоризму *Шива-сутр*: «В соответствии с процессом, описанном в *Паратришике*, первый аспект *ануттара-шакти* есть высшее Я-сознание, которое принимает форму акулы, то есть то, тело (кула) которого есть фонема „а“»¹⁵⁶. Здесь фонема «а» выражает *чит-шакти* Шивы, которая, как высший аспект *вимарши* Шивы, может рассматриваться в качестве Его тела.

4.1.15

*evamātmānametasya samyagjñānakriye tathā
paśyan yathepsitānarthān jānāti ca karoti ca*

Так правильно видящий свою Самость и принадлежащие ей силы знания и действия, он знает и творит желаемые вещи.

156 Цит. по Śiva Sūtras, *The Yoga of Supreme Identity, Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja. Translated into English with Introduction, Notes, Running exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.

Йогин, достигший полной реализации, пребывает в состоянии *чайтанья*, которое характеризуется абсолютной свободой относительно актов познания и действия. Поэтому такой йогин способен познавать и творить все, что пожелает.

4.1.16

*iti prakāṭito mayā sughaṭa eṣa mārgo navo
mahāgurubhirucyate sma śivadr̥ṣṭiśāstre yathā/
tadatra nidadhatpadam bhuvanakartṛtāmātmano
vibhāvya śivatāmayīmaniśamāviśansiddhyati//*

Таким образом, этот новый, легкий путь был объяснен мною точно так же, как это было [осуществлено] в Шивадришти-шастре великим учителем [Соманандой]. Таким образом, тот, кто вступил на него, осознает в себе состояние субъекта творения Вселенной, чья сущность — природа Шивы, и, непрестанно проникая в это, достигает полноты реализации.

В своих автокомментариях Утпаладева пишет, что даже в условиях пребывания в нашем обычном мире человеческих ограниченных существ, посредством акта узнавания своей истинной Самости достигнимо состояние Шивы. И этот новый, прямой путь был указан в Шива-дришти-шастре великим Соманандой, имевшим прямое переживание природы Парамешвары. Утпаладева говорит, что в своем трактате

он осуществил концептуальное обоснование и разъяснение этого пути, что поможет ему войти в сердца людей. И тот, кто будет с усердием следовать этому, будет поголощен в природе Шивы и в этой самой жизни станет освобожденной душой.

Абхинавагупта поясняет, что этот путь является новым по той причине, что он ранее не был широко известен и был сокрыт во всех священных писаниях. И данный путь является легким, так как он свободен от множества трудностей, связанных с большими усилиями в практиках внутренней и внешней дисциплины, *пранаяме* и т.п. Ведь когда присутствие истинной природы Шивы во всем постигается через личный непосредственный опыт, то отпадает необходимость в каких-либо искусственных методах ее познания. И после осознания своей тождественности с Шивой, если человек постоянно пребывает в этом отождествлении в единстве с его телом, умом и путой (*шуньей*), он достигает всех духовных сил вплоть до наивысшей.

Но тут возникает один вопрос. Если сущность Самости неизменна, всегда одна и та же, то не может быть никакой разницы в ее эффективности как причины в зависимости от того, имеет ли место ее узнавание (*pratyabhijñā*) или же нет. Так, например, при присутствии всех необходимых сопутствующих причин семя всегда прорастает, независимо от того, осознает ли кто-то его наличие или же нет. Почему же тогда так много внимания на этом пути уделяется самоосознаванию? Абхинавагупта дает следующий ответ:

Имеется два вида причинной эффективности (*arthakriyā*) — 1) внешняя, как в случае прорастания семени, и 2) внутренняя, как в случае причинения наслаждения, которое по своей природе есть не что иное, как самоосознавание, покой субъекта в себе самом. Первый вид причинности не зависит от узнавания, *pratyaabhijñā* (*pratyabhijñā*), в то время как второй — зависит. В нашем случае речь идет о втором виде причинности, функционирование которой заключается в проявлении состояния сознания «Я есть Махешвара», которое по самой своей природе предполагает узнавание йогиним того, что его самость тождественна с Повелителем. Данное состояние характеризуется обладанием как высших, так и низших *siddh* (*siddhi*), а также славой и великолепием достижения полного освобождения в этой же жизни. Таким образом, достижение полной духовной реализации с необходимостью предполагает узнавание (*pratyabhijñā*) Повелителя как своей собственной истинной Самости.

Но может возникнуть вопрос: на основании чего полагается, что причинная эффективность, сущность которой состоит в покое на Самости, не может реализоваться без узнавания? Ответ на этот вопрос дается в следующем афоризме:

4.1.17

*taistairapyupayācitairupanatastanvyāḥ sthito' pyantike
kānto lokasamāna evamaparijñāto na rantum yathā/
lokasyaiṣa tathānavekṣitagunaḥ svātmāpi viśveśvaro
naivālam nijavaibhavāya tadiyaṁ tatpratyaabhijñoditā//*

Подобно тому как в случае возлюбленного, который после долгих упорных [усилий] наконец предстал перед стройной девушкой, и, хотя он и стоит перед ней, тем не менее не может доставить ей какого-либо наслаждения, пока его не узнают и не отличат от других мужчин, точно так же для людей Самость, которая является Повелителем Вселенной, не может проявить свое великолепие, пока ее природа не осознается. По этой причине была раскрыта доктрина узнавания Ишвары (pratyabhijñā).

Абхинавагупта поясняет:

Предположим, что в юной девушке вдруг пробудилась любовная страсть по отношению к некому герою на основании ходящих слухах о его достоинствах и добродетелях. И вот она, пребывая в томительном ожидании, пишет ему письма, шлет посланников и т.п. От столь интенсивных переживаний ее тело стало еще стройнее. И вот герой внял ее просьбам и неожиданно предстал перед ней. Но она оказалась не способной понять его особые качества, и, следовательно, для нее он просто обычный человек. При таких условиях его восприятие не доставляет радость сердцу девушки.

Подобным образом, хотя Повелитель Вселенной всегда сияет внутри как истинная Самость, Его сияние не наполняет сердце блаженством, потому что эта Самость не осознается трансцен-

дентальной и обладающей высшей божественностью, характеризующейся абсолютной свободой по отношению к познанию и действию. По этой причине сияние Самости воспринимается людьми таким же, как сияние различных обычных вещей, подобных горшку и т.д.

Но когда девушка познает все достоинства героя в силу слов посланников, либо от узнавания его особых качеств, ее сердце расцветет подобно цветку из бутона и наполнится блаженством. И вследствие повторных наслаждений единением она получит переживание покоя и счастья в сердце также и в других разнообразных формах. Точно так же, когда в Самости узнается трансцендентная Божественность, либо в результате наставлений учителей, либо же в силу узнавания сил знания и действия, то немедленно в этой самой жизни происходит окончательное освобождение, характеризующееся полнотой и совершенством. Но если личность постоянно повторяет усилия по погружению себя в Высшую Самость, она приобретает мистические силы. Так осуществляется узнавание Высшей Самости, что дает как высшие, так и низшие духовные силы.

4.1.18

*janasyāyatnasiddhyarthamudayākarasūnunā
īśvarapratyabhijñeyamutpalenopapādītā*

*С той целью, чтобы обычные люди также
могли достичь совершенства реализации без
[особых] усилий, Утпала, сын Удаякары, за-
вершил [трактат] об узнавании Повелителя.*

36 ТАТТВ В ТРИКЕ

1. **Шива** (*Śiva*)

Первичное недвижимое движение Парамашивы к манифестации; доминирование силы сознания (*чит-шакти*).

2. **Шакти** (*Śakti*)

Состояние, характеризующее доминированием силы блаженства (*ананда-шакти*). Первичное осуществление функции отрицания, поглощающей объективность и формирующей чисто субъективное состояние “*анашрита-шивы*”.

3. **Садашива** (*Sadāśiva*)

Состояние, в котором доминирует субъективный, внутренний аспект. *Садашива* связывается с функцией закрытия глаз (*нимеша*), когда внешнее поглощается во внутреннем. Манифестация в этом состоянии выглядит неясно, как чистая потенциальность объективности. Это состояние описывается формулой «Я есть Это». Имеются различные точки зрения относительно того, какая из сил доминирует в Садашиве. Утпаладева полагает в качестве таковой силу знания (*джняна-шакти*).

4. **Ишвара** (*Īśvara*)

Ишвара — это открытие глаз вовне (*унмеша*), т.е. проявление вселенной. Здесь осуществляется проекция внутреннего во внешнее. Манифестация видится ясно, четко и цельно. Данное состояние описывается формулой «Это есть Я». Доминирует сила действия (*крийя-шакти*). Но также имеются и другие точки зрения, одна из которых связана с тем, что здесь, в силу ясного видения вселенной, доминирует сила знания (*джняна-шакти*).

5. **Шуддхавидья** (*Śuddhavidyā*),
или **Садвидья** (*Sadvidyā*)

Утпаладева данную *таттву* рассматривает как состояние, общее для *Садашивы* и *Ишвары*, при котором «Я» и «Это» обладают общим субстратом. Но более распространенной точкой зрения является представление данной *таттвы* как состояния, описываемого формулой: «Я есть Я, и Это есть Это». Хотя «Я» и «Это» уже существенно различаются, тем не менее, условие общности их субстрата сохраняется. Переживание этого состояния можно назвать «различием в единстве».

Теперь начинается сфера нечистой манифестации, которая формируется первыми шестью таттвами, а именно 6-ю завесами (*канчуками*):

6. **Майя** (*Māyā*)

Майя делает переживание (восприятие) измеримым (*mā*), или ограниченным, а также отделяет “Это” от “Я” и “Я” от “Это”.

7. **Калаа** (*Kalā*)

Состояние ограниченной деятельности.

8. **Видья** (*Vidyā*)
Состояние ограниченного знания.
9. **Рага** (*Rāga*)
Состояние, в котором воля, в силу неполноты существа, ограничивается формой желания по отношению ко всему объективно сущему.
10. **Каала** (*Kāla*)
Состояние, характеризующееся сокрытием истинного постоянства (*nityatva*) Абсолютного и привнесением представления о разделении вечности на части в форме временной последовательности.
11. **Нияти** (*Niyati*)
В данном состоянии ослабляется свобода и всепроникновение (*svatantratā* и *vyāpakatva*) Абсолютного и привносится ограничение в виде обусловленности и пространственного существования.
12. **Пуруша** (*Puruṣa*)
Это состояние ограниченного субъекта, окутанного шестью завесами.
13. **Пракрити** (*Prakṛti*)
Первоматерия. Это потенциальность ограниченной двойственной объективности, характеризующаяся равновесием трех гун — саттвы, раджаса и тамаса.
14. **Буддхи** (*Buddhi*)
Интеллект. Ответственен за принятие решений, осуществление определенного познания.
15. **Ахамкара** (*Ahaṁkāra*)
Эго. Ответственно за присвоение познаваемого и отождествления своей самости с телом, умом, праной и т.п.

16. **Манас** (*Manas*)

Ум. Он во взаимодействии с органами чувств формирует ограниченные восприятия, а также образы и концепции.

Далее идут пять способностей чувственного восприятия джнянеन्द्रийя или буддхиндрийя (*jñānendriya* или *buddhīndriya*):

17. **Шротра** (*Śrotra*) или **Шравана** (*Śravaṇa*)

Сила слушания.

18. **Твак** (*Tvak*)

Сила осязания, или тактильного ощущения.

19. **Чакшус** (*Cakṣus*)

Сила зрения.

20. **Джихва** (*Jihvā*) или **Расана** (*Rasānā*)

Сила вкуса.

21. **Гхрана** (*Ghrāṇa*)

Сила обоняния.

Далее идут пять способностей действовать кармендрийя (*karmendriya*):

22. **Вак** (*Vāk*)

Сила речи.

23. **Пани** (*Pāṇi*)

Сила хватания, например, действующая через руки.

24. **Пада** (*Pāda*)

Сила передвижения.

25. **Пайю** (*Pāyu*)

Сила выделения.

26. **Упастха** (*Upastha*)

Сила сексуальной деятельности и покоя.

Далее идут тонкие родовые сущности чувственно воспринимаемого, называемые 5 танматр (*tanmātra*):

27. **Шабда** (*Śabda*)
Звук как таковой.
28. **Спарша** (*Sparsā*)
Осязаемое как таковое.
29. **Рупа** (*Rūpa*)
Цвет как таковой.
30. **Раса** (*Rasa*)
Вкус как таковой.
31. **Гандха** (*Gandha*)
Запах как таковой.

Далее идут пять великих элементов — махабхут (*mahābhūta*):

32. **Акаша** (*Ākāśa*)
Эфир, пространство как субстрат звука.
33. **Вайю** (*Vāyu*)
Воздух, или ветер.
34. **Агни** (*Agni*), или **теджас** (*Tejas*)
Огонь.
35. **Апас** (*Āpas*)
Вода.
36. **Притхиви** (*Pr̥thivī*)
Земля.

СЛОВАРЬ САНСКРИТСКИХ ТЕРМИНОВ

Абхаса (*ābhāsa*) — Проявление, явление сущего в свете сознания.

Атман (*ātman*) — Самость, истинная природа всего сущего.

Ануграха (*anugraha*) — Божественная милость.

Абхасана (*ābhāsana*) — Манифестация.

Акаша (*ākāśa*) — Эфир, пространство.

Абхеда (*abheda*) — Единство, недвойственность.

Анусамдхана (*anusamdhāna*) — Исследование, унификация, приведение в порядок, синтетическое мышление. На пути йоги — интенсивное осознание природы реальности.

Артхакрийя (*arthakriyā*) — Причинная эффективность.

Адхикарана (*adhikaraṇa*) — Опора, субстрат, место.

Анумана (*anumāna*) — Умозаключение.

Анумейя (*anumeya*) — Объект умозаключения.

Апекша (*apekṣā*) — Взаимная нужда, зависимость.

Ашудхавидья (*aśudhavidyā*) — Нечистое видение.

Ахам (*aḥam*) — Великая мантра, высший субъект в контексте триады *Шива-Шакти-Нара*.

Ахамкара (*ahaṁkāra*) — Эго.

Апана (*apāna*) — Жизненное дыхание, идущее вниз; вдыхаемый воздух.

Анава-мала (*āṇava-mala*) — Загрязнение обособленностью, скрывающее безграничную природу существ и низводящее их до состояния *ану*, т.е. обособленных, фактически атомарных индивидуумов, лишенных полноты и совершенства.

Анuttара (*anuttara*) — Высшая реальность, санскритская буква «а».

Ананда (*ānanda*) — Блаженство.

Ананда-шакти (*ānanda-śakti*) — Сила блаженства.

Апаратва (*aparatva*) — Несовершенство, зависимость от других.

Аджняна (*ajñāna*) — Неведение.

Атмата (*ātmātā*) — Природа Самости.

Атмадравья (*ātmadravya*) — Субстанция Самости.

Ануграха — Божественная милость.

Акула (*akula*) — Трансцендентное состояние Шивы; буква «а» как тело.

Аханта (*ahantā*) — Я-сознание, субъективная компонента реальности.

Анупайя (*anupāya*) — Не-метод; духовный путь за пределами любых искусных средств.

Анавопайя (*āṇavorāya*) — Духовный путь для существ, отождествивших себя с ограниченным умом (*читта*).

Анандопайя (*ānandopāya*) — Путь блаженства, синоним *анупайи*.

Авикальпа (*avikalpa*) — Состояние без мыслей.

Амарша (*āmarśa*) — Рефлексивное осознание.

Апара (*apara*) — Низшее; уровень реальности, характеризующийся различием, двойственностью.

Ахамвимарша (*ahamvimarśa*) — Я-осознавание.

Ашуддха-викальпа (*aśuddhāvikalpa*) — Нечистое мышление.

Агама (*āgama*) — Священное писание.

Ахампарамарша (*ahamparāmarśa*) — Интегральное рефлексивное осознание «Я».

Антахкарана (*antaḥkaraṇa*) — Внутренний инструмент ограниченного существа (комплекс из *манаса*, *ахамкары* и *буддхи*).

Удана (*udāna*) — Жизненный воздух, который движется вверх. Его движение по центральному каналу сопровождается инициацией состояния *туры*.

Бауддха-аджняна (*bauddhājñāna*) — Неведение, укорененное в интеллекте. Принятие не-самости за самость (т.е. принятие в качестве самости тела и т.п.).

Бандха (*bandha*) — Оковы, ограничения.

Бимба (*bimba*) — Первообраз.

Буддхи (*buddhi*) — Интеллект.

Бхувана (*bhuvana*) — Миры, в которых обитают существа, характеризующиеся специфическим для этих миров состоянием сознания.

Бхеда (*bheda*) — Различие, двойственность.

Бинду (*bindu*) — Неделимый свет сознания, собранный как бы в точку; высший познающий; точка над «ха» в мантре АХАМ, указывающая на то, что Шива неизменен в ходе манифестации и вся вселенная есть просто отражение в его сознании; компактная масса *шакти*, собранная в неделимую точку

и пребывающая как потенциальность манифестации.

Бхавана (*bhāvanā*) — Практика созерцания себя и всех вещей как Шивы.

Брахман (*brahman*) — В контексте философии *Трики* — чистое базовое сознание, полное свободы познавать и действовать, т.е., по сути, синоним *Парамашивы*.

Биджа (*bīja*) — Семенная энергия, активность света высшей Шакти, являющаяся коренной причиной вселенной; гласные.

Буддхиндрийя (*buddhīndriya*) — Орган восприятия.

Буддха (*buddha*) — Состояние пробужденности.

Бодха (*bodha*) — Знание, свет сознания.

Варна (*varṇa*) — Буква, звук буквы, тонкая энергия речи.

Варна-парамарша (*varṇa-parāmarśā*) — Рефлексивное осознание отдельной фонемы.

Вачака (*vācaka*) — Слово, высказывающий слово, обозначающий и именующий; субъективный аспект манифестации в контексте шести путей.

Вачья (*vācya*) — Называемое, именуемое, объективный аспект манифестации в контексте шести путей.

Вайкхари (*vaikhari*) — Грубая, объективная речь.

Варга (*varga*) — Группа букв, например, *та-варга* (*tavarga*), включающая *ta, tha, da, dha, na*.

Васту (*vastu*) — Вещь как нечто внешнее, объективно существующее.

Вайю (*vāyu*) — Воздух.

Вимарша (*vimarśa*) — Рефлексивное осознание, Шакти.

- Вимаршана** (*vimarsāna*) — Интуитивное осознание.
- Виджнянакала** (*vijñānākala*) — Существа, обладающие знанием субъективности, но лишенные силы действия.
- Видья** (*vidyā*) — Используется в двух значениях в зависимости от контекста: 1) чистое знание; 2) ограниченное знание.
- Викальпа** (*vikalpa*) — Ментальный конструкт, характеризующий двойственностью.
- Викальпа-шакти** (*vikalpa-śakti*) — Сила ментального конструирования.
- Вилайя** (*vilaya*) — Соккрытие.
- Ведья** (*vedya*) — Познаваемое.
- Висарга** (*visarga*) — Сила Шивы, проецирующая вселенную, т.е. Шакти; две точки, расположенные перпендикулярно одна над другой после буквы, указующие на звук «ха».
- Видьешвары** (*vidyeśvara*) — Это те субъекты, которые 1) обладая знанием и состоянием бытия исполнителя действия, лишены загрязнения кармы, и, 2) обладая дифференцированным познаваемым, подвержены загрязнению майей, при этом не будучи загрязнены анава-малой.
- Видья-шакти** (*vidyāśakti*) — Видья-шакти освещает, обнаруживает в состоянии ограниченных существ истинную природу как Независимость, Владычество, в то время как объемлющая мир майя осуществляет соккрытие.
- Винду** (*vindu*) — То же самое, что и бинду, но с акцентом на состояние знания высшего познающего субъекта.

- Вьяна** (*vyāna*) — Всепроникающее, всеобъемлющее жизненное дыхание.
- Вьявастха** (*vyavasthā*) — Установление той или иной вещи, то есть определение вещи как относительно ее собственной внутренней сути, так и относительно тех условий, в контексте которых данная вещь проявляется.
- Вьяпакатва** (*vyāpakatva*) — Состояние всепроникновения.
- Гуна** (*guṇa*) — Качество; три базовые качества *пракрити* (первоматерии): *самтвa*, *раджас*, *тамас*.
- Гуна-таттва** (*guṇa-tattva*) — Неравновесное состояние *пракрити*, представление о котором было введено в *Трике*.
- Грахья** (*grāhya*) — Схватываемое, воспринятый объект.
- Дикша** (*dīkṣā*) — Духовная инициация.
- Дживанмукти** (*jīvanmukti*) — Достигший просветления при жизни в физическом теле.
- Джняна** (*jñāna*) — Знание.
- Джняна-шакти** (*jñāna-śakti*) — Сила знания.
- Духкха** (*duḥkha*) — Страдание.
- Джапа** (*japa*) — Повторение *мантр*.
- Дравья** (*dravya*) — Субстанция.
- Дик** (*dik*) — Пространство.
- Джати** (*jāti*) — Род как общность.
- Деха** (*deha*) — Тело.
- Дхарма** (*dharma*) — Свойство, качество.
- Дхармин** (*dharmin*) — Владелец качеств.
- Джива** (*jīva*) — Индивидуальное живое существо.
- Дживана** (*jīvanā*) — Жизнь.
- Джаграт** (*jāgrat*) — Состояние бодрствования.

Джада (*jaḍa*) — Неодушевленное.

Иданта (*idantā*) — Этость, объективная компонента манифестации.

Идам (*idam*) — Это.

Иччха (*icchā*) — Воля.

Иччха-шакти (*icchā-śakti*) — Сила воли.

Кала-шакти (*kāla-śakti*) — Сила времени.

Кальпита (*kalpita*) — Сотворенное, ментально сконструированное.

Карана (*karaṇa*) — Средства, инструменты познания и действия.

Карана-шарира (*karaṇa-śārīra*) — Причинное тело.

Каракас (*kāraḥ*) — Факторы действия. Имеется шесть каракас, соответствующих первым семи падежам, за исключением родительного. Это — отношения между именем существительным и глаголом в предложении.

Карма-мала (*kārma-mala*) — Загрязнение действием, когда индивидуум считает себя субъектом совершаемых им действий.

Картр (*karṭṛ*) — Деятель, субъект действия.

Крийя (*kriyā*) — Действие.

Крийя-шакти (*kriyā-śakti*) — Сила действия.

Махабхуты (*mahābhūta*) — Великие элементы (земля, вода и т.п.).

Махамайя (*mahāmāyā*) — Состояние между шуддхавидья-таттвой и майя-таттвой, в котором пребывают виджнянакалы.

Майя (*māyā*) — Основополагающий принцип двойственного видения.

- Майя-шакти** (*māyā-śakti*) — Сила Шивы, вызывающая дифференциацию. Ее следует отличать от *майя-таттвы*.
- Майийя-мала** (*māyīya-mala*) — Загрязнение двойственностью.
- Мадхья** (*madhya*) — Срединное состояние, которое созерцается в *шактопайе*.
- Мадхьяма** (*madhyamā*) — Срединная речь, в которой уже проявляется различие, но еще в тонкой форме: как слово, так и его объект пребывают на ментальном уровне.
- Мукхьявабхаса** (*mukhyāvabhāsa*) — Главная манифестация.
- Моха** (*moha*) — Невежество.
- Нимитта** (*nimitta*) — Действующая причина.
- Нимеша** (*nimeṣa*) — Закрывание глаз, поглощение внешней объективности во внутренней субъективности.
- Нитьятва** (*nityatva*) — Состояние постоянства, вечности.
- Нияти-шакти** (*niyati-śakti*) — Сила необходимости.
- Нирвикальпа** (*nirvikalpa*) — Высшее состояние, свободное от любых ментальных конструкций; состояние недвойственности.
- Ниятартхакрийя** (*niyatārthakriyā*) — Причинная эффективность.
- Паринама** (*pariṇāma*) — Эволюция.
- Парапара** (*parāparā*) — Высшее-невысшее состояние, соответствующее чистым таттвам, начиная с *Садашивы*.

- Паравак** (*parāvāk*) — Высшая речь, дающая бытие всем остальным видам речи.
- Пауруша-аджняна** (*pauruṣa-ajñāna*) — Загрязнение неведением на уровне субъекта; неведение относительно истинной природы Самости и принятие Самости за не-самость.
- Пашьянти** (*paśyanti*) — Видящая речь; состояние потенциальности, в которой пребывают лишь тончайшие семена различия. Субстанция того зеркала, в котором отражается первообраз вселенной, порождая высшую-невысшую (*paraanpara*) манифестацию.
- Пурнатва** (*pūrṇatva*) — Состояние полноты.
- Пралая** (*pralaya*) — Растворение манифестации.
- Пралайякалы** (*pralayākala*) — Существа, пребывающие в *Майя-маттве* во тьме бессознательного, которая характеризуется отсутствием какого-либо познаваемого.
- Пракаша** (*prakāśa*) — Свет сознания, Шива.
- Прамана** (*pramāṇa*) — Метод, инструмент достоверного познания.
- Прама** (*pramā*) — Достоверное определенное знание.
- Прамейя** (*prameya*) — Познаваемое.
- Праврити** (*pravṛtti*) — Деятельность, функциональная активность.
- Прана** (*prāṇa*) — В общем смысле — жизненная энергия. В специфическом смысле — жизненное дыхание в фазе выдоха.
- Пратибха** (*pratibhā*) — Вспышка интуитивного знания, спонтанность высшего Я-сознания, проявление высшей Шакти.

Пратьябхиджня (*pratyabhijñā*) — Узнавание.

Ракти (*rakti*) — Удовольствие.

Раджас (*rajas*) — Одна из трех гун первоматерии (*пра-крити*), находящаяся на стыке света и тьмы; вызывает активность существ, сопровождаемую страданием.

Самана (*samāna*) — Жизненное дыхание, которое способствует ассимиляции пищи; оно также устанавливает равновесие между *праной* и *апаной*.

Саманья (*sāmānya*) — Универсалия, общность.

Самаवेशа (*samāveśa*) — Поглощение индивидуального сознания в божественном.

Самвит (*saṁvit*) — Высшее Я-сознание, самоосознающий субстрат всего сущего.

Самхара (*saṁhāra*) — Растворение вселенной в Шиве.

Самскара (*saṁskāra*) — Отпечаток умственной деятельности, хранящийся в бессознательном.

Самбандха (*saṁbandha*) — Отношение.

Самйога (*saṁyoga*) — Соединение, связь, комбинация.

Саманадхикаранья (*sāmānādhikaraṇya*) — Общность субстрата.

Самарасья (*sāmarasya*) — Состояние, когда во всем ощущается один вкус — вкус обладания природой сознания.

Самкальпа (*saṁkalpa*) — Желание, воление.

Сарвакартритва (*sarvakartṛtva*) — Состояние всемогущества.

Сарваджнятва (*sarvajñātvā*) — Состояние всезнания.

Сат (*sat*) — Бытие; восприятие вселенной как чистого бытия в состоянии без мыслей (*авикальпа*).

- Сатта** (*satta*) — Природа чистого бытия; субстрат зеркала сознания *Паравак*.
- Саттарка** (*sattarka*) — Правильное размышление; один из методов *шактопайи*.
- Саттва** (*sattva*) — Одна из трех гун первоматерии (*пра-крити*), являющаяся ограниченным отражением бытия, света и гармонии высшего сознания.
- Сукха** (*sukha*) — Переживание счастья.
- Свалакшана** (*svalakṣaṇa*) — Единичная сущность, характеризующаяся собственными признаками.
- Свабхава** (*svabhava*) — Собственная природа.
- Сватантрия** (*svātantrya*) — Абсолютная свобода *Парама-шивы*.
- Спанда** (*spanda*) — Тончайшее движение в неподвижном Шиве, которое вызывает манифестацию, поддержание и поглощение вселенной. Пульсация этих трех божественных действий в каждый момент сознания, которую можно ощутить в промежутках между мыслями, состояниями сознания и т.п.
- Спхуратта** (*sphurattā*) — Световая вибрация Я-сознания.
- Сришти** (*śṛṣṭi*) — Эманация вселенной.
- Стхити** (*sthiti*) — Поддержание вселенной.
- Таттва** (*tattva*) — Таковость, само бытие вещей; формирующий принцип манифестации. В Трике обычно выделяется 36 *tattv*, от Шивы до земли.
- Тришула-биджа** (*triśūlabīja*) — Трезубец Шивы; буква «au», состояние равновесия трех сил — воли, знания и действия; безобъектное состояние.
- Турья** (*turya*) — Четвертое состояние сознания, присутствующее и поддерживающее три обычных состояния сознания, но при этом запредельное

им. Оно является проявлением Высшей Самости по отношению к манифестации, связывая воедино все ее аспекты. В частности, это состояние проявляется как состояние свидетеля, наполненное блаженством, и оно связывает все состояния и моменты ограниченного сознания, будучи как бы нитью осознанности, пронизывающей моменты ограниченного бытия.

Турьятита (*curyātīta*) — Состояние сознания, трансцендентное *турье*. Это состояние полной реализации истинной Самости, при котором все различия всех обычных состояний теряют всякий смысл.

Тамас (*tamas*) — Одна из трех *гун* первоматерии (*пра-крити*), в которой отражается тьма бессознательного неведения. Вызывает тупость, невежество, инертность и т.п.

Унмеша (*unmeṣa*) — Открытие глаз, проецирование внутреннего во внешнее.

Чайтанья (*caitanya*) — Абсолютное сознание, характеризующееся полнотой свободы знать и действовать.

Чаматкара (*camatkāra*) — Блаженство чистого Я-сознания, восторг изумления самоузнавания себя во всем.

Четана (*cetana*) — В контексте данного трактата — это сознающее существо, обладающее абсолютной свободой знать и действовать, т.е. реализовавшее состояние *чайтанья*.

Чит (*cit*) — Универсальное сознание, относящееся к Шиве.

Чит-шакти (*cit-śakti*) — Сила сознания, соответствует *Шива-маттве*.

- Читти** (*citti*) — Сила сознания высшей Шакти.
- Читта** (*citta*) — Сознание ограниченного существа.
- Читта-самбодха** (*citta-sambodha*) — Просветленная читта, реализуемая в *шактопайе*.
- Шакти** (*śakti*) — Сила Шивы, синоним вимарши.
- Шактопайя** (*śāktopāya*) — Путь Шакти, связанный с очищением мышления и культивированием срединного состояния.
- Шактипат** (*śaktipāta*) — Нисхождение Шакти.
- Шамбхавопайя** (*śāmbhāvopāya*) — Путь *Шамбху*, связанный с пребыванием в состоянии без мыслей (*авикальпа*).
- Шива** (*śiva*) — Абсолютное универсальное Сознание, синоним пракаши.
- Шуддха-викальпа** (*śuddha-vikalpa*) — Чистое концептуальное мышление, культивируемое на пути шактопайи.
- Шунья** (*śūnya*) — Пустота.
- Шунья-праматр** (*śūnya-pramāṭṛ*) — Субъект, пребывающий в состоянии глубокого сна без сновидений или же во тьме *майи* при растворении вселенной. Это состояние характеризуется отсутствием различного познаваемого.
- Экапратьявamarша** (*ekapratyavamarśa*) — Единое рефлексивное осознание.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Васубандху, Абхидхармакоша, Учение о карме. Пер. с санскрита, введение, комментарии и историко-философское исследование В.И. Рудого. Санкт-Петербург, 2000.
2. В.Г.Лысенко, Философия природы в Индии: атомизм школы вайшешика. Издательство «Наука», Москва, 1986.
3. Прашастапада. Пер. с санскрита, предисл., введ., ист.-филос. исслед., примеч., библиогр. и указ. В.Г. Лысенко. М. : Вост. лит., 2005.
4. K.C.Pandey, Doctrine of Divine Recognition, volume 3. Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.
5. *Pratyabhijñāhṛdayam* by Kṣemarāja. Translation with notes by Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.
6. Mark S.G.Dyczkowski, The Doctrine of Vibration. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2000.
7. *Utpaladeva, īśvarapratyabhijñākārikā* with the Author's *vṛtti*, critical edition and annotated translation Raffaele Torella. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.

8. В.Г.Лысенко, Слово и бытие в учении Бхартрихари о действии (по «Криясамудеше»).
9. Ф.И.Щербатской, Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, часть II. Аста-Пресс, Санкт-Петербург, 1995.
10. John Nemec The Ubiquitous Shiva, *Somānanda Śivadṛṣṭi* and his tantric interlocutors. Oxford, 2011.
11. An Introduction to Tantric Philosophy, The *Paramārthasāra* of Abhinavagupta with the Commentary of *Yogarāja*. Translated by Lune Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. Routledge Studies in Tantric Traditions.
12. *Tantrasāra* of Abhinavagupta. Translated from sanskrit with introduction and notes by H.N. Chakravarty, Rudra Pres, 2012.
13. Kashmir Shaivism. The Secret Supreme. Revealed by Swami Lakshmanjoo. Ishwar Ashram Trust, 2003.
14. *Śiva Sūtras*, The Yoga of Supreme Identity. Text of the *Sūtras* and the Commetary *Vimarśinī* of *Kṣemarāja*. Translated into English with Introduction, Notes, Running exposition, Glossary and Index by Jaideva Singh. Motilal Banarsidass, Delhi, 1979.
15. Лилиан Сильберн, Кундалини. Энергия глубин. М., Ганга, 2018.
16. *Vijñānabhairava* or Divine Consciousness. Translated by Jaideva Singh, Delhi, 2003.
17. Свами Лакшман Джу, Самореализация в Кашмирском Шайвизме. Издательство Кравчука, 2004.
18. Абхинавагупта, Паратришикавиварана. М., Амрита-Русь/Шечен, 2006.
19. Andre Padoux, *Vāc*, The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. State University of New York, 1990.

20. G.V. Tagare, The *Pratyabhijñā* Philosophy. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2002.
21. *Spanda-Kārikās*. The Divine Creative Pulsation. The *Kārikās* and *Spanda-nurṇaya*. Translated into English by Jaideva Singh. Motilal Banarsidas, Delhi, 2001.
22. Парамартхасара, пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>
23. Тантралока, пер. Габриэля Прадипака, сайт <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/>

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть I

Предисловие переводчика.....	3
Пратьябхиджня и Спанда. Два потока учения кашмирского шиваизма.....	7
Глава 1.1. Великий синтез философии Пратьябхиджни.....	7
Глава 1.2. Три составные части учения Трики.....	10
Глава 2. Спанда шастра.....	15
Глава 3. Пратьябхиджня шастра.....	15
Глава 3.1 Авторы доктрины Пратьябхиджня и Пратьябхиджня карик.....	19

Книга I. Знание

Глава 1.1. Введение.....	25
Глава 1.2. Рассмотрение противоположных воззрений.....	47
Глава 1.3. Опровержение взглядов оппонентов....	61
Глава 1.4. Сила памятования.....	69
Глава 1.5. Сила познания.....	79
Глава 1.6. Сила исключения.....	119
Глава 1.7. Абсолютное Сознание как основа единства сущего.....	146
Глава 8. О природе Махешвары.....	158
Примечания.....	166
Словарь санскритских терминов.....	180
Библиография.....	185

Часть II

Вступление. Духовный путь в Кашмирском Шиваизме	191
Сфера чистого видения.....	197
Сфера нечистого видения.....	205
Четыре пути духовной реализации.....	233
Анупайя.....	235
Шамбхавопайя.....	241
Шактопайя.....	258
Анавопайя.....	271

Книга II. Действие

Глава 2.1. Природа действия.....	279
Глава 2.2. Взаимоотношение единства и множе- ства.....	297
Глава 2.3. Теория познания.....	316
Глава 2.4. Природа причинно-следственных от- ношений.....	357

Книга III. Сакральное знание

Глава 3.1. Природа принципов бытия (таттв).....	399
Глава 3.2. Классификация состояний одуше- вленных существ.....	439

Книга IV. Резюме сущностных принципов

Глава 4.1.1.....	513
Глава 4.1.2.....	515
Глава 4.1.3.....	516
Глава 4.1.4.....	518
Глава 4.1.5.....	519
Глава 4.1.6.....	521
Глава 4.1.7.....	543
Глава 4.1.8.....	547
Глава 4.1.9–10.....	549
Глава 4.1.11.....	556
Глава 4.1.12.....	558
Глава 4.1.13.....	560
Глава 4.1.14.....	561
Глава 4.1.15.....	562
Глава 4.1.16.....	563
Глава 4.1.17.....	565
Глава 4.1.18.....	568
Приложение. 36 таттв в Трике.....	569
Словарь санскритских терминов.....	574
Список литературы.....	587

