

ДУХОВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТАНТРЫ

Перевод фрагмента из книги: Padoux A. Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues. Paris, 2010. P. 213–232. Автор перевода: Андрей Игнатьев

Мы рассмотрели путь к сверхъестественным способностям и освобождению через ритуал, а сейчас коснемся того, что стоит выше ритуала. Не следует преувеличивать значение тантрического гиперритуализма, также как, конечно, и привлекательность духовного и мистического. Но у мистики есть свое место, что необходимо подчеркнуть. Тантрики не стремятся только к сверхъестественным способностям. Как и любые другие индуисты, они желают обрести освобождение, мокшу или мукти, переживание божественного, которое по сути своей носит мистический характер – в широком смысле живого приближения к божественному началу или погружения в него. В этом отношении, как и во многих других, тантризм является частью не подверженной изменениям индийской традиции.

Разумеется, классическая шайва-сиддханта утверждает, что именно только посредством обрядов можно избавиться от изначальной нечистоты, привязывающей нас к миру, и достичь освобождения – мы наблюдали спасительные обряды шиваитов и вишнуитов. Но ритуальная деятельность, как все признают, обладает действенностью, только если она сопровождается пониманием значения обрядов (которые никогда не бывают *rules without meaning*¹) и преданностью божеству, бхакти, чья роль в агамах и тантрах на протяжении веков только возрастала. Недуалистический шиваизм (и Абхинавагупта более, чем кто-либо другой) осуждает позицию приверженцев шайва-сиддханты, утверждая, что невежество является единственной причиной человеческого рабства и что, стало быть, только знание Высшей реальности, гнозис, способно привести к освобождению. Между тем, это знание, это припоминание, пратьябхиджня, нашей глубоко божественной природы обретается прежде всего через духовный поиск. На иной теологической основе эту позицию разделяют (даже в еще большей степени)

¹ «Правила, лишённые смысла», согласно выражению индолога Фрица Стаала в заглавии работы: Staal F. Ritual and mantras. Rules without Meaning.

панчаратра и другие течения, относящиеся к тантрическому вишнуизму или отмеченные влиянием Тантры.

Здесь мы всегда оказываемся в области религиозного чувства и мистики: она занимает меньше места и особенно гораздо менее заметна в текстах, чем все то, что связано с обрядами, теоретическими предписаниями и правилами поведения, но тем не менее выступает одним из важных аспектов тантрической вселенной. Богомолец, мистик, внутренне единый с Богом, не заметен, как человек, отправляющий обряд или обладающий сверхъестественными способностями, но разве не к этому состоянию в глубине души стремится всякий тантрик, даже ритуалист? Благодаря бхакти тантризм обладает еще одной точкой соприкосновения с индуизмом в целом, который на протяжении более чем тысячелетия был глубоко отмечен влиянием набожности.

Тантрический путь к союзу с божеством тем не менее обладает особыми чертами. Если, например, здесь сохраняет свое присутствие метафора восхождения, она менее содержательна: дживанмукти, тантрическое освобождение в этой жизни, происходит в значительной степени посредством тела и прежде всего является присутствием в мире, над которым отныне в меньшей степени стремятся вознестись; именно здесь (в этом мире, который более не юдоль скорби) живет освобождение – настолько богат тантрический подход! Рассмотрим его некоторые черты.

Ритуальная мистика

Когда мы рассматривали интериоризирующую медитацию на трезубец Шивы во время дикши и джапу, которой заканчивается поклонение Трипурасундари, то заметили существование того, что можно назвать «ритуальной мистикой», потому что в ходе совершения некоторых обрядов обнаруживаются моменты, где отправляющий богослужение стремится (или достигает) союза с божеством.

Несомненно, тантрическая пуджа сама всегда нацелена в принципе на слияние отправляющего богослужение с божественной сущностью, которую он призывает, а затем почитает, однако ее, как правило, нельзя отнести к мистическим средствам. Что может все-таки принадлежать к области мистики, так это моменты, где в ходе поклонения или другого обряда происходит

одержание или взаимопроникновение (*āveśa* или *samāveśa*) с божеством, которое призывает отправляющий богослужение, в частности, через напряженное мысленное усилие бхаваны или же божество овладевает человеком спонтанно. Как раз эти случаи следует отметить, так как они показывают, что обряд и мистический опыт не являются несовместимыми.

Они могут взаимно поддерживать друг друга, даже если одержание и мистический опыт не следует смешивать. Что служит лучшим доказательством существования пути ритуальной мистики, чем факт: среди четырех путей или средств (*urāya*) освобождения, представленных Абхинавагуптой в «Тантралоке», которые все имеют целью привести практикующего к союзу с божеством, один является путем ритуального действия? Описание этого пути, называемое *ānavorāya*, «путь ограниченного существа (*añu*²)», который предназначен не для всех начинающих адептов, но только для йогов, остающихся под воздействием некоторых чар этого мира, занимает пятую главу данного трактата. Здесь мы обнаруживаем, например, глубокую медитацию на всеобщее блистающее присутствие Бхайравы, переживаемое в сердце йогоина, который раскрывает таким образом, погружаясь в нее, вездесущую славу трех высших богинь трики. Или реальный опыт вихревого присутствия в теле и в духе двенадцати Кали и вместе с ними погружения в космическом сиянии божества в человеке, а затем слияния с ним, как и во вселенной. Этот опыт полного телесного обожествления с трансцендентальной конечной целью, возможно, более метафизический, чем мистический, несмотря на свой чрезвычайно живой характер. Но здесь мы видим прежде всего слияние йогоина с высшей энергией посредством мантр (САУХ или КХПХРЕМ), чье мысленно призываемое и телесно переживаемое восходящее движение приводит к полному слиянию с божественным абсолют³. Без сомнения, это йогоические практики, но они задействуют сверхъестественные силы и прежде всего основываются (так как все от этого зависит) на целиком благотворном воздействии божественной милости.

² Прилагательное *añu* означает «тончайший, слабый, маленький». Как существительное *añu* означает атом, нечто маленькое, отсюда, в более широком смысле, индивидуальная душа, духовно ограниченная сущность. *ānava* это форма прилагательного, созданная на основе существительного *añu*.

³ Что касается всех этих практик, которые невозможно описать здесь, см. французский перевод пятой главы «Тантралоки».

В одной «Тантралоке» можно было бы обнаружить множество других случаев мистического опыта на ритуальной или мантрической основе, и можно было бы процитировать много других текстов. В этой сфере существует большое разнообразие методов и опыта (многие задействуют сексуальную энергию). Мы были бы не прочь иметь возможность их описать. Напомним здесь только, что красота обрядов, на которой часто настаивают тантрические тексты, может играть роль с духовной или мистической точки зрения, поскольку эта красота способна вызывать у адепта состояние блаженства и радости, которое представляет собой бурление энергии (śaktikṣobha), а значит, открытию божественной энергии и даже погружения в нее. Этот эстетический подход к обрядности, который является весьма типично тантрическим, в особенности явно подчеркивался Абхинавагуптой, самым выдающимся из индийских эстетиков⁴. Наконец, и это примечательная черта: существует то, что можно было бы назвать «метафизической мистикой». Что богомolec или мистик напряженно проживает и ощущает в своем сердце, так это зрелище космоса в той форме, как тексты описывают его структуру. Именно помещая вовнутрь его динамизм и аспекты, населенные божественными эпифаниями, он поднимается на трансцендентальный уровень, где растворяется в абсолюте. В зависимости от случая, системы и индивида опыт может быть более гностическим или более мистическим: гимны Абхинавагупты предоставляют, как мне кажется, замечательный пример этих пограничных случаев. Это также обнаруживается у Утпаладевы, чья мистика отчетливо вписывается в метафизические рамки трики.

Мистические пути, божественная милость

Пути, которые можно назвать «духовными», также разнообразны. Так как они являются тантрическими, тело в них играет важную роль – любое мистическое состояние, впрочем, воздействует на тело. Мы сейчас увидим несколько примеров этого, показывающих разнообразие форм приближения к божественному, духовных поисков, не зависящих не только от тела, но и от любой обрядности. Они обнаруживаются во всех школах, как шиваитских, так и вишнуитских. Наши примеры будут все-таки преимущественно

⁴ Он является автором двух основополагающих трактатов по индийской поэтике и драматургии: «Абхинавабхарати» (по «Натьяшастре» Бхарати) и «Дхваньялокалочана».

шиваитскими, но не в силу личного предпочтения, а потому что шиваизм предлагает особенно широкое разнообразие духовных путей и опыта, при этом недуалистические кашмирские школы и в этом отношении являются особенно интересными⁵.

В частности, у Абхинавагупты они подчеркивают важную роль божественной милости, *ануграха* на санскрите, называемой также *шактипата*, «нисхождением божественной энергии», когда акцент ставится на воздействии на человеческое существо этого аспекта космической деятельности божества. Для этих шиваитских школ милость является наивысшим среди деяний божества⁶, сама природа которого, согласно им, заключается в распространении этой милости на мир. Лишь от одной этой милости зависит спасение существ; только она определяет мистический опыт⁷.

Именно таким образом «Тантралока» представляет пути или средства (*урāуа*) освобождения, приводящие всех к мистическому восприятию божества, располагая их в зависимости от большего или меньшего количества милости, которой удостоивается адепт. То, что она показывает в первую очередь, это на самом деле не путь, она к тому же называет это *анурāуа*, «отсутствием пути». Здесь речь идет лишь о том, чтобы для «чистейшего существа, целиком преданного собственной сущности Бхайравы», а значит, являющегося вместилищем наибольшего объема милости⁸, одним махом постичь, что не существует ничего другого, кроме Бога, что он вездесущ, а значит, не следует ничего предпринимать ради его познания. Видеть его, жить им и быть свободным от любых связей и ограничений, непосредственно и

⁵ Именно мистическим подходам этих шиваитских школ посвящены почти все исследования Лилиан Сильбюрн. Я отсылаю читателя этим публикациям, которые я уже иногда упоминал, и он отыщет их названия в библиографии. То, что я пишу в этой главе, во многом основывается на ее работах.

⁶ У Шивы пять видов деятельности (*карма-райсака*): творение (*sr̥ṣṭi*), сохранение вселенной (*sthiti*), поглощение (*saṃhāra*), сокрытие (*tirobhava*) – посредством чего он прячется от людей и делает так, чтобы они не искали спасения – и милость (*anugraha*) – благодаря чему он их спасает. Аналогичные представления обнаруживаются в панчаратре, при этом данные пять функций приписываются каждая одной из ипостасей (*vyūha*) Вишну.

⁷ Об этой игре милости см. предисловие (с. 44–51) к книге: *La Lumière sur les tantras*. На с. 52 и 60 описаны пути освобождения (*урāуа*) согласно «Тантралоке».

⁸ Будучи индийцем, а значит, неутомимым классификатором, Абхинавагупта выделяет три уровня милости (сильная, средняя, слабая), и каждый из этих уровней делится на три таких же подуровня, и всего их девять.

окончательно освобожденным. Иногда этот экстатический опыт столь силен, что тот, кто испытывает его, не переживает это.

Следующий путь, путь Шивы, называемого в данном случае Шамбху, «Благосклонным», отсюда ему было дано наименование śāmbhavorāya⁹, это путь мистического порыва. Его можно коротко обозначить как прямое и полное предание йогина изначальной творческой пульсации божества, его космическому сиянию. Именно по этому случаю Абхинавагупта описывает, в частности, фонематическую эманацию (varṇaparāmarśa) и уровни слова, которые мы прежде видели¹⁰, так как лишь следуя этим двум фонетико-лингвистическим космогониям и помещая их вовнутрь себя, йогин достигает освобождения: он не только разумом понимает их функционирование, но также и прежде всего улавливает их мистически в их божественной реальности, потому что именно в сокровенной и недискурсивной приверженности творческой деятельности божества и заключается этот путь. Также описаны мантрические практики, которые все нацелены на то, чтобы вызвать состояние сознания, приводящее к интуиции, несущей просветление и освобождение. Приведем некоторые из завершающих строф этой главы, воспевающих чудесное состояние этого существа, таким образом достигшего освобождения: «Проявляя вселенную в себе самом в эфире своего сознания, я – Творец, я соткан из той же субстанции, что и мир: ощущать это означает быть тождественным Бхайраве» (283); «Вселенная растворяется во мне, состоящем из необузданных языков [пламени] Великого Сознания: видеть это означает пребывать в мире. “Я сам Шива”, вот яростный огонь, пожирающий обитель – сновидение – сансары в ее безгранично разнообразных частях. “Вся вселенная с ее многочисленными делениями происходит от меня. Именно во мне, кроме того, она покоится, и когда она растворяется, ничего другого не существует”, – кто видит таким образом эманацию, существование и поглощение вселенной как неделимые, потому что объединенные, тот блистает, достигнув наивысшего состояния» (285–287).

⁹ śāmbhava это прилагательное, происходящее от существительного śambhu, конечная а этого прилагательного соединяется с начальным и, отсюда śāmbhavorāya. Такое же правило объясняет сложное слово śāktorāya, при этом śakta является формой прилагательного, происходящей от śakti, также дело обстоит со сложным словом ānavorāya.

¹⁰ См. седьмую главу.

Мистический опыт полноты космического сияния, очень тантрический, что представляет эта глава, в действительности не является ни простым, ни непосредственным. Он основывается на усвоении сложных метафизических представлений (это один из пограничных случаев, на которые я указывал выше). Этот опыт достижим только для небольшого числа адептов и может осуществляться лишь под чутким руководством духовного наставника, имеющего посвящение для того, чтобы идти этим путем. И каким бы он ни был духовным и визионерским, данный путь предполагает также наличие незаурядных интеллектуальных способностей, даже если они выступают только средствами (urāya) для обретения того, что превосходит любую интеллектуальность.

Намного более интеллектуальным в своей основе является следующий путь, называемый «путем энергии» (śāktopāya), где именно посредством интуитивного видения, рождающегося из дискурсивного мышления и превосходящего его, йогин достигает мистической реализации, когда любая дуальность стирается в пользу всеобщего осознания, приводящего очищенное сознание к высшему пробуждению. Именно это чистое рассуждение (sat-tarka) вместе с милостью и несущей просветление интуицией направляет к мистической реализации, которая и дарует освобождение. Можно было бы сказать, что этот путь пролегает от анализа к экстазу. Однако он является путем энергии, которая рассматривается здесь в форме божественных сил, располагающихся ступенями от наивысшего уровня до уровня мира и человеческого существа. Данные божественные силы представляются как круги энергии с многочисленными лучами, одушевляющие органы чувств и дающие возможность воспринимать вселенную, которую они порождают, наполняют и растворяют в ходе своей свободной игры, завладевая почитающим их йогиним и соединяя его со всемогуществом Шивы. Эти колеса суть богини, двенадцать Кали¹¹, грозные божества или формы энергии, чей космический вихрь йогин должен познать и прожить, отождествляя себя с ними, вплоть до достижения уровня наивысшей среди них богини — Махабхайрава-чандогра-гхоракали, «Кали яростной, ужасной, жуткой, самой

¹¹ Абхинавагупта воспроизводит здесь систему Кали, присущую традиции крамы (см. четвертую главу). См. также: Silburn L. Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines. Лилиан Сильбюрн, представляя перевод этих гимнов Абхинавагупты, внимательно изучает эту интересную систему.

грозной», которая представляет собой растворение космоса в пустоте абсолюта. Достигший этого уровня йогин оказывается в ступице колеса энергий, в безмятежном, но вибрирующем центре вселенной, чистом божественном сознании и тогда погружается в Бхайраву. На этом же самом пути энергии йогин также может достичь несущего освобождения космического опыта, следуя течению, в себе и во вселенной, мантры САУХ, «зародыша Сердца», или соответственно, мантры КХПХРЕМ, «зародыша поглощения». Эти мантры, как одна, так и другая, дают ему возможность пережить вместе с пробуждением кундалини космический экстатический опыт, где все различия исчезают в абсолюте¹².

Это также движение к освобождению через достижение высших состояний сознания и слияние с энергией, а значит, прямой опыт божественного, который предлагают некоторые строфы (21 и 22, например) «Шива-сутр», основополагающего теоретического текста недуалистического шиваизма, при этом данный мистический аспект подчеркивается в комментарии Кшемараджи¹³. Но именно прежде всего «Виджняна-бхайраву». («Знание (или различие) Бхайравы (грозного)»), старинный (VIII в.?) шиваитский текст, представляющий крайний интерес, следует упомянуть здесь, так как в нем содержится удивительный набор ста двадцати средств для достижения опыта мистического характера¹⁴. Это во многих отношениях исключительная работа по своему богатству и оригинальности, и этой работе здесь почти нельзя воздать должное. Мы приведем только несколько примеров, которые тем не менее покажут ее оригинальность.

Средства достижения мистического опыта, описанные в «Виджняна-бхайраве», являются частью системы мысли, метафизических недуалистических воззрений, присущих спанде и трике, для которых

¹² Выше мы вели речь о практике s-au-ḥ. О śāmbhavorāya и śāktorāya см. введение к: La Lumière sur les tantras и перевод глав 3 и 4 «Тантралоки», op. cit.

¹³ «Шива-сутры» наряду с «Вимаршини» Кшемараджи были переведены и прокомментированы Лилиан Сильбюрн, которая в предисловии интерпретирует их, следуя Кшемарадже, нашедшему здесь изложение трех упай Абхинавагупты.

¹⁴ «Виджняна-бхайрава» была переведена и прокомментирована Лилиан Сильбюрн. Как она это сделала для «Шива-сутр», Сильбюрн разделила эти сто двенадцать средств в соответствии с тремя упаями. Существует множество переводов, французских и иностранных, этого текста, которые не являются в одинаковой мере надежными: в библиографии мы приводим два из их числа (Раджниш посвятил «Виджняна-бхайраве» пять томов...)

вселенная это не что иное, как манифестация божества, которое, стало быть, является вездесущим. Это божество представляет собой Сознание, чья абсолютная основа неизменна, но которое беспрестанно вибрирует, блистает, бьет ключом в спонтанности полной свободы: «*udyama bhairavaḥ*», «Бхайрава это фонтан», утверждают Шива-сутры. Именно в рамках этой двойной, но единственной, мирной, но блистающей божественной реальности, чтобы постигнуть ее мистически, пролегают пути, описанные в этом тексте.

Некоторые упражнения, основанные на контроле за течением жизненной силы или дыханием, праной и связанные с подъемом кундалини, обладают хатха-йогическим характером и, стало быть, не вызывают удивления. Таким образом: «Энергия в форме дыхания не может не войти, не выйти, когда она свободно раскрывается в центральной точке благодаря угасанию всякого дискурсивного мышления. Благодаря этому обретается состояние Бхайравы» (26). Или: «Когда [энергия жизненного дыхания] обездвиживается задержанием вдоха и выдоха, ее называют умиротворенной, и отныне воцаряется покой» (27). Обездвиживание дыхания в его центральной точке (*madhyadhāman*), то есть в сердце или в сушумне, упоминается во множестве текстов. Именно эту практику, которую можно назвать распространенной в мире Тантры, впрочем, что касается мистической жизни, этот опыт существует во многих традициях, индуистских и прочих.

Также в «Виджняна-бхайраве» мы находим достижение абсолюта через сексуальный союз, как уже видели в восьмой главе. Вот, однако, вариант, польза от которого основывается не на действительности акта, следствии бурления энергии, но на силе воображения или, точнее, на припоминании (*smṛti*), которое, в частности, в трике играет значительную роль, так как, связывая настоящее с прошлым, оно подчиняет время и отныне дает возможность прикоснуться к абсолютной основе, лежащей в основе повседневных явлений. Вот эта строфа 69: «О Владычица богов! Если наглядно воскрешается в памяти наслаждение, которое давала женщина своими поцелуями, ласками и объятьями, тогда, даже в отсутствие этой энергии [этой женщины] возникает ощущение счастья». Очевидно, что здесь речь идет не о простых эротических фантазиях, но об оживлении глубокого состояния (описанного в предыдущей строфе; это состояние мы видели в восьмой главе). Эту мощь воображения, творящего образы, с его воздействием

на тело, как и на дух, (на тело-дух, следовало бы нам сказать) часто призывает Абхинавагупта в ритуальном, мистическом или эстетическом контексте («Виджняна-бхайрава» здесь идет дальше и глубже, чем это сделает Марсель Пруст, но речь идет о том же движении духа).

Более неожиданными являются следующие практики, где в большей степени играет роль не созидательная и действенная энергия духа, а напротив, его открытость к внешнему, его движение к объекту, как и к своему отсутствию. Именно эта фиксация взгляда на объекте или на пространстве, соединенная с остановкой дискурсивной мысли, образует это состояние поглощения: «Если сосредотачивать взгляд на сосуде, кувшине или чем-нибудь другом, оставляя без внимания его стенки, то немедленно растворишься [в этой пустоте], которая приведет к поглощению [в абсолюте]» (58); «Если сосредотачивать взгляд на месте, лишенном деревьев, стен, гор и др., мысль растворяется и становишься существом, все мысленные колебания которого исчезли» (59); или вариант предшествующего: «Когда взгляд сосредоточен на части пространства, озаренном лучами солнца, светом лампы или чего-либо еще, там же воссияет сущность «Я» (75); или же: «Когда [человек] держится за край колодца или бездны, а его взгляд твердо сосредоточен на [дне], и всякая понятийная дуальность устранена, неожиданно произойдет растворение мысли» (115).

В большей степени не к потере «Я» в пустоте, но к другой форме, более неожиданной, тщательной концентрации внимания как к средству достижения абсолюта¹⁵ обращены два следующих средства: «Если пронзить какую-либо часть своего тела острым предметом и сосредоточить свою мысль на этом месте, то будет открыт доступ для чистого сознания Бхайравы» (93). Или обратное движение: «Всякое удовольствие или страдание достигают нас посредством органов чувств. А значит, если отстраниться от них, то покоишься в своем собственном «Я» (136).

Но если интенсивность мысленного сосредоточения может привести к преодолению пределов эмпирического «Я», потеря контроля над собой и даже внезапно возникающий физический феномен или стремительные движения тела могут также избавить от ощущения «Я», вызвать на краткое время потерю

¹⁵ Можно ли отмечать здесь, что Симон Вайль разработал аналогичную концепцию внимания.

сознания и после этого стать причиной состояния, неожиданно открывающего врата к абсолюту: «Когда, сбившись с пути, вращались во все стороны и внезапно падали на землю, благодаря остановке бурления энергии, появилось высшее состояние» (111); или «В начале или в конце чихания¹⁶, охваченные ужасом или беспокойством, [на краю] пропасти, когда бегут по полю сражения, когда испытывают живое любопытство, когда начинается или прекращается голод и т.д., [открывается] состояние, которое является сущностью брахмана» (118).

Здесь представлены только некоторые из ста двадцати случаев, упомянутых в этом тексте, во многих отношениях исключительном, поэтому необходимо настоятельно рекомендовать его чтение.

Исполненная набожности мистика, бхакти

Каким бы реальным или глубоким ни был духовный опыт, который мы только что видели, он может показаться в недостаточной мере эмоциональным: здесь больше метафизической реализации и энергетического слияния, чем преданности, больше шакти, чем бхакти. Между тем эта последняя не чужда миру Тантры.

Тексты часто утверждают, что культовое поклонение или любой другой обряд, где присутствует божество, должны отправляться с преданностью (bhaktyā), и это касается как недуалистических школ, так и дуалистических: убежденность в вездесущности божества не мешает религиозному чувству. Напротив, оно облегчает его появление, поскольку верующий чувствует себя беспрестанно «окруженным Богом». Даже одержание божеством, авеша, может быть связано с религиозным чувством: пятьдесят форм Самавешы, одержание Рудрой, этим грозным богом, описанные во 2-й главе Малини-виджайоттара-тантры, имеют, как гласит этот текст, своим первым и главным следствием наделение непоколебимой преданностью Рудре. И то, что верно, для старинных тантр, еще более верно, как мы уже отмечали, для сохранившихся религиозных традиций.

Для ранней эпохи следует упомянуть две прекрасные мистические работы, относящиеся к недуалистическому кашмирскому шиваизму: «Шивастотравали» («Хвалебные гимны Шиве») Утпаладевы и «Става-чинтамани»

¹⁶ «Чиханье захватывает душу, так же, как и труд», – утверждал Паскаль.

(«Сокровище восхвалений»), также адресованная Шиве и принадлежащая Бхаттанараяне¹⁷, и обе работы датируются VIII в. Эти поэмы, где смешиваются мистический порыв и метафизические представления, заслуживали бы того, чтобы их привести полностью. Вот только некоторые из заключительных строк «Шива-стотравали»: «О безгранично сладостный вкус такого нектара! Этого пылкого желанья служить Шиве-разрушителю, когда, в какой момент времени я беспрестанно не испытываю его снова и снова?»; «Если бы ты вошел в мое сердце, хотя бы на мгновенье, о Шамбху, разве бы ты не избавил меня от любого несовершенства?» «Тыходишь в мое сердце, потому что оно очищено, или же именно Твой приход очищает его? – так размышляет человек. Но по этому поводу не следует сомневаться: именно само Твое присутствие очищает сердце, о Наставник, это есть завершение, это есть высшее достоинство!» «Все, что есть у меня, о могучий Владыка, речь, дух, действие и само мое тело, пусть все это по Твоей милости будет только украшением Твоей реальности!»

Много других шиваитских поэм или собраний хвалебных гимнов, свидетельствовавших о глубоком религиозном чувстве, заслуживали бы того, чтобы быть процитированными. В частности, гимны Богине, такие как, например, Трипурасундари или «Анандалахари» (с «Саундарья-лахари»), неверно приписываемая Шанкарачарье или гимны Кали и т.д.¹⁸.

Шиваитская мистика была все-таки не только на санскрите. В третьей главе мы упоминали представителей тамильской литературы: Карейккаламмеяра и читтаров, среди них знаменитого Тирумулару. Можно было бы также назвать песнопения святых-поэтов из числа тамильских шиваитов, наянмаров, а также, поскольку они достаточно любопытны, формы преданности, отличающиеся немислимыми фанатизмом и неистовством, из Перия-пураны Челликара, произведения XII в., однако эти формы живы и поныне.

Яростные формы культового почитания и набожности, принадлежащие, прежде всего, народной религии, на деле существуют во всех традициях, по

¹⁷ Издано, переведено и подробно прокомментировано Лилиан Сильбюрн: *Le Stavacintāmani*. Именно этот перевод я цитирую здесь. «Шива-стотравали» был переведен на французский Р.-Е. Боне (Paris, 1989).

¹⁸ Они, например, были изданы Артуром Авалоном в собрании текстов «Tantric texts», из их числа некоторые были переведены и на французский; см. библиографию.

всей Индии¹⁹. Напомним также о наличии обширной литературы на бенгали, прославляющей различные формы Богини, чья традиция идет от XII–XIII вв. и до наших дней. Следует упомянуть еще женщину-мистика Лаллу, или Лаллешвари (ее также называют Лал Дед), которая жила в Кашмире между 1350 и 1400 гг. Ее случай столь же интересен, как и своеобразен. Йогини-брахманка, она была также ученицей суфийского наставника. Ей мы обязаны четверостишиями на языке кашмири исключительной яркости.

Наконец, не следует забывать столь важное и живое проявление религиозного чувства, которое составляет паломничество: именно для того, чтобы приблизиться, чтобы увидеть и быть увиденным – иметь даршан, как говорят, божества, чьим почитателем он является, адепт будет переходить от одного святого места в другое.

Кроме того, существует, разумеется, духовность вишнуитской панчаратры, где мы равным образом находим поэтов-мистиков. Все-таки в этом случае именно о бхакти, набожности, чем о мистике, идет речь, поскольку этот аспект прежде всего получил развитие на юге Индии под влиянием, в частности, тамильских поэтов-мистиков, альваров. Следует упомянуть еще здесь существование в Бенгалии важного движения вайшнавов-сахаджиев – почитателей Радхи и Кришны, где адепт-мужчина мистически отождествляет себя с пастушкой Радхой. Мы также прежде отмечали тантрические элементы, которые можно отыскать у многих святых-поэтов севера Индии. Здесь, как и в других местах, не только бхакти, но и мистика соединяются с тантризмом в одном и том же движении, наполненном живым опытом любви к божеству, во всех формах, которые Индия могла ему придать. Как только ведизм остался позади, религиозная жизнь в Индии стала пропитанной набожностью: бхакти смогло обрести тантрические черты, но прежде всего именно мир Тантры оказался пронизан религиозным чувством, отказом от обрядности в пользу любви к Богу и игры его милости.

¹⁹ См. об этих культовых обрядах книгу, вышедшую под редакцией Альфа Хильтебайтеля: *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. В своем исследовании «*Cendres d'Immoralité. La crémation des veuves en Inde*» (Paris, Le seuil, 1996) Кэтрин Уайнбергер-Томас помещает сати в «набор практик, связанных с нанесением себе увечий и принесением себя в жертву, ставших нечто вроде отличительной черты Индии».

Гуру

Этот мистический союз, или эта преданность божеству, если она прежде всего является следствием божественной милости, достижима также, и особенно с точки зрения Тантры, благодаря духовному наставнику, гуру. Последний, обладая наивысшей мудростью и передавая ее своим ученикам, несомненно, всегда играл в Индии важную роль, но никогда настолько важную, как в мире Тантры, где школы носят инициатический характер и где перешли от почитаемого учителя к обожествляемому, когда его ставят вровень с божеством или даже выше его в отношении чувства преданности, которую к нему испытывает ученик. Как гласит Куларнава-тантра: «Гуру это отец, гуру – мать, гуру это Бог, высший Владыка. Когда Шива раздражен, гуру защищает [от его гнева]. Но когда гуру раздражен, никто не может [защитить]». Эта важная шиваитская тантра XIV в. посвящает теме гуру две главы. Первая из них содержит 129 стихов и наполнена восхвалениями в адрес гуру, а вторая – 133 стиха и описывает обязанности ученика по отношению к нему – заключающиеся, главным образом, в том, чтобы служить гуру как божеству. Можно было бы упомянуть в этом ключе многие другие работы, древние и современные. Следует заметить, что тантры, не переставая обожествлять гуру, называют также все недостатки, которые он может иметь...

Все тантрические школы определяют себя как инициатические линии, последовательности учителей (*guruparamparā* и *guru-ṛāṅkti*). Учение возглашается, в принципе, вневременно, божеством, оно сообщается им первому учителю, затем инициатически передается от учителя к учителю и, в конце открывается ученику. Цепь учителей всегда следует называть и почитать в начале обряда. Таким образом напоминают о божественной основе обряда и, значит, о его ценности и действенности. Почитание гуру, гуру-пуджа, так оказывается одним из обязательных ритуалов, примыкающих к почитанию божества. Ему также воздаются почести через почитание его сандалий и отпечатков его стоп, гуру-падука, которые воспринимаются как знак или символ присутствия божества в этом мире. Мистически познать высшую природу гуру-падуки, утверждает «Йогини-хридая», означает постичь его тождественность с Владыкой. Не следует никогда прекращать воздавать почести наставникам, которые суть божественный Учитель. «Учитель это путь (*gurur upāyah*)» – гласят «Шива-сутры» (2.6). «Всеведущий

принимает форму гуру (sarvajño guru-mūrti-gaḥ)» – утверждает вишнуитская Джаякхья-самхита.

Недуалистические тантры, которые, не теряя связи с обрядностью, заявляют, что они призваны превзойти ее и что наивысшие учителя получили посвящение прямо от божества, без необходимости в каком-либо обряде: они, как сказано, «не сформированы» (akalpita) обрядом. Существует также менее высокая категория, хотя все-таки исключительная, категория учителей, которые сами обрели знание священных текстов через мистическую реализационную практику (bhāvanā). Их называют «сформированными-несформированными» (akalpita-kalpita). Другой признак, наконец, божественной мощи, присущей гуру, согласно текстам недуалистического шиваизма, заключается в том, что его семья рассматривается также как обладающая божественной природой через участие в его божественной силе. Таким образом, тантрические тексты, как и вообще индуизм, и в наше время, и ранее придавали чрезвычайную важность гуру и его отождествлению с божественным началом.