

ЛИЛИАН СИЛЬБЕРН

ГИМНЫ АБХИНАВАГУПТЫ

Пер. с франц. Андрея Игнатьева

2025

1

Содержание

Предисловие переводчика

Предисловие автора

«Бодха-панчадашика» («Пятнадцать строф о сознании»). Текст на санскрите

«Бодха-панчадашика» («Пятнадцать строф о сознании»). Перевод

Комментарий

«Парамартха-чарча» («Раздумье о высшей истине»). Текст на санскрите

«Парамартха-чарча» («Раздумье о высшей истине»). Перевод

Комментарий

«Анубхава-ниведана» («Описание сокровенного опыта»). Текст на санскрите

«Анубхава-ниведана» («Описание сокровенного опыта»). Перевод

Комментарий

«Бхайрава-става» («Гимн Бхайраве»). Текст на санскрите

«Бхайрава-става» («Гимн Бхайраве»). Перевод

Комментарий

«Ануттараштика» («Восемь строф о несравненном [состоянии]»). Текст на санскрите

«Ануттараштика» («Восемь строф о несравненном [состоянии]»). Перевод

Комментарий

«Парамартха-двадашика» («Двенадцать строф о высшей реальности»). Текст на санскрите

«Парамартха-двадашика» («Двенадцать строф о высшей реальности»). Перевод

Перевод

Комментарий

«Махопадеша-вимшатики» («Двадцать строф великого наставления»). Текст на санскрите

«Махопадеша-вимшатики» («Двадцать строф великого наставления»). Перевод

Перевод

Комментарий

«Девастха-девата-чакра-стотра» («Гимн колесу божеств, пребывающих в теле»). Текст на санскрите

«Девастха-девата-чакра-стотра» («Гимн колесу божеств, пребывающих в теле»). Перевод

Комментарий

Библиография

Список рекомендуемой литературы

Приложение 1. Андре Паду. Лилиан Сильберн: мистический путь

Приложение 2. Легенда о возникновении Кашмира из «Ниламата-пураны»

Словарь имен

Словарь предметов и терминов

Об авторе перевода

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Творчество великого кашмирского мыслителя Абхинавагупты (X–XI вв.) сияет на небосводе индийской культуры звездой первой величины. Его удивительный гений проявил себя в самых разных областях: философия, ритуальная практика, поэтика, теория драмы и эстетика. Какую ищущую душу оставит равнодушной созданная этим мыслителем яркая картина мироздания, порожденного волшебной эротической игрой двух начал: мужского и женского, Шивы и Шакти, пребывающих в состоянии трепета (*спанда*)?

Особое место в наследии Абхинавагупты занимают написанные им восемь гимнов, в которых он излагает основы своего мировоззрения. К их числу принадлежат следующие тексты: «Бодха-панчадашика», «Парамартха-чарча», «Анубхава-ниведана», «Бхайрава-става», «Ануттараштика», «Парамартха-двадашика», «Махопадеша-вимшатика» и «Девастха-девата-чакра-стотра». Тончайшая метафизика в них соединяется с изысканной поэзией. Для сравнения представим, что Гегель писал бы свои работы языком Гете! Не случайно выдающаяся исследовательница кашмирского шиваизма Лилиан Сильберн (о жизненном пути и научной работе этой незаурядной женщины можно прочитать в Приложении) посвятила этим гимнам отдельную монографию, перевод которой я рад представить читателю. Прежде некоторые из гимнов уже были переведены на русский язык Наталией Исаевой и Андреем Сафроновым. Однако каких-либо научных работ на эту тему до сих пор не выходило. Данная книга призвана восполнить этот пробел.

Перевод сделан по изданию: Silburn L. Hymnes de Abhanavagupta. Paris: Institut de civilisation indienne, 1970. Кроме статьи Андре Паду, посвященной фигуре Лилиан Сильберн, в качестве приложения данное издание содержит перевод легенды о возникновении Кашмира из созданной в этом регионе «Ниламата-пураны» (VI–X вв.), что поможет читателю лучше познакомиться с духовной атмосферой, в которой жил и творил Абхинавагупта.

Для записи санскритских слов в данной книге используется специальная система транслитерации, разработанная для компьютера:

a ā i ī u ū ṛ e ai o au ṁ ḥ k kh g gh ṅ c ch j jh ñ ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ t th d dh n p ph b
bh m y r l v ś ṣ h

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Опубликованные впервые в 1935 г. д-ром К. С. Пандеем в конце его диссертации, озаглавленной «*Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*», эти гимны почти забыты в Индии. Только Свами Лакшман Брахмачарин¹ и его ученики имели обыкновение рецитировать стихи, к которым они испытывали огромное уважение. Благодаря ему традиция устной передачи после явного упадка в значительной мере возродилась, так как Свами, очень ученый пандит, но также и подлинный йогин и *джнянин*, мистически пережил то, о чем писали древние шиваитские учителя Кашмира и в особенности Абхинавагупта. Очень молодым он решил посвятить свою жизнь *Трике*; он изучал тексты и манускрипты у двух лучших пандитов своего времени: Хары Бхатты Шастри и Раджанакки Махешвары, обретая, таким образом, глубокие и широкие познания во всех областях философии и мистики кашмирского шиваизма. Именно вместе со Свами во время моего пребывания в Шринагаре я читала и перечитывала гимны Абхинавагупты; в течение двадцати лет я использовала его глубокое знание «Тантралоки», которую он мне помогал переводить. Пусть он отыщет здесь выражение моей глубокой благодарности.

Два текста из числа стотр, изданных К. С. Пандеем, не были включены в нынешнее исследование: «Рахасья-панчадашика», которую Свами отверг, как не принадлежащую перу Абхинавагупты, и «Крамастотра», которая найдет свое место в последующей работе². Зато мне показалось полезным включить в этот сборник «Бодха-панчадашику», небольшой трактат, еще не переведенный и принадлежащий тому же течению мысли.

¹ Имеется в виду известный представитель традиции кашмирского шиваизма Свами Лакшманджу (1907–1993).

² Silburn L. *Hymnes aux Kālī, la roue des énergies divines*. Paris: Institut de civilization indienne, 1975. В русском переводе: Сильберн Л. Гимны Кали. Пер. с фр. А. Игнатъева. М.: Касталия, 2021.

Абхинавагупта жил в Кашмире в конце X – начале XI вв. О его жизни нам известно немного, за исключением кратких сведений, которые он сам нам предоставляет в эпилоге «Тантралоки» и «Паратришика-вивараны», где упоминает имя самого известного из своих предков, Атригупты, который, будучи приглашен в Кашмир царем Лалитьядитьей в середине VIII в., здесь, в конце концов, и обосновался.

У Абхинавагупты были многочисленные учителя и наставники из числа лучших своего времени, отсюда его необычная образованность во всех областях: грамматике, поэтике, риторике, теории *дхвани*, дуалистических и недуалистических Тантре и Агаме, *брахмavidье* (учитель Бхутираджа), учениях школ *Крама*, *Трика* и *Пратьябхиджня*. Последние он изучал главным образом с Лакшманагуптой, учеником Утпаладевы. Абхинавагупта, вероятно, покинул Кашмир и отправился в Джаландхару, чтобы глубже изучить каулическую доктрину, которой он, как кажется, отдавал предпочтение. Он был посвящен Шамбхунатхой, наиболее почтенным из-за числа его наставников-гуру, у которого он обрел, кроме знания и практики высших инициаций, мир и окончательную «реализацию». Отметим еще, что он учился у джайнских и особенно буддийских наставников, которые оказали на него реальное влияние, чему он не противился. Абхинавагупта на свой манер воспринял поставленные им проблемы и, стало быть, находился в одной и той же философской атмосфере. С ними у него было больше точек соприкосновения, чем с Шанкарой, несмотря на сходство используемой терминологии (*атман*, *брахман*, *майя*).

Из всех метафизиков и мистиков Индии Абхинавагупта, без сомнения, является одним из самых выдающихся гениев; своей смелостью и самобытностью личности он напоминает Яджнявалкью; глубиной и тонкостью своего мышления родственен Майстеру Экхарту, Рэйсбруку, Сен-Жан-де-ла-Круа. Простой и прямой, как они, он, кроме того, наслаждался полной свободой, пользуясь возможностью выразить свою уверенность и даже

свой опыт вплоть до пределов возможностей слова без опасений осуждения со стороны церкви. Он вызывал единодушное восхищение у своих современников, включая даже узких ритуалистов, которые пользовались авторитетом в Кашмире и на которых содержатся ссылки в его трудах.

Достаточно внимательно прочитать работы Абхинавагупты, чтобы убедиться, что он достиг вершин мистической жизни: он обладал широтой и ясностью взгляда, проникающего в сущность вещей. Мыслитель всегда придает значение самопроизвольной, природной Реальности, одновременно живому Сознанию и неделимой полноте, что не подразумевает никакой заслуги с его стороны, поскольку он погружен в нее. Даже в своих самых спекулятивных трудах, таких как его комментарий на «Ишвара-пратьябхиджня-сутру» Абхинавагупта пребывает посреди Жизни, поскольку все в нем есть непосредственный опыт, опыт мистической жизни, совершенным образом интегрированный в повседневную жизнь; и эту жизнь он любил в ее самых разнообразных проявлениях, ибо она разворачивалась в сердце божественной Жизни. В итоге равновесие целиком достигнуто, *самата* осуществлена, проблемы разрушены; отсюда поэмам Абхинавагупты присущи определенная беззаботность и легкость полной юмора игры, что, впрочем, не исключает глубины.

Было бы интересно узнать, какой образ жизни вел Абхинавагупта; вероятно, но не точно, он придерживался целибата, оставался *брахмачарином*, что не мешало ему посвящать своих учеников в тайный культ Тантры согласно обрядам *Крамы* или *Каулы*. Также, не будучи никоим образом отрекшимся от мира (*санньясином*), Абхинавагупта посвящал в *санньясины*. Будучи противником ритуала, он никоим образом не игнорировал тантрические обряды, которые подробно описал в своей объемной «Тантралоке». Он не имел ничего общего с пандитом – чистым эрудитом, теоретиком и схоластиком, тем не менее сам обладал большими познаниями. Поднаторевший в дискуссиях, он был более, чем диалектик. Его невозможно причислить к *бхактам*,

опьяненным божественной любовью, каковым являлся Утпаладева; но разве скажешь, что ему была чужда любовь? Он это любовь, но любовь трезвая и сдержанная, превосходящая «страдальческую» любовь с ее экзальтацией и пылом. Одним словом, Абхинавагупта выходит за рамки всех классификаций и развлекается по образу и подобию Шивы, облакающего во все роли, не отождествляясь при этом ни с одной.

Можно составить себе представление о величии, которое приписывалось Абхинавагупте уже при жизни, из портрета, нарисованного одним из его учеников, Мадхураджи Йогина, уроженца Мадхуры на юге Индии, и странствующего санньясина, прошедшего рядом с ним несколько лет. В своей похвале гуру, «Гурунатха-парамарше», он начинает с того, что приветствует великих основоположников школ и других учеников кашмирского шиваизма, а затем склоняется перед Абхинавагуптой и его учеником Кшемараджей, который пребывает в восхитительной долине Кашмира среди винограда (шлоки 2–3) в окружении йогини и сиддхов; у ног учителя его ученики внимательно записывают его слова. Его глаза вращаются от ощущения блаженства; посередине лба ясно виден знак тилаки, поставленный пеплом; у него роскошные волосы и длинная борода, и он восседает в йогической позе, именуемой *вира*. Правая рука Абхинавагупты, держащая четки, покоится на его ноге в жесте (*мудра*) Сознания высшего Шивы.левой рукой он играет на вине. На великом собрании (*мелана*) он был признан в качестве бесспорного наставника шиваитских школ: *Сиддханта*, *Вама*, *Бхайрава*, *Ямала*, *Каула*, *Трика* и *Экавира*; духовные проводники и йогини (18–19) обращаются с ним с нежностью. Мадхураджа Йогин провозглашает его лучшим среди гуру, Богом Дакшинамурти, аватарой Шрикантхи (Шивы), явившимся в Кашмир в качестве его защитника и движимым своим огромным состраданием. Он сообщает нам также, что за время, проведенное рядом с Абхинавагуптой, тот изложил «Шивадришти» Сомананды, представляющий собой особенно трудный текст.

Так как д-р К. С. Пандей посвятил глубокое исследование Абхинавагупте и я, со своей стороны, в моем предисловии к «Махартха-манджари» рассказала о школах *Кула*, *Крама* и *Пратьябхиджня*, на чьи трактаты этот разносторонний ум написал свои комментарии, к этим работам я и отправляю читателя, чтобы избежать ненужных повторений.

К какому периоду жизни Абхинавагупты относятся эти гимны и небольшие трактаты? Трудно, если не невозможно, сказать с уверенностью; тем не менее мне кажется, что они в принципе обнаруживают сходство с его двумя комментариями на «Паратришику», которые я считаю последними работами мыслителя: «Виварана» и «Лагхувритти». Стало быть, именно на них я буду основываться, чтобы давать пояснения к гимнам. При написании «Анuttараштики» он находился под влиянием текста «Паратришики», одной из своих любимых тантр.

Эти гимны заключают сущность его учения; он выражает в них, словно играючи, но с необыкновенным мастерством, свой обширный мистический опыт. Языку гимнов присущи лаконичность и сдержанность, а также несказанная красота, вместе с игрой аллитераций, которую подчеркивает рецитация пандита. Вопреки их простоте, они прежде всего трудны для того, кто стремится проникнуть в их глубокую суть. Кроме того, гимны содержат многочисленные аллюзии на учения, изложенные Абхинавагуптой в других работах. Гимны обращены к очень редким ученикам, обладающим опытом и тонким умом, улавливающим то, что им передается с полуслова и зачастую молчаливым образом. Красота этих гимнов связана со свободой, которой наслаждается Абхинавагупта. Здесь мы видим его не отягощенным точными задачами, которые он ставил себе в других текстах: исследованием путей к освобождению в «Гантралоке» и комментариях на «Малинивиджая-тантру», изложением собственных метафизических взглядов в толковании «Ишвара-пратьябхиджня-карики» и, наконец, описанием Непревзойденного и мантры зародыша сердца в толкованиях «Паратришика-тантры». Что касается его

других работ, «Тантрасары» и «Тантравата-дханики», простых кратких изложений «Тантралоки», они представляют лишь второстепенный интерес. Вопреки их краткости, переведенные здесь гимны обладают своей собственной ценностью, поэтому я их и выбрала.

Пять из числа этих текстов являются сотрами в честь Шивы: «Парамартха-чарча», «Махопадеша-вимшатики», «Дехастха-девата-чакра-сотра», «Бхайрава-става» (или сотра). Согласно легенде, которую до сих пор передают в Кашмире, именно рецитируя эту последнюю поэму, Абхинавагупта в сопровождении большого числа учеников войдет в пещеру Бхайрава (ныне Бхирува), чтобы умереть в ней.

«Анубхава-ниведана» (букв. «описание опыта») может считаться гимном, принадлежащим перу Абхинавагупты, поскольку данный гимн входит в состав сборника сотр Абхинавагупты, находившегося в собственности пандита Хары Бхатты Шастрина; для Свами Лакшмана в этом отношении нет никаких сомнений.

Три трактата представляют собой короткие тексты, где воспевается абсолютное Сознание под названиями *ануттара*, *парамартха*, высшая Реальность: «Бодха-панчашика», «Парамартха-двадашика» (называемая также «Адвая-двадашика») и «Ануттараштика», которую я считаю поздней. Абхинавагупта обращается здесь не только к Шиве, но и к читателю, а в конце второго гимна он даже говорит от имени Шивы.

Во всех этих текстах, как мы увидим, Абхинавагупта сразу же оказывается в центре мистического опыта, в то, что есть в нем самого важного, без того, однако, чтобы пожертвовать чем-либо из его огромного богатства, так как он парит над ним, озаряя Вселенную светом, где каждая вещь пребывает на своем подлинном месте.

Абсолют и отсутствие пути

Абсолют, будучи недифференцирован, отвергает любое описание, отсюда двойное значение «*ануттара*», ключевого термина гимнов, невыразимое и недоступное для любого устремления; ничто не может открыть абсолют или привести к нему, поскольку, всегда присутствующий, он сама очевидность. Но по контрасту с реальностью, которую воображает обычный человек, Абхинавагупта определяет его как изначальную самопроизвольную (*сахаджа*) Реальность, великолепии вечного бурления, настаивая таким образом на немотивированности данности, ее свободной спонтанности. Абсолют составляет целостную сферу (*дхаман*), без разлома, нечто вроде всеобщего вместилища, на которое не влияет то, что в нем содержится, по образу и подобию небесного свода (*вьоман*) – пустой и эфирной, бесконечно легкой безграничности, ибо обходящейся без веса и без давления, и умиротворенного блаженства непостижимой простоты.

Идет ли речь о Брахмане среднего рода в той форме, как его понимают некоторые ведантисты? Я так не думаю: хотя Реальность и неизменная, в ней для *Трики* нет ничего пассивного; это вибрирующая сила, которая непрерывно обновляется, одновременно свежая и плодоносная, так как эта сфера есть царство Шивы, обладающего вездесущей энергией *Шакти*. Реальность обозначают словом «*спанда*», космическая Жизнь, она беспрестанно проходит через нас и протекает во всех наших состояниях: бодрствование, сон, бессознательное состояние; или скорее мы живем внутри яркого блеска моментальных вибраций, но столь живых и сменяющих друг друга, что, не способные отличить одну *спанду* от другой, мы ощущаем лишь неподвижность там, где присутствует крайняя живость движения. Зато мы воспринимаем грубое движение в масштабе нашего мышления и наших чувств.

Таким образом Реальность, наделенная безграничной мощью, тому, кто ее постиг, открывается источником неистощимой силы; ее вибрация ускользает от того, кто не может ее обнаружить.

Это первое различие между Шанкарой и Абхинавагуптой касается, стало быть, автономии Сознания: хотя для обоих Шива является самосветящимся (*свапракаша*), но, кроме того, для второго он оказывается еще и «свободным осознанием себя» (*вимарша*): Шива, высший свет Целостности, выступает единственным и представляет собой неделимое «Я», пишет Абхинавагупта в «Парамартха-чарче».

Отсюда берет начало другое не менее важное различие, касающееся *адвая*. У Шанкары, приверженца адвайты, в ее самой строгой форме, единого-без-другого, единственно реальное, чистое отсутствие различий (*нирвикална*) исключает всякую тенденцию к двойственности, между тем как *адвая Трики*, представляющая себя как единственное Все, из которого ничто не исключается, охватывает *адвайту* и *двайту*; и если дифференцированное (*викална*) находится в процессе развертывания, то это всегда происходит в рамках недифференцированного (*нирвикална*). Именно такие идеи лежат в основе этих гимнов, поскольку они составляют наивысший опыт, обретенный Абхинавагуптой. Данный опыт приносит совершенное удовлетворение уму и возвращает выражению «*дживанмукти*» его глубокое значение свободы, живущей посреди многообразия. Мы обнаруживаем эту идею в «Бодхипанчадашике», которая с первых слов воспевает Все, «Негаснущий свет [всех] светочей и [всех] областей мрака, / Единый, в коем [эти] светочи и области мрака пребывают, / Это Высший Владыка, [выступающий] природой всех существ (строфа 1), эта сущность заключает узы и освобождение (строфа 14), также как и три энергии: воли, знания и деятельности, чьим недифференцированным источником она является (строфа 15). С точки зрения блаженства в «Бхайрава-ставе» в строфе 6 излагается подобная идея. «Ануттараштика» учит, что, даже будучи дифференцированной, иллюзия есть

не что иное, как Сознание-без-второго (строфа 3); и далее она настаивает: все на этом свете, вечное и временное, то, что загрязнено иллюзией, и то, что чисто для «Я», блистает в зеркале Сознания, как только мы постигли «Я» (строфа 8). «Парамартха-двадашика» уточняет, что Сознание заключает в себе как обладающего сознанием, так и не обладающего, ибо Шива это высший Небосвод, вместилище чередования: двойственности и недвойственности, лучезарная пустота, озаряющая различие существования и несуществования. С точки зрения поклонения «Махопадеша-вимшатика» не говорит ничего другого: «Я это лишь ты, ты это лишь я, я не существую [отдельно от тебя]. Поклонение, поклонение тому, в чем нет [различия] «Я» и «Ты» (строфа 2). С точки зрения деятельности мы здесь еще находим: «Принимая собственные отдельные роли [в виде состояний] бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна, / По собственной воле ты являешься, как актер, в действительности же ты неделим» (строфа 10).

Для прояснения этой основополагающей темы Абхинавагупта возвращается во множестве своих работ к метафоре зеркала: упоминаемая в четвертой строфе «Парамартха-чарчи», она развивается в «Парамартха-сара» (строфы 12–13): «Подобно тому как образы различных городов, деревень и т.д., отраженные в зеркале, [на самом деле от него] не делимы, хотя и выглядят отличными друг от друга и от зеркала, так и этот мир, не будучи по сути отделен от чистейшего, высшего сознания Бхайравы, кажется дифференцированным, отделенным от этого [Бхайравы]» (пер. С. В. Пахомова).

Перед этими приверженцами *адвай*-без-второго, такими как Шанкара и Абхинавагупта, встает проблема двойственности и дифференциации; считая дифференцированное и недифференцированное непримиримыми, Шанкара прибегает к понятию «неописуемого» неведения (*авидья*); для Абхинавагупты, напротив, дифференцированное и недифференцированное могут проявляться, поскольку Сознание, объемлющее и то, и другое, обладает полной свободой,

по своему усмотрению скрывая одно, чтобы открыть другое, и наоборот. Шанкаре, который утверждает, что Сознание как Брахман облекается в разнообразные формы без необходимости постулировать свободную и самодержавную власть (*шиварата*), Абхинавагупта возражает: «Если сущность Сознания одна и двойственность имеет своей причиной неведение, кому принадлежит это неведение? Брахману? Невозможно для него, чья единственная природа есть знание (*видья*); разумеется, не существует ничего другого, никакой индивидуальной души, которому неведение может принадлежать. Если вы ссылаетесь на неопишемую природу неведения, кому оно явится в этом аспекте? ... Вы утверждаете, что Брахман – бытие (*сат*) – блистает недифференцированным образом в своем единстве и что дифференциация является следствием чередования; но в таком случае, к кому относится деятельность (источник) *викалпы*? Брахману? В этом случае, будучи связан с неведением, он не всезнающ; и тогда кому другому можно было бы этот источник приписать? Если вы утверждаете, что неопределенное и недифференцированное (*нирвикалпа*) знание реально, в то время как определенное (*викалпа*) знание нереально, откуда происходит такое различие? Не оказываются ли оба явно проявленными? И если вы объявляете нереальным дифференцированное, хотя оно проявляется, я отвечу, что недифференцированное кажется нереальным по мере того, как является дифференцированное, так как осознание ложности вещи является следствием противоположного осознания». И Абхинавагупта делает вывод: даже если мы согласны с вами в признании реальности единственного сознания (без второго), мы не видим, каким образом могла бы существовать деятельность, облекающаяся в многообразные формы – то, что отмечает присутствие агента; но все это становится возможным, если принять инициативу и свободу в качестве желанного действия. Таким образом, Владыка благодаря своей высшей свободе не оказывается совершенно свободным: он манифестирует ограниченный, зависимый субъект и через него воспринимаемый объект.

Такова мощь иллюзии (*майяшакти*) Владыки, забавляющегося тем, что манифестирует сам себя, а значит, исчезает ощущение совершенного, вездесущего, свободного, вечного и тождественного Шиве «Я».

Стало быть, не следует ничего объяснять, поскольку игра в прятки между Шивой и его энергией связана с божественной свободой. В другом гимне Абхинавагупта представляет Бхайраву и Бхайрави, тождественных по сути и изображаемых как Ардханарешвара, полумужчина, полуженщина, которым нравится размежевываться, чтобы знакомиться и наслаждаться друг другом; но эта блаженная любовная игра становится по свободной воле Бхайравы поработавшим чередованием на стадии индивида, который забыл о своем врожденном свете.

Больше чем «майя», иллюзия, Абхинавагупта использует в своих гимнах термин «моха», который я буду переводить насколько это возможно, как «путаница»; из-за своего смущения, вызванного незнанием нашей подлинной природы, *майя* порождает заблуждение, затуманивая ясное интуитивное постижение или сознание полноты «Я». Повсюду мы обнаруживаем ее следы; пусть речь идет о желании: *майя* наклоняет одну из чаш весов благодаря обманчивым гилям, и равновесие ума нарушается; жизнь согласно горизонтали, болезненно вытягивающейся во времени и пространстве, заменяет чистую вертикаль. То же самое касается дыхания, которое, разрываемое направо и налево, теряет устремление вверх, и воли, где правят неопределенность и колебания. Со своей стороны, мышление не может разрешить атакующие его сомнения; пусть ум сконцентрирован, сосредоточен на чем-то одном за счет всего остального, его равновесие оказывается компромиссом, он с трудом наклоняет одну из чаш весов; пусть ум рассеян, без передышки переходя от одного к другому, разрываемый между двумя возможностями, и тогда весы колеблются, отсюда беспрестанные альтернатива и двойственность, которые лишают его способности к

суждению, поскольку он видит себя и мир пребывающими в беспокойстве и смятении.

Скорее чем неведение, *моха* это ограниченная осведомленность об общей сущности и, значит, это знание (*видья*), но не очень чистое (*шуддхавидья*). Абхинавагупта описывает его в «Бодха-панчадашике»: «В том, что [царит] неведение касаясь этого [Владыки], проявляется его самодержавность, / И оно есть круговерть перерождений, ввергающая в ужас косные существа» (стих 11).

Путаница возникает на трех этапах: «вначале восприятия сущности как ограниченной, когда воображают себя самого лишенным полноты; затем, картина дифференциации, побуждающая желать в качестве полноты формы, которые ее лишены; наконец, ее присвоение, когда вмешиваются хорошие и дурные бессознательные тенденции».

Наше мышление, оказавшись во власти иллюзий, не может постичь подлинную сущность, на которую оно накладывает чередование добра и зла и т.д., умея лишь одно противопоставлять другому. Будучи недифференцированной, всеобщая Реальность столь проста, что она ускользает от нас. А значит, нам не следует искать ее в продолжении какой-либо из сфер нашей деятельности: ее нельзя постичь ни через эмоции, ни в мышлении, ни благодаря искусству, ни посредством добродетельного поведения, ни в ходе внутренних исследований. Религия, теология, философская мудрость, художественное творчество, аскеза, одним словом, все фальшивое (*критрима*) не может привести к Изначальному. И каким образом дифференцированное и ограниченное помогли бы достичь недифференцированное и безграничное?

«Но в таком случае каким путем прийти к *ануттара*? Через оставление всего того, что не является трансцендентным или иначе? Обнаруживаем ли мы *ануттара* в освобождении или в том, что ошибочно принимаем за рабство? Благодаря милости и благодаря одной лишь ей, отвечает Абхинавагупта,

верный Тантре и наставникам *Трики*. Если до получения милосердного дара Шивы мы нигде не обнаруживаем непревзойденную полноту (*ануттара*), то как только в обилии проявляется божественная энергия, мы находим эту полноту повсюду.

Милость это чистая немотивированность, полная свобода Бхайравы, которой наслаждаются, не зная каким образом, однажды по воле случая, без собственных усилий и заслуг, когда поглощение и созерцание являются единственным следствием милости; и сам учитель действует по ее указанию, довольствуясь отбрасыванием препятствий, чтобы позволить Реальности сиять. Однако, как только чудесным образом мы погружаемся в недифференцированное, то снова оказываемся в этой Вселенной, которая, не теряя своих отличительных черт, обнаруживает свое подлинное место в рамках недифференцированного Всего. Когда тело и его обожествленные органы наполнены покоем Реальности без разломов, тогда искусство, поэзия, философия и добродетельное поведение обретают новый смысл, потому что они вырисовываются на неопределенной основе, придающей им жизнь и выразительность.

Если, с одной стороны, Реальность остается вечно присутствующей и, если, с другой, спокойствие и блаженство образуют внутреннюю природу человека, поскольку нечистота ему изначально чужда, кому могут служить средства освобождения? Зачем стараться полировать зеркало Сознания, которое никто не может запачкать?

Абхинавагупта объединяет одновременно мистику совершенствования, мистику мгновенности и мистику вневременного, которые он изложил исчерпывающим образом, ясно различая их в многочисленных томах «Тантралоки» и в других своих трактатах и комментариях.

Эти различия зависят исключительно от чистоты индивидов и от полученной ими милости. Постепенные пути, имеющие целью очищение духа и чувств, предназначены для более или менее совершенных существ,

подчиненных многочисленным ограничениям и пользующихся милостью в ее слабой или средней степени. Путь непосредственного и одновременного (*юганат*), или путь Шивы, предлагается уже очистившемуся йогину или тому, кто не требует никакого очищения: под влиянием великой милости он сосредотачивается в порыве всего своего существа, которое мгновенно выносит его за пределы. Но с абсолютной точки зрения мистики вечного и вневременного эти пути совершенно бесполезны (*анупая*).

Стало быть, между этими разновидностями мистики нет фундаментальной противоположности по причине того, что в Парамашиве, «Свете, объемлющем весь свет и весь мрак», примиряются движение к освобождению и Единое, в котором не существует ни оков, ни освобождения. Будучи абсолютной и полной Свободой, высший Шива включает поэтапные пути, внезапное и спонтанное восхождение и Врожденное – эту *ануттара*, «где нет необходимости ни следовать пути, ни обходить его», согласно одному из определений, данных Абхинавагуптой.

Указывая на различные пути, Абхинава показывает, каким образом они равноценны во Владыке: «Это двойственность, это дифференциация и также Без-второго ... таким образом, Парамешвара проявляется в своей лучезарной сущности» («Тантралока» 11.18). И более точным образом на возражение: «Как достичь Шиву при помощи интеллектуальной деятельности, зависящей от мышления, ограниченного «Я», которые сами принадлежат к объективному состоянию», он отвечает: эта низшая интеллектуальная деятельность в действительности представляет собой формы Шивы; если посредством их он скрывает свою сущность, также благодаря им он открывает свое собственное Сияние. Разве в «Матангаде» не сказано, что Шива наполняет низшие уровни, как и самые высокие? А значит, свет Сознания сияет и в этих состояниях. Другими словами, *викалты* понемногу очищаются на недифференцированной основе (*нирвикалта*); без *викалты* не было бы становления (*сансара*) и было бы бесполезным ощущение; без *авикалты* оно было бы невозможным. В любом

случае, связан ли Шива, освобождается ли он поэтапно или внезапно или наслаждается своей собственной свободой, перед нами роли, в которые он облекается одновременно, великолепная игра, которой он наслаждается.

Связи между поэтапными путями и отсутствием любого пути входят составной частью в общую метафизику *Трики*, целиком сосредоточенной на трех божественных энергиях: воле, знании и действии. В их недифференцированной сущности блаженства и в форме единого треугольника они есть не что иное, как Парамашива-Все, высшая Реальность по ту сторону непосредственно (*анупая*) достигнутого экстаза (*туриягита*). Как только одна из них начинает преобладать, они размежевываются и порождают три момента дифференциации; в таком случае Вселенная проявляется; когда она возвращается в недифференцированное состояние, она образует три основных пути *Трики*.

Следовательно, я буду исследовать эти пути под углом трех мгновений, во время которых, быстро сменяя друг друга, появляются три энергии, покрывающие при этом всю область человеческого опыта: «Все, что появляется, покоится в тройственной энергии Сознания, выражающейся через «я хочу, я знаю, я делаю»; их невозможно отделить, поскольку то, что человек желает в *иччхашакти*, он знает это в *джнянашакти* и совершает в *крияшакти*.

Первое мгновение, мгновение чистого недифференцированного субъекта (*нирвикалта*) по ту сторону времени и пространства это наступающее мгновение всех видов, мгновение непосредственного ощущения, всеобщего и очевидного, проявляющегося по природе своей как «Я», перед тем как появляются понятийное знание и объект познания. Интенсивность желания в форме желания видеть или действовать и т.д. господствует в этой эфирной пустоте, из которой обнаруживается только взор чистого Сознания.

В этом первом мгновении, когда зарождается жизнь, многообразие пребывает в зародыше, потому что все пребывает во *вьоман* сердца. Эта первоначальная вибрация сердца происходит с удивительной интенсивностью

у мистика, внезапно вышедшего из *нирвикална-самадхи*, то есть из глубокого поглощения, где нет мысли. Среди многообразных аспектов этой вибрации отметим намерение-толчок, которое намечается, намерение говорить, действовать, вспоминать или ощущать нечто с мимолетной неспособностью это сделать, отсюда вибрирующий ритм, содержащий уже то, что мы отчетливо воспримем в следующий момент, и что имеет место внутри самого сознания.

В особенности воспринимаемый мистиками, этот опыт не является чем-то исключительным; во всем бытии вибрирует обладающее сознанием «Я», без чего ни сознание, ни деятельность не были бы возможны; но обычный человек не ощущает это, поскольку он не может погрузиться в безмятежность своего сознания.

Метафизика и мистика системы *Спанда* входят неотъемлемой частью в опыт первого мгновения, опыт еще недифференцированного «Я»: из этой высшей фазы проистечет тонкая фаза сознания, а из нее более глубокая фаза деятельности, при этом высшее, согласно *Трике*, всегда содержит низшее состояние в потоке снижающейся эффективности.

Второе мгновение, когда господствует когнитивная энергия (*джнянашакти*), вызывает дифференцированное восприятие на уровне чередований и понятий (*викална*); стремясь к познанию, мы занимаемся отличительными чертами и, таким образом, покидаем недифференцированную полноту «Я» и покой в самом себе. «Ты» приходит на место «Я».

Третье мгновение движется далее к дифференцированной объективности; пребывающий в отношениях объект, сконструированный в пространстве и во времени, спроецированный за рамки субъекта и его познания, служит практическим целям. Таков объект познания из области деятельности (*крияшакти*). «Он» перед лицом «ты» и «я».

Этим трем моментам соответствует тройное видение Вселенной:

1) интериорность (*антаратва*) области познающего субъекта: «Я» блистает здесь в своей чистоте, а недифференцированный мир существует как обладающая сознанием вибрация высшего Субъекта.

2) воспринимаемость (*грахьятва*) области познания: проявленная в одном лишь мышлении Вселенная ощущается внутри как впечатления, удовольствия и страдания; и нам известно, что она происходит из нас, потому что зависит от нашей манеры воспринимать вещи, а значит, она бывает разной для каждого индивида.

3) экстериорность (*бахьятва*) области объекта познания: мир, появляющийся как внешний и для всех тождественный и относящийся главным образом к нашей деятельности.

Согласно «Самуччая-тантре»: «Эта Вселенная целиком пребывает в Шиве, в энергии и индивиде (*нара*), идет ли речь о деятельности насекомых или всезнающих существ». Таким образом мир находится то в чистом субъекте (*праматри*), то в познании (*прамана*), то в познаваемом (*прамея*); он никогда не исчезает, находясь ли в латентном состоянии внутри обладающего сознанием субъекта или же спроецированный различными путями вовне.

Что касается ведущих к освобождению путей, соответствующих этим трем мгновениям и действующих соответственно три энергии, будет достаточно короткого объяснения, потому что в гимнах постоянно рекомендуется одна только *анупая*, довольствуясь при этом указанием на высшие (более высокие) пути. Эти три пути имеют своей целью расширить Сознание, сделать его более ясным, каждый в своей особенной сфере.

1. *шамбхавопая*, путь Шивы, или обладающего сознанием субъекта, осуществляется по ту сторону мышления (*нирвикалта*); он оттачивает и расширяет сознание воли (желания), присущее первому мгновению действия или ощущения, свободному мгновению, еще погруженному в «Я». Чтобы окончательно утвердиться в недифференцированности, лишенной мышления (чуждой мышления), даже внутри этого пути предлагаются три маршрута,

приводящих ко вселенскому Сознанию: *А. парамарша*. Печать Шивы (*шамбхавимудра*) получает тот, кто видит в себе самом и без *викалпы* все фонемы, начиная от первой А и до последней Н, слившиеся воедино в одной точке, *бинду*, *м*, освобожденной в акте сознания, отсюда мантра *ахам*, «Я». Он осознает, что фразы, слова и фонемы тождественны *ануттара*: фраза сначала разбивается на слова, эти слова на звуки, а эти последние теряются в высшем «Я», лишенном всякого звучания. В таком случае йогин знает, что создает Вселенную целиком в себе самом в форме звуков. *В. пратибимба*, в форме отражения. Йогин остается внимательным к своей когнитивной и сенсорной деятельности, словно отражаясь в зеркале своего собственного сознания; если его бдительность не ослабевает за одно мгновение, он проникает во вселенское Сознание. Тогда он становится властителем и защитником Вселенной, отраженной в самом себе. *С. пурнаханта*, чтобы достичь «Я» в его полноте или укрепить и расширить бодрствующее сознание «Я», йогин занимает прочное положение в устремлении «Я» в первое мгновение всех процессов сознания и деятельности. «Он видит всю Вселенную соединившейся в «Я», полном огня великого и вечно появляющегося просветления» («Гантралока» 3.285). Таков умиротворенный Бхайрава, превосходящий две предшествующие фазы творения и поддержания.

2. *шактопая*, путь энергии, развивает сознание в области знания (*прамана*) и пребывает во втором мгновении. Он очищает мысли (*викалпа*), чтобы положить конец постоянному чередованию и достичь основополагающего единства. Чтобы вернуть сознанию его вселенскую природу, динамизм и первоначальную остроту, йогин погружается в одну-единственную мысль: «Я есмь вселенское сознание»; его бдительность должна быть таковой, чтобы никакая другая мысль не нарушила цепь его сознания. Но аналогичное поглощение может происходить и спонтанно во время сильных эмоций: гнева, любви, ужаса и т.д., когда под влиянием крайнего возбуждения все перемещается, все содрогается, привычные структуры растворяются, в то

время как исчезают представления и разговоры, впечатления прошлого, проекции будущего, эта поверхностная кора существа, образующего непреодолимый экран. Поставленная перед реальностью в непосредственном опыте, без возможности выбора, захваченная в настоящий момент, переживаемый во всей его интенсивности, вся личность йогина вибрирует в унисон, и может возникнуть зеркало: природное возбуждение снова станет божественной энергией.

А также, в присутствии двух идей, йогин фиксирует свою мысль в интервале, и если ему удастся прорваться к их стыку, тотчас же оставив двойственность, он приходит к единству Сознания. *шактопая* это путь мистических поз (*мудра*) и формул (*мантра*), чья действенность сводится к действительности единственной блистающей интуиции, пребывающей в свете чистого обладающего сознанием Субъекта; другими словами, движение дискурсивной мысли, свободное и текучее, внезапно снова обретает свою природу независимого и вибрирующего акта.

3. *Анавопая*, или путь индивида, принадлежит к третьему мгновению, мгновению объекта познания (*прамея*) и дифференциации; он делает акцент на усилиях, так как стремится осветить и расширить сознание деятельности благодаря многочисленным практикам: *карана*, что касается органов восприятия и действия, *уччара*, что касается дуновения воздуха при вдохе и выдохе, созерцание (*дхьяна*) для мышления, сосредоточенного внутри сердца, медитация на аспект божества и т.д.

В гимне, озаглавленном «Описание сокровенного опыта», Абхинавагупта косвенным образом упоминает фазы, отмечающие эти три пути; однако йогин не поднимается с низшего уровня на высший, как следовало бы ожидать; совсем напротив, он исходит из откровения *атмана*, чтобы вернуться на низшие планы с целью интегрировать их в «Я». В первый момент (*пурвакоти*) йогин, пребывающий в своей собственной сущности, видит здесь окружающий мир, когда бросает первый взор вокруг себя; он

наслаждается непосредственным опытом, прямо «Я» и без понятий (*нирвикалпа*). Во второй момент он стремится ощутить сферу знания и постигает вещи различным образом. Обычно, если стремятся завладеть чем-либо, чтобы это познать, с неизбежностью лишают себя недифференцированной Сущности; но в данном случае йогин сохраняет сознание «Я», которое он побуждает проникнуть в знание своего собственного тела и в знание вещей. В третий момент он присоединяет ее к своей практической деятельности на уровне объекта познания, дабы использовать это в практических целях. Таким образом он стирает последние следы неведения и ошибочной проекции, направленной вовне, все более пропитывая свое собственное сознание, свое тело и мир, отсюда его свобода во всех отношениях. Когда полный оборот завершен, Вселенная достигла диапазона «Я», купается в *анупая*, поскольку пути уничтожают сами себя, и отсутствие пути соединяется со свободной спонтанностью Шивы. В этой неопишуемой *анупая* боль, наслаждение, узы и освобождение представляют собой лишь единое целое; все здесь не имеет форм и избавлено от времени. Три энергии объединяются в блаженстве (*ананда*) и растворяются в нем.

В таком случае заново отыскав свою основу в своей вечной сущности, йогин с удивлением обнаруживает, что он никогда и не покидал царство блаженства: «По ту сторону пути Шивы... есть высшее Сознание, которое удаляет все средства, это *ануттара*, не имеющий себе равных покой в энергии, полной блаженства».

Абхинавагупта посвящает вторую главу «Тантралоки» *анупая*, чтобы, как он утверждает, «распознать сферу Несравненного (*ануттара-дхаман*)» (шлока 50). Сама Реальность Сознания, сияющего своим собственным блеском, не следует открывать посредством путей или методов. Каким бы ни было средство – внутренним или внешним – оно может являться лишь внутренней сущностью Шивы, его чистой и простой светозарной природой (шлока 15). Если призываемое средство лишено сознания, у него нет

подлинного существования и оно не может выступать в качестве посредника; если же оно наделено сознанием, то нем нет ничего от средства, это *анупая*, непосредственная Реальность (шлоки 9–10). В этом случае, поскольку Шива является чистым светом, самой очевидностью, и он осознает себя через себя, «не блистает ли он как воспринимающий субъект в сердце всех существ?» «Да, – отвечает Абхинавагупта, – но хотя он блистает здесь, он не по-настоящему воспринимается, усваивается сокровенным образом сердцем, и то, что не усваивается сердцем, даже существуя, это словно если бы и не существовало, как листья и трава (на пути для кого-либо), кто едет на колеснице». Стало быть, нет ни глубокого понимания, ни удовлетворения, никакой сверхъестественной силы, ни подлинной свободы.

Как только тождество признается, препятствия на пути и использованные средства исчезают, как если бы их никогда и не существовало; но разве не было необходимости, чтобы они существовали, чтобы это было возможно? Даже если ничего не делать, Реальность остается вечно присутствующей без того, чтобы ей тем не менее можно было наслаждаться, как забытое сокровище, отныне вечно очевидное и выступающее все-таки источником невероятного изумления, когда его, наконец, обнаруживают. Таков парадокс мистики; отсюда происходят мнимые противоречия Абхинавагупты, от которых можно избавиться, выделяя затем для значения слова *анупая*: взятое в строгом смысле и в смысле очень ограниченного средства. В первом случае *анупая* смешивается с самой Реальностью, *ануттара*, и принадлежит не к практике, а к чистой теории, нечто вроде духовной логики. «Ануттараштика» разделяет это мнение: «Да будет услышана высшая истина! Не будучи ни отрешившимся, ни принимающим, где ты находишься, наслаждайся всей полнотою счастья!» (шлока 1), «в добром здравии наслаждайся там, где пребываешь» (шлока 2), «Все есть переживаемое в опыте чистая природа собственного «Я», поэтому не выказывай напрасного волнения!» (шлока 3).

На самом деле, мы получаем ничего нового, напротив, иллюзорное добавление к Реальному рассеивается как по мановению волшебной палочки и оставляет открытым Невыразимое. Что тогда сказать еще об *анупая* как о полном отсутствии пути? Если желаешь вести о нем речь, необходимо спустится на ступень ниже и придать ей значение крайне ограниченного средства. Абхинавагупта исследует вначале практики, с которыми ее не следует смешивать: относится ли сюда концентрация (*авадхана*)? На чем концентрируются? На полноте? Бесполезно, так как следует быть полнотой, чтобы извлечь из этого пользу. На ее отсутствии? В этом случае концентрация будет стерильной, не способной привести к полноте (шлока 12). Или же это йога или другая форма деятельности? Движение органов, с которым она ассоциируется, не может иметь место в полноте; существуя лишь через *анупая*, йога не может служить посредником, ведущим к полноте. Если утверждать, что йога имеет своей целью открытие *анупая*, каким образом это было бы возможно, потому что для постижения того, что сияет само по себе, средством этого постижения является не что иное, как сам этот блеск (шлока 9)!

Абхинавагупта делает здесь мишенью своей иронии глупцов, которые пытались выделить Сущность при помощи прямого средства, это все равно что использовать светлячка, чтобы увидеть Солнце (шлока 14). «Тот, кто удостоивается в изобилии великой милости Господа без какого-либо личного усилия, самопроизвольно достигает земли Парамашивы или области Сердца. И усилие, будучи простой манифестацией затуманивающей иллюзии, не может быть средством постижения чистого Света за пределами иллюзии...» («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» I.1.1).

Поскольку ни различающее познание, ни созерцание, ни йога, ни рассуждения не предлагают никакой помощи, а также добродетели или заслуги, это средство сводится к передаче милости от учителя к ученику: учитель погружен в Сознание Бхайравы – а значит, в *анупая* – и ученик, очень чистый, свободный от любой *викалпа*, пользуется милостью наиполнейшим

образом. Его единственное различие заключается в том, чтобы отвергнуть любое различие, а не в том, чтобы стремиться различать добро и зло, освобождение и рабство и т.д. Ученик осознал, что никакой путь не ведет к Шиве, ни познание, ни поклонение, и что не следует ничего делать для его достижения, пребывающего совершенно рядом и даже стремиться к нему, поскольку в нем все пути находят свое завершение. Таким образом, убежденный в своей собственной неспособности, он полагается исключительно на божественную милость, которая приведет его к учителю в *анупая*, и тот, не прилагая усилий, позволит ему проникнуть в полное Сознание. Таким образом, он воздает почести своему Сознанию Бхайравы как полноте, которая обходится без средств приближения, а строго воздерживаясь от того, чтобы превратить его в объект или познания, или почитания. И когда он встречает этого учителя, то обладает уверенностью, что тот купается в Реальности и может без посредника предоставить ему высший даршан, при этом такое интуитивное убеждение является здесь необходимым.

Проникновение учителя и достойного этого ученика в *анупая* происходит непосредственным образом; это не повторяющийся опыт («Тантралока» 2.2); одного слова учителя часто достаточно, чтобы ученик наслаждался этим вечным взаимопроникновением. Или еще ученик созерцает своего учителя в *анупая* и отождествляется с ним, «подобно тому, как одна лампу зажигают от другой»; затем ученик сияет таким же светом, как и учитель. Это взаимопроникновение выражается в чистом блаженстве.

анупая касается также существ, которые, будучи очищены высшим блаженством Сознания, обрели доступ к пути Непревзойденного (*ануттара*) и более не зависят ни от какого средства («Тантралока» 2.34). Пребывая в совершенном блаженстве, они повсюду наслаждаются одним и тем же вкусом. Совокупность вещей целиком проявляется для них как (всегда) одинаковая и, хотя и видимая, помещенная в огонь Сознания Бхайравы. «Для них, – утверждает Абхинавагупта, – радость, страдание, тревоги, сомнения,

двойственные мысли совершенно теряются в полном недифференцированном поглощении («Гантралока» 2.36).

Именно поскольку они погружены в непосредственную Реальность, достижимую без посредников, вещи, хотя и присутствуют, поглощаются пламенем божественного единства; очищенные, трансформированные и обретшие тонкость благодаря огню Сознания, они светятся новой жизнью. Ибо этот великий огонь охватывает и пожирает без различия, приводя все в недифференцированное состояние: человека, его устремления, мысли, органы, как и воспринимаемый им мир. Однако, если вещи поглощаются по мере их возникновения, беря начало из «Я» и возвращаясь в него, они не исчезают; напротив, очищенное существо видит мир чистейшим, вибрирующим, блистающим, как и оно само, поскольку оно и является его источником.

Простые советы, данные Абхинавагуптой, обретают свою ценность в свете этого единого пламени: касательно любой воспринимаемой вещи, утверждает он, необходимо оставаться внимательным к ее подлинной природе, Сознанию; или более точным образом, «воспринимать отсутствие различий у различных аспектов данного объекта, и констатировать, что не существует несовместимости практической жизни и погружения в сущность высшего Влыдыки» («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» II.Ш.13).

Поскольку данное тождественно *ануттара*, Несравненному, именно из него следует исходить и никогда его не отвергать. Во всем, что происходит, следует видеть лишь Сознание, ничего не захватывая ради себя, не становясь жертвой эмоций. В самой сильной эмоции оставаться внимательным к вибрации, присущей единственному «Я» и способным ее обнаружить. Более того, в самой иллюзии видеть лишь развлечение Шивы. Это, тем не менее, возможно лишь в отсутствии беспокойства, волнения, отбрасывая привязанность к «Я», к его материальным и духовным благам, например, желание *самадхи* и связанные с ним проблемы. Необходимо также знать, каким образом происходит переход из недифференцированного в

дифференцированное, как, исходя из Единства, каждое мгновение создавать множественность.

При выполнении этих условий необходимо оставаться умиротворенным в их точке соединения, во всеобщем Центре, в импульсе *бхайравы-мудры*, готовым вывести по своему усмотрению и при знании причины дифференцированное за пределы недифференцированного, а затем снова погрузить его туда. В таком случае все открывается свободное выражение абсолютного «Я».

Такие темы Абхинавагупта рассматривает в своих гимнах и трактатах.

ПАРАМАШИВА

пуранханта (абсолютное Я)... *джагадананда* (космическое блаженство)...
анупая (отсутствие пути)

МАНИФЕСТАЦИЯ

шива...Я...1-е мгновение...*праматри* (субъект познания),
нирвикална...*иччхашакти* (воля)...*антаратва*
(интериорность)...*шамбхавопая* (путь Шивы)

шакти (энергия)...ты...2-е мгновение...*прамана* (знание), *викална*...
джнянашакти (когнитивная энергия)...*грахьятва*
(восприимчивость)...*шактопая* (путь энергии)

нара (человек)...он...3-е мгновение...*прамея* (объект познания)...*крियाшакти*
(энергия-деятельность)...*бахьятва* (экстериорность)...*анавопая* (путь
индивида)

Бодха-панчадашика (Пятнадцать строф о сознании). Текст на санскрите

anastamitabhārūpastejasām tamasāmapī |
ya eko'ntaryadantaśca tejāṃsi ca tamāṃsi ca || 1 ||

sa eva sarvabhūtānām svabhāvaḥ parameśvaraḥ |
bhāvajātaṃ hi tasyaiva śaktirīśvaratāmayī || 2 ||

śaktiśca śaktimadrūpād vyatirekaṃ na vāñchati |
tādātmyamanayornityaṃ vahnidāhikayoriva || 3 ||

sa eva bhairavo devo jagadbharaṇalakṣaṇaḥ |
svātmādarśe samagraṃ hi yacchaktyā pratibimbitam || 4 ||

tasyaivaiṣā parā devī svarūpāmarśanotsukā |
pūrṇatvaṃ sarvabhāveṣu yasyā nālpaṃ na cādhikam || 5 ||

eṣa devo'nayā devyā nityaṃ krīḍārasotsukaḥ |
vicitrān sṛṣṭisaṃhārān vidhatte yugapadvibhuḥ || 6 ||

atidurghaṭakāritvamasyānuttarameva yat |
etadeva svatantratvamaiśvaryaṃ bodharūpatā || 7 ||

paricchinnaprakāśatvaṃ jaḍasya kila lakṣaṇam |
jaḍādvilakṣaṇo bodho yato na parimīyate || 8 ||

evamasya svatantrasya nijaśaktyupabhedinaḥ |

svātmagāḥ sṛṣṭisaṃhārāḥ svarūpatvena saṃsthitāḥ ॥ 9 ॥

teṣu vaicitryamatyantamuccādastiryageva yat ।
bhuvanāni tadīśāśca sukhaduḥkhamatirbhavaḥ ॥ 10 ॥

yadetasyāparijñānaṃ tatsvātantryaṃ hi varṇitam ।
sa eva khalu saṃsāro mūḍhānāṃ yā vibhīṣakaḥ ॥ 11 ॥

tatprasādavaśādeva gurvāgamata eva vā ।
śāstrādvā parameśasya yasmātkasmādupāgatam ॥ 12 ॥

yatat tasya parijñānaṃ sa mokṣaḥ parameśatā ।
tatpūrṇatvaṃ prabuddhānāṃ jīvanmuktiśca sā smṛtā ॥ 13 ॥

etau bandhavimokṣau ca parameśasvarūpataḥ ।
na bhidyete na bhedo hi tattvataḥ parameśvare ॥ 14 ॥

itthamicchākālājñānaśaktiśūlāmbujāśritaḥ ।
bhairavaḥ sarvabhāvānāṃ svabhāvaḥ pariśīlyate ॥ 15 ॥

sukumāramatīn śiṣyānprabodhayitumañjasā ।
ime 'bhinavaguptena ślokāḥ pañcadaśoditāḥ ॥

Бодха-панчадашика (Пятнадцать строф о сознании). Перевод

Негаснувший свет [всех] светочей и [всех] областей мрака,
Единый, в коем [эти] светочи и области мрака пребывают, (1)

Это Высший Владыка, [выступающий] природой всех существ.
Совокупность вещей есть лишь энергия этого Владыки. (2)

Энергия не желает быть отличной от природы того, кто ею обладает,
Они всегда тождественны, как жара и пламя. (3)

Этот бог Бхайрава имеет своим признаком поддержанье мира,
Который посредством его энергии целиком отражается в зеркале
собственного «Я». (4)

Эта Высшая Богиня жаждет осознать природу того,
Чья полнота во всех вещах не уменьшается и не возрастает. (5)

Бог постоянно предается любовной игре с той Богиней.
Он, могучий, одновременно извергает и поглощает разнообразные миры. (6)

В его несравненных деяниях, чрезвычайно трудных для свершения,
[Проявлены] его самодержавность, его мощь и обладание природою
сознания. (7)

Как известно, ограниченный свет сознания есть признак косного вещества,
Но сознание не имеет своим признаком косное вещество, ибо не поддается
измерению. (8)

Таким образом, вызываемые разделением собственной энергии того самодержавного [Владыки] Появления и поглощения [миров] по своей природе происходят внутри собственного «Я». (9)

[Оказывающиеся] его частями миры, [находящиеся] сверху, внизу и посередине,
И крайнее разнообразие в них есть бытие, наполненное удовольствием и болью. (10)

В том, что [царит] неведение касаясь этого [Владыки], проявляется его самодержавность,
И оно и есть круговерть перерождений, ввергающая в ужас косные существа. (11)

Из его милости или из откровения наставников
Или из священных книг – благодаря тому или иному пришедшее (12)

Знание сущности Высшего Владыки есть освобождение, высочайшая мощь,
И это же полнота пробужденных [существ], известная как дживанмушти. (13)

Эти узы и освобождение от природы Высшего Владыки
Не отличны, ибо разделение ему на самом деле не присуще. (14)

Бхайраву, [являющегося] природой всех вещей,
Созерцают покоящимся на лотосе-трезубце с [тремя наконечниками]-энергиями: воли, деяния и знания. (15)

Чтобы в мгновение просветить обладающих очень тонким разумом учеников

Абхинавагупта сочинил эти пятнадцать шлок.

Комментарий

Абхинавагупта начинает с того, что представляет идею недвойственности в той форме, как она понимается в системе *Трика*: а именно Парамашива-Все, неизменный Свет, источник всего света и мрака в этом мире, образ, которому он предаёт метафизическое значение, потому что мы снова обнаруживаем его в строфе из введения в его «Лагхувритти»; он приветствует здесь Сияние, не имеющее равных, свет (всего) света и мрак (всего) мрака, в наивысшей степени содержащий свет и мрак. Стало быть, он не воспекает свет без тьмы, без жизни. Если бы Парамашива не был светом, невыразимым образом озаряющий тьму неведения, как бы мы осознали эту тьму? Таким образом, любой обладающий сознанием Субъект, в каком бы он состоянии он не находился, учителя или ученика, или даже будучи занят мирскими делами, всегда и во всем, что он делает, принимает участие в этой деятельности внутри этого высшего Сознания; но поскольку он не обладает отчетливым восприятием этого, он об этом и не знает. Разве не констатируют аналогичное, когда мы плачем во время сна или опьянения, не сохранив воспоминания об этом при пробуждении? С удивлением мы отдаем отчет в этом состоянии, если кто-либо другой сообщает об этом или если на теле сохраняются определенные симптомы, например, слезы. Однако следует отметить различие: во сне мы не видим отдельных объектов, потому что находимся в полной бессознательности (*моха*), в то время как в четвертом состоянии, где сохраняется сознание, мы не воспринимаем их по причине тождественности познающего субъекта и объекта познания.

В таком случае, остается объяснить, каким образом свет и тьма взаимодействуют в едином свете. Энергия (*шакти*), порождающая их, не отделена от ее обладателя, Шивы, также как способность сжигать неотличима от огня. В Нем – светящемся зеркале – она отражает дифференцированную Вселенную. Развертываясь в движущихся тенях, мир скрывает сияние зеркала,

не заставив его поблекнуть целиком, так как именно божественный свет делает тени зримыми. Таким образом, энергия Сознания дает жизнь разнообразному психическому опыту и, если верно, что этот опыт затемняет неделимый свет, он свидетельствует также о его манифестации. По поводу других гимнов я расширю эту столь богатую метафору зеркала, часто встречающуюся в текстах Абхинавагупты: очень чистое зеркало, Шива, мыслит Вселенную в ее целостности и всеобщим образом, но он сохраняет ее в себе самом только как отражение. Несмотря на это уточнение, термин «сохранять» сразу же вызывает двойственность поддерживающего и поддерживаемого, что не могут полностью избежать язык и дискурсивная мысль. В действительности речь идет об игре между Шивой – недифференцированным Сознанием – и его энергией, которая развлекается, пачкая чистое зеркало. Как она это делает? Через осознание себя (*вимарша*) *Шакти* отделяется некоторым образом от Шивы, чтобы лучше его узнать и любить, тем не менее никогда не признавая себя отдельной от него. Это осознание приведет Вселенную в движение. Эта Вселенная, великолепная вначале, если отражается в Махешваре, лучшем из зеркал, где она видится в ее сущностной красоте, оказывается фрагментарной и приведенной в беспорядок, когда энергия загрязняет ее поверхность.

Девы, богиня, слово, происходящее от *див-*, обозначает, согласно Абхинавагупте «играть». Богиню переполняет блаженство, когда она смотрит на постепенно проявленную из нее самой Вселенную в качестве ее собственной природы. В этом и состоит ее игра. Что касается Бхайравы, он с пылом принимает участие в этой игре. Такая игра превращается в непостижимую деятельность, поскольку одновременно он извергает и поглощает разнообразные миры. Так как Бхайрава превосходит время и пространство, его извержения и поглощения с неизбежностью остаются одновременными. Это объясняется тем, что энергия, ограничивая свое осознание, действует на манер экрана, который появляется и исчезает на

недифференцированном «Я»: как только она скрывает одну часть, то открывает другую.

Энергия прилагает все свое рвение, чтобы открыть Шиву, и он забавляется с ней игрой в прятки. Если она показывается, он прячется и наоборот. Махешварананда показывает эту игру на примере быка и слона, нарисованных таким образом, что в момент, когда видишь одного, другой исчезает; меняющийся резко, а не постепенным образом угол зрения позволяет увидеть одного с исключением другого. Такой и предстает вечная игра Бхайравы и Бхайрави: проявляя, он поглощает; и поглощая, он проявляет; однако, ничего не разрушается и не создается; все здесь навсегда; только перспектива различается.

«В действительности ничего не возникает, ничего не исчезает, есть только сияющая и вибрирующая энергия, которая, хотя и свободная от временной последовательности, открывается в различных обликах. Сказать, что она появляется и исчезает, это чистая метафора» («Спанданирная» Кшемараджи).

Это удивительная игра между Шивой и его энергией не нуждается ни в каком объяснении, она относится к высшей свободе, свободе сознания «Я», связанной с его независимым могуществом, проявляющимся в одном из самых трудных дел для выполнения (*атидургхата*): «Существует ли на самом деле нечто более трудное, чем побудить появиться в Нем, кто есть по природе свет, отрицание света в сам момент, когда его сущностная природа обладающего природой света блистает без перерыва? Такое свершение его свободной энергии кажется невозможным для ограниченных существ, каковыми мы являемся» («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» II. III. 17).

В безграничном и недифференцированном «Я» вездесущее и всезнающее Сознание не содержит никакого не-сознания в этом мире, то есть неведения в отношении абсолютной Реальности. Термин *джада*, тот, который сам себя не осознает, потому что лишен совершенного сознания «Я»,

подразумевает тем не менее относительное и фрагментированное сознание. Для постижения Сущности в ее целостности это значит, что ум должен быть свободен от любых объективных впечатлений, обладать превосходной чувствительностью и бесконечной гибкостью, в противном случае его называют *джада*, бесчувственным, тупым, инертным и заостеневшим. Невежда ограничивается отдельными аспектами и определенным временем, он думает об удовольствии и страдании, его привлекает первое и отталкивает второе; воспринимаемая им Вселенная становится для него мучительной иллюзией, он следует за тенями, и страх почти не покидает его. При этом в его неведении нет ничего позитивного, оно сводится к несовершенному знанию, к ограниченному свету Сознания (шлока 11). Но как только божественной милостью он стремительно постигает Реальность, тотчас же его оковы спадают, всякий страх рассеивается, ему ограниченное знание уступает место чистому знанию (*шуддхавидья*), тождественному священному треугольнику (*трикона* или *тришула*, поскольку три энергии в совершенной гармонии составляют единую Сущность или свободную Энергию). В тантрах Бхайрава изображен растянувшегося на трезубце тройной энергии Сознания: воли, знания и деятельности (шлока 15).

Обладающий полным знанием рассматривает то, что возникает и исчезает как распространение энергии и видит в этом лишь свободу Владыки. Пребывая в источнике энергии, в Шиве, он наслаждается Бхайравой и, стало быть, миром в его форме божественной энергии.

Подлинное освобождение (*дживанмукти*) от того, что ошибочно принимали за оковы, это не только знание, но и мощь, иначе говоря, «суверенность». Подлинная суверенность существует лишь тогда, когда исчезла противоположность между сувереном и тем, кем он управляет. Из этого вытекает, что абсолютное «Я», будучи вездесущим, пребывает в состоянии рабства, как и освобождения, и то, и другое на равном основании являются частями «Я» Шивы, забавляющегося тем, что он связывает себя, а

затем освобождает. Стало быть, ему остается раствориться лишь навсегда в Бхайраве, сокровенной Природе всех существ и трезубце энергии. Таким образом рассеется иллюзия, скрывающая великолепие его недифференцированности, побуждая ее проявиться в образе миража дифференцированной Вселенной.

Парамартха-чарча (Раздумье о высшей истине). Текст на санскрите

arkendu-dīpādy-avabhāsa-bhinnaṃ nābhāty ativyāptatayā tataś ca
prakāśarūpaṃ tad iyat prakāśya-prakāśatākhyā vyavahāra eva || 1 ||
jñānād vibhinno na hi kaścid arthas tat-tat-kṛtaḥ samvidi nāsti bhedaḥ
svayaṃ prakāśācchatamaikadhāmnī prāṭisvikī nāpi vibheditā syat || 2 ||
itthaṃ svasaṃvid-ghana eka eva śivaḥ sa paraḥ prakāśaḥ
tatrāpi bhāty eva vicitra-śaktau grāhya-gr̥hitṛ -pravibhāga-bhedaḥ || 3 ||
bhedaḥ sa cāyaṃ na tato vibhinnaḥ svacchanda-susvacchatamaikadhāmnāḥ
prāsāda-hasty-aśva-payoda-sindhu-giryādi yadvan maṇi-darpaṇādeḥ || 4 ||
ādarśa-madhye pratibimbakārī sabimbakaṃ syād yadi māna-siddham
svacchanda-saṃvin-mukurāntarāle bhāveṣu hetv-antaram asti nānyat || 5 ||
saṃvid-ghanas tena paras tvam eva, tvayyeva viśvāni cakāśati drāk
sphuranti ca tvanmahasaḥ prabhāvāt, tvam eva caiśāṃ parameśa kartā || 6 ||
itthaṃ svasaṃvedanam ādisiddham asādhyam ātmānam anīśam īśam
svaśakti-saṃpūrṇam adeśakālam nityaṃ vibhuṃ bhairava-nātham ideḥ || 7 ||
sad-vṛtta-saptakam idaṃ galitānya-cintāḥ samyak smaranta hr̥daye paramārtha-
kāmāḥ
te bhairavīya-paradhāma muhur viśanti jānanti ca trijagatīparamārthacarcām

Парамартха-чарча (Раздумье о высшей истине). Перевод

Отличным от света Солнца, Луны и лампы не сияет, ибо наполняет [все]
Тот, кто обладает природой света Сознания, поэтому слова «свет» и
«освещаемое» относятся лишь к повседневной жизни. (1)

Никакой предмет не отделен от Сознания.

В сознании не существует разделения, вызванного тем, что предметов много.
Единой наичистейшей области самосияющего света Сознания не будет
разделение присуще. (2)

Таким образом, Шива, высший свет Сознания Вселенной, это лишь единое
плотное самосознание,

Тем не менее в разнообразных энергиях он является разделенным на
познающего и предмет познания. (3)

Поэтому это разделение не отделимо от властителя единой наичистейшей
сферы,

Как [отражения] дворцов, слонов, коней, облаков, рек и гор – от зеркала или
горного кристалла. (4)

Если посредством размышления становится понятно, что отражение в
[обычном] зеркале имеет свой источник,

То для вещей, отражающихся в зеркале самодержавного Сознания, другого
источника, [кроме самого зеркала], не существует. (5)

Поэтому ты это лишь высшее уплотнившееся Сознание, лишь в тебе в
мгновение являются миры.

И сияют великолепием Твоей мощи, ты один их создатель, о Всевышний! (6)

Поэтому ощущаемого как собственное «Я», постигнутого как начало и непостижимого, Духа, Владыку, над которым нет владык, Исполненного собственных энергий, пребывающего вне времени и пространства, вечного и могучего Господа Бхайраву я восхваляю. (7)

Жаждающие [постичь] высшую истину, кои помнят в сердце семь этих совершенных строф,

Погружаются в раздумье о высшей истине троемирья и вступают несомненно в высшую обитель Бхайравы. (8)

Комментарий

Эти семь стихов указывают на Реальность, Шиву, Свет Сознания (*пракаша*), который блистает своим собственным сиянием и образует неделимое и лишенное недостатков Все, эту единственную область, которой ничто не может чинить препятствия. Однако в ней и только в ней, наделенной разнообразными энергиями, происходит манифестация. При помощи примера с зеркалом Абхинавагупта стремится показать возможность существования лучезарного сознания, чья свободная энергия создает множество без ущерба для своей принципиальной уникальности. Метафора представляет некоторые преимущества, но может вызвать путаницу: она обладает значением, лишь если читатель прилагает усилие, чтобы избавиться от двойственности. Речь не идет вначале о плоском зеркале в двух измерениях, но о безграничной области. Кроме того, проявляющиеся здесь отражения не имеют никакого соответствующего объекта. На языке школы, не существует *бимбы* – внешней объективно существующей вещи, отраженной в зеркале, чье существование мы можем подтвердить независимо от вызываемого ей отражения – существует лишь *пратибимба*, видимость, феномен в греческом смысле, то, что пришло в существование или отражение без объекта. Это называют «отражением» только применительно к сравнению сознания с зеркалом. Пример спящего и его сновидений не был бы также неточным с этой точки зрения, но менее богатым и менее убедительным.

Если, стало быть, с этими оговорками рассматривать только зеркало и то, что отражается в нем, то приходится констатировать, что, в противоположность происходящему при наблюдении в повседневной жизни, воспринимаемые в своей сфере объекты не отделены друг от друга и не отделены от зеркала. Они составляют нерасторжимое целое. Мистик видит реальное в точно такой же манере, внутри Сознания, составляющее лишь одно целое с Сознанием и не имеющее другой причины, кроме него. Пусть

отражения развертываются и исчезают, зеркало недифференцированного Сознания остается тождественным само себе, при этом отражения нисколько не затрагивают его врожденной чистоты.

Аналогичным образом время и пространство никак не влияют на Господа; миры блистают в нем и через него, мгновенно существуя и не оставляя следов. Таким образом сосуществуют недифференцированное зеркало и многочисленные отражения.

Абхинавагупта долго развивает эту тему в его комментарии на «Ишвара-прагьябхиджня-карику»: величие Сознания, обусловленное его чистотой, позволяет ему принимать безграничное число отражений (*абхаса*), не переставая оставаться единым: «Опыт учит нас, что ясное зеркало принимает тысячи форм, таких как горы, слоны и т.д. без замутнения своей собственной природы, и эти формы не скрывают зеркала, подобно тому, как ошибочно видимость серебра скрывает жемчуг или вид двух Лун – единственную Луну. Так как даже если зеркало принимает облик этих разнообразных форм, сказано: это зеркало чисто и превосходно». А значит, мы не теряем из вида существования зеркала, когда созерцаем покрывающие его отражения. Поздние слова Абхинавагупты подчеркивают одну из наиболее сложным проблем умозрительных построений о мирской жизни. Возможно ли видеть одновременно зеркало и отраженный образ, божественное Сознание и дифференцированную Вселенную или свое собственное «Я»?

На деле существует несколько способов воспринимать зеркало и отражения в соответствии с достигнутой ступенью. Невежда интересуется только отражениями, хотя они существуют лишь в зеркале его собственного сознания: он проецирует их за пределы себя. Постигший «Я» не забывает более о зеркале, сфере Бхайравы и неизменной основе, без которой у него не было бы отражений. Он знает, что свет и убежденность принадлежат исключительно зеркалу и что Бхайрава, очевидный сам по себе и источник всякой ясности, ускользает от доказательств, которыми хотят подтвердить его

существование, поскольку все воспринимается в нем и через него.

Мистикам предлагаются две основные возможности: одни предаются чистому созерцанию зеркала, не имея возможности в нем обосноваться; то во время экстаза (*турья*) ограниченной длительности, в забвении всего, что не есть «Я», они видят чистое зеркало (*нирвикална-самадхи*) и их сознание остается без отражения; то разнообразные отражения снова появляются и скрывают зеркало. Таким образом для них постижение Единого в тот же самый миг означает потерю другого из вида, согласно примеру быка и слона. Некоторые достигают наивысшего совершенства, заключающегося в том, чтобы видеть одновременно зеркало и его отражения, но с преобладанием того или другого, при этом мистик может на свое усмотрение наслаждаться миром, изобилующим божественной энергией, которая разворачивается в Шиве. При этом они не позволяют отражениям обмануть себя и не сохраняют следов вещей, подобно зеркалу, которое ничего не фиксирует; или еще покоясь в Шиве, содержащем энергию в латентном состоянии. Это *турьятита*, единственная сфера (по ту сторону четвертого состояния – экстаза), где дифференцированные понятия и впечатления погружаются в недифференцированное и недифференцированное пребывает в дифференцированном. Воспринимаемые в их подлинной сущности, отражения становятся пленительными. Парамашива, Все (*никхила*), содержит *абхасы* Вселенной; мир в его целостности наполнен этим Парамашивой в его живом и конкретном присутствии.

Анубхава-ниведана (Описание сокровенного опыта). Текст на санскрите

antarlakṣya-vilīna-citta-pavano yogī yadā
vartate dṛṣṭyā niścalatārayā bahir asau paśyann apaśyann api |
mudreyaṃ khalu śāmbhavī bhavati sā yuṣmatprasādād, guro,
śūnyāśūnyavivarjitam bhavati yat tattvaṃ padaṃ śāmbhavam || 1 ||

ardhodghāṭita-locanaḥ sthira-manā nāsāgradattekṣaṇaś
candrārkāv api līnatām upagatau tri-spanda-bhāvāntare |
jyotīrūpam aśeṣa-bāhya-rahitam caikaṃ pumāmsam paraṃ tattvaṃ tatpadam eti
vastu-paramaṃ vācyam kim atrādhikam || 2 ||

śabdaḥ kaścana yo mukhād udayate mantraḥ sa lokottaraḥ
saṃsthānaṃ sukha-duḥkha-janma-vapuṣo yat kāpi mudraiva sā |
prāṇasya svarasena yat pravahaṇam yogaḥ sa evādbhutaḥ
śaktaṃ dhāma paraṃ mamānubhavataḥ, kin nāma na bhrājate || 3 ||

mantraḥ sa pratibhāti varṇa-racanā yasmin na saṃlakṣyate
mudrā sā samudeti yatra galitā kṛtsnā kriyā kāyikī |
yogaḥ sa prathate yataḥ pravahaṇam prāṇasya saṃkṣīyate
tvad dhāmādhigamotsaveṣu sudhiyām kiṃ kiṃ na nāmādbhutam || 4 ||

Анубхава-ниведана (Описание сокровенного опыта). Перевод

Когда йогин, чьи дыхание и мысли растворились во внутри воспринимаемом [предмете], пребывает, неподвижным взором глядя вовне и [ничего] не видя, Это есть Шамбхави-мудра, [обретенная] Твоей милостью, о наставник. Это состояние, лишенное пустоты и ее отсутствия, есть сущность Шамбху. (1)

[Йогин] с полуоткрытыми очами, устойчивым умом и взором, сосредоточенным на кончике носа, [когда] Солнце и Луна в тройственном движении обрели растворенье, Достигает высшей духовной лучезарной сущности, по отношению к коей ничто не находится вовне, высочайшего бытия, состояния [Шамбху], какие здесь еще могут быть слова? (2)

[В таком случае] любое слово, исходящее из его уст, есть необычная мантра, [само] нахождение в теле, с рождения [претерпевающего] наслаждение и страдание, есть некая мудра, Естественный поток его дыхания это лишь изумительная йога. Что воссияет для меня, испытавшего это высшее, исполненное мощи, состояние? (3)

Мантра, [произнесенная этим йогиним], сияет [даже] если в ней не различимы звуки, мудра [самопроизвольно] появляется, когда всякой телесной деятельности настал конец, Йога распространяется, когда поток дыхания остановлен. Что будет способно удивить мудрых, восторженно постигших твою мощь? (4)

Комментарий

Эти четыре строфы Абхинавагупты, написанные на простом и лаконичном языке, ибо речь идет об опыте великого учителя, прошедшего все уровни мистической жизни, славят *бхайраву-мудру*, позу с фиксированным взглядом и полузакрытыми глазами человека, очарованного открытием «Я». Этот фиксированный взгляд выдает глубокое погружение, различные ступени которого показаны в гимне.

Перед тем, как дать подробное объяснение этих строф при помощи «Тантралоки», без которой они бы остались мертвой буквой, нам следует показать последовательность стихов по отношению к путям, ведущим к полной гармонии; но вместо того, чтобы подняться снизу вверх, как бы это ожидалось, йогин, нисходя с вершин просветления, распространяет его с одного уровня на другой вплоть до сферы практической деятельности, наполняя обычные состояния (бодрствование и сон) сознанием и мощью.

Стих 1, где речь идет о первом взгляде, на брошенном на окружающий мир, относятся к наивысшему пути, *шамбхавопая*. Второй стих, посвященный пути энергии, достигшей своей вершины, содержит воспроизведение предшествующей позиции, но связанной с более устойчивым различением мира и своего собственного тела; энергия быстро приводит йогина к совершенному равновесию двух полюсов – внешнего и внутреннего – что позволяет его знанию и его деятельности разворачиваться без того, чтобы ему пришлось оставить чистую интериорность. С третьим стихом *бхайраву-мудра*, прекращающая быть практикой и средством для достижения цели, становится самопроизвольной. Постигнув единственность Сознания, йогин понимает, что не существует подлинных расширения и сжатия; вибрация Сознания не исходит и не входит, но проявляется как таковая благодаря своей собственной свободе. Наслаждаясь таким образом этой свободой, йогин может использовать вещи, воспринимаемые им в тотальном сознании себя. А значит,

четвертый стих содержит описание совершенного умиротворения, достигнутого на пути индивида. Так как этот путь функционирует прямо в повседневной деятельности, он, естественно, завершается не-путем (*анупая*), на котором повсюду и без перерыва присутствует высшее Сознание.

Самопроизвольную *бхайрави-мудру* не следует путать с той, которая описывается в первой строфе, а также с практикой во второй, чьим плодом она является. Когда его большие глаза открыты, йогин видит все, знает все и действует свободно, не покидая Сердца Вселенной. А впрочем, куда ему идти, ибо для Сознания нет ничего внешнего и все сияет в нем? Однако остается, как мы увидим, свободный порыв игры, которую он может по своему усмотрению полностью осознать, если желает предаться приливу и отливу божественной жизни.

Строфа 1

Оставляя в тени состояние, предшествующее просветлению, Абхинавагупта берет свой опыт в момент открытия умиротворенного Субъекта – Я (*атман*) – когда в состоянии экстаза (*турья*) с остановленными мыслями, с органами чувств, замкнутыми сами на себя, с интериоризованной энергией он остается погруженным в свое собственное блаженство при забвении всего созданного мира.

Завершается ли его задача на этапе *турья*, когда он ощущает свое собственную природу во время единственного *самадхи*? Нет, только начинается: ему остается ощутить эту природу во время обычных состояний (*вьюттхана*), и именно *бхайрави-мудра* на этот раз позволяет обрести однородное сознание, улавливая сначала Вселенную внутри себя, а затем тотчас же благодаря практике *крама-мудры* воспринять всю собственную природу в *самадхи* во время *вьюттхана*: тогда он сможет заниматься своими мирскими делами и сохранять полноту вновь обретенного «Я».

Стало быть, в стихе идет речь о расцвете энергий, который приходит на смену их удалению. Самопроизвольно занимая положение, именуемое положением Шивы, йогин восходит к полному «Я» и погружается в космическое Сердце, область наивысшей реальности, где «Я» и Вселенная составляют единое целое.

В знаменитом стихе поза Бхайравы описывается так: «(Видимое) снаружи должно восприниматься внутри, взгляд (устойчивый) без моргания. Такова поза Бхайравы, которая во всех трактатах хранится в тайне» («Ишвара-прагьябхиджня-карика» IV.I.11). Как можно говорить о ней, не выдавая ее тайны? Однако попытаемся. Йогин неожиданно видит внутри своего собственного «Я» какой-либо объект или окружающий мир, который он прежде воспринимал как внешний по отношению к себе и, кроме того, он видит этот объект в его недифференцированной сущности (*нирвикална*). Другими словами, его собственная природа начинает являться йогину в образе активного вселенского субстрата (*адхитхатри*), управляющего всем миром, чью основополагающую реальность эта природа формирует. Кшемараджа пытается объяснить такой подход в своем комментарии на эту сутру: «После тысячи перерождений, когда пришло осознание своей собственной необычайной и полной великого блаженства сущности, случается, что нить всей его деятельности рвется, и царь йогов достигает *бхайрави-мудры*; с устойчивым взором он очарованным созерцает массу существ, являющуюся из эфира его сознания и поглощающуюся в ней, по подобию множества отражений, появляющихся и исчезающих на поверхности зеркала».

Но в первой строфе упоминается лишь первый взгляд в момент, когда нечто, «поставленное печатью» (*мудра*) на «Я» неопишуемым образом воспринимается в чистом ощущении (*нирвикална*), свободном от двойственного мышления, отличающего объект от субъекта.

В этот первый миг видения, присущего «Я» и сопричастного его полноте, йогин лишь видит, он ничего не конструирует; в этом смысле можно

сказать, что он не видит; поскольку тогда дыхание и мышление растворены в объекте, он внезапно утверждается в своей недифференцированной сущности, более не как внешний по отношению к сознанию, но как интегрированный в него. Более нет «Я», противостоящего объекту, но сплав «Я» и объекта в «Я».

Строфа 2

Опьяненный своим изумлением, йогин воспринимает чувственный мир в себе самом. Это происходит всеохватывающим и мимолетным образом без отчетливого различения вещей, потому что его мышление не работает. Чтобы различить их и быть способным на них воздействовать, то есть управлять энергией во время обычного познания и деятельности – продолжая воспринимать окружающий мир в «Я» – йогин намеренно воспроизводит *бхайрави-мудру*. Со второй строфы он осознает эту позу и упражняется, воспроизводя такое же дыхание, такую же неподвижность мышления, не переставая пользоваться своей энергией, чтобы вступить в сферу Бхайравы, достигнутую ранее без знания того, как это делается, самопроизвольным образом. Стало быть, именно на пути энергии – пути различающего познания – он принимает позу Шивы, что приведет его к *крама-мудре*: он погружается в глубины «Я», и автоматически его глаза наполовину закрываются, затем он обращается вовне и видит мир, воспринимаемый изнутри своего сознания, чтобы снова и очень быстро его покинуть, так чтобы мир больше и больше пропитывался сознанием «Я». Вначале это интериоризованное восприятие не направлено ни на что особое; Абхинавагупта представляет пример картины города и тысяч вещей, кои он содержит, охватываемых одним взглядом с вершины горы: множество здесь зримо в единстве, одновременным образом и как единое целое. Такой всеохватывающий взгляд стремится реализовать *нирвикалпу* в жизни Вселенной.

Отметим различия между *бхайрави-мудрой*, описанной здесь, и *бхайрави-мудрой* из первой строфы: теперь два движения являются в связи, в

то время как ранее ее не было; если маршрут схож, *бхайрави-мудра* касается отныне не самопроизвольно интериоризованного объекта, но тела. Йогин наполняет экстазом свое тело, с которым он прекратил отождествлять себя, вплоть до того, что исчезает граница, разделяющая внутреннее и внешнее. В меньшей степени речь идет об исчезновении самого себя в себе самом и в духе, нежели чем об обретении целостности и свободы, что включает и тело; исследование нового поля творческой жизни для того, кто обладает опытом внутренней Реальности.

Если первое полустишие второй строфы относится к практике *бхайрави-мудры* в момент, когда глаза наполовину закрыты, во втором говорится о плодах этой практики: спонтанность и высшая актуализация. Йогин, свободный от любых мыслей, твердо пребывающий в «Я», погружен в изначальное отсутствие различий. Вдох и выдох сходятся сами к центру и растворяются в точке соединения, в полной тонкой вибрации (*спанда*), отсюда происходит трехчастное движение: вдох, выдох и восходящее дыхание. После такого объединения йогин достигает единства, состояния деятельного обладания своей энергией, и становится способным с ясностью и точностью постигать чувственный мир. Обладая бьющим ключом вселенским источником и освободившись от препятствий для единого и динамичного потока Жизни, он наслаждается необычайной спонтанностью, что описывается в следующей строфе, где показано влияние этой внутренней реализации на его поведение.

Строфа 3

Слово, жест (или поза) и дыхание, эти три формы самовыражения человеческого существа, утратив свой произвольный и искусственный характер, будут отныне свидетельствовать о сущностной и глубинной природе йогина. Соответственно, их назовут их *мантрой*, *мудрой* и *йогой*, ибо на

вершине пути энергии они распространяются самопроизвольным образом, проявляя творческую энергию в жизни Вселенной в постоянном потоке.

Любые деяния йогины, даже самые скромные, открываются как исключительные, поскольку они беспрестанно возвращают его к их собственному источнику, Акту сознания.

Абхинавагупта в своей «Лагхувритти» определяет подлинное значение терминов «мантра» и «мудра»: «Достаточно, – утверждает он, – дать прорасти семени сердца, погружаясь в жизненную энергию, чтобы *мантра* и *мудра*, формы соответственно энергии познания и деятельности, стали тут же благоприятными. Каким образом (это происходит)? Погружаясь в свое собственное тело. На деле тело, в которое проникла жизненная энергия мантры (сердца), овладевшая сердцем, где изобилуют совершенные знания и деятельность, в таком случае оказывается пронизано *мантрой* и *мудрой*, то есть знанием и деятельностью, ставшими частью природы этого сердца». Отсюда берут начало сверхъестественные силы.

Мантра. Посредством поглощения энергией познания малейшие слова йогины превращаются в мистические формулы, наделенные мощью, поскольку они струятся из источника всякой деятельности, «Я»; другими словами, его слово подлинно, оно соответствует реальности и осуществляется в качестве таковой.

Мудра, не поддающаяся деятельность, заключается в самом «существовании» тела. Термин «*самстхана*» обозначает устоявшееся существование, окончание, прекрасную форму, целостность; стало быть, он определяет достигшее реализации существо, обладающее подлинным существованием и обнаружившее свой центр тяжести в соединении дыханий, а именно в космической Жизни, «Я», неизменной позиции, где каждая вещь находит свое подлинное место. Его жесты, сама его манера держать себя говорят о его целостном существе, одинаково охватывающим телесное и духовное. Каким бы ни был опыт йогины, испытывал ли он удовольствие или

боль, жил или умирал, его поза выдает ту же самую полноту, полноту Шивы, чью несмываемую печать (*мудра*) она получила. Оставаясь устойчивой, его деятельность, ставшая мудрами, помещает его в вечное, он наслаждается пребыванием в непоколебимом, хорошо уравновешенном состоянии, где все сходится (*самстхана*); жесты и слова происходят из глубины целостного существа и беспрестанно выражают его совершенное единство. Отныне творческая энергия, божественная шакти течет, верная сама себе, в различных ситуациях повседневной жизни. Другими словами, Жизнь течет в нем, а он не течет больше в жизни.

Йога. По причине важности жизненной силы (*прана*), прилив и отлив космической жизни составляют единую йогу для этого йогина. Речь идет, кажется, о самопроизвольных отступлении и экспансии дыхания: когда он выдыхает, йогин, чье внимание обращено вовне, внимателен к объекту познания, и «Я» распространяется; затем дыхание покоится внутри во время возвращения к «Я», и дифференциация исчезает. Это воспроизводится на усмотрение йогина и в полноте, так что никакое желание не сохраняется в нем. Поскольку его глубинная природа остается в гармонии с Жизнью, деятельность йогина разворачивается без усилий как его излучение, внутри самой обожествленной энергии Сознания, в величии Шивы, который наделяет всякую вещь собственным сиянием.

Путь энергии, имеющий своим акме наивысшую степень умиротворения, присоединяется к пути Шивы, который этим умиротворением пронизан.

Строфа 4

В последней строфе описывается высшее состояние еще с двумя предшествующими: крайнее и умиротворенное состояние пути индивида (*анавапая*), где обожествленная энергия достигает тела и его органов. Этот путь, на котором телесная деятельность используется, чтобы обрести Высшую

Реальность, находит свою отправную точку в повседневных делах; а значит, он естественным образом приводит к Реальности по ту сторону любого пути (*анупая*), как только высший обладающий сознанием Субъект поглощает в себя объективный мир. Йогин, снова уподобившийся обычному человеку – с виду по крайней мере – подвергает опытной проверке «Я» в рамках повседневной деятельности и воспринимает мир в его деталях, но делает это в едином зеркале Сознания. Вселенная, поглощенная великим Сознанием Бхайравы, трансформируется при этом неопишемым образом.

Во время возвращения изначального отсутствия дифференциации нам будет дано другое определение слова, мистической позы и дыхания. Если в строфе 3 ритмы дыхания, речи и жеста, уловленные в их вибрирующем источнике (*спанда*), обладали действительностью, недифференцированным источником и энергией, без усилий протекающей в форме мантры, мудры и дыхания, тогда они казались еще отделенными друг от друга. Отныне Реальность снова скрывает эти разнообразные проявления личности, так что остается лишь неопишемая манера бытия. Абхинавагупта наглядно показывает в своей «Лагхувритти» достижения йогина в соответствии с глубиной и длительностью его погружения в *саух*, зародыш сердца; вначале, сообразно силам, прославленным в предшествующей строфе, «множество мантр и мудр, ставших проявленными в теле, блистает в мышлении (*буддхи*) и в деятельности; если ему задают вопрос, йогин тотчас же (*джхатити*) дает ответ; прошлое, настоящее и будущее, все открывается ему, как оно есть». Затем, продолжая свое поглощение, он овладевает энергией формул и поз; «затем, если он удваивает продолжительность этого поглощения, непрерывно пылающего жаром, оставаясь при этом в недифференцированном состоянии, он не различает более ничего из своих состояний одержимости, тел, дыханий и т.д. он зрит единственно неделимое Сознание, свободное от покровов» («Паратрика» 12–16). Этими последними словами можно дополнить строфу 4.

Мантра это лишь молчание: в ней заключено любое слово, но при этом оно лишено структуры; прежде отдельные фонемы, такие как $a+x+am$, оказываются, так сказать, спаяны в единую мантру *ахам*, «Я». Бесконечная Вселенная погружена в энергию (*ха*), а та, в свою очередь, в *ануттара* (*а*), трансцендентное, а затем снова трансцендентное исчезает в божественной энергии, *а* и *ха* сплавляются в не имеющую размера точку, бинду, отсюда высшая мантра «Я» *ахам*, охватывающая все фонемы алфавита соединившимися в ней самой; это вибрация Сердца, энергия высочайшего блаженства и духовной мощи (*мантравидья*). Что бы он не говорил, йогин выражает единственно «Я» в глубоком внутреннем молчании.

Мудра. Также что касается его телесной деятельности, йогин не двигается более из Центра и однако речь идет о самостоятельной и самопроизвольной манере, свободной от своевольных жестов человека, притязающего на обладание своим телом и имуществом в стремлении к определенным целям; и если для него существует только чистый Акт в начале каждого движения, «то потому что он рассматривает свое собственное тело как сосуд единого Сознания, чья дифференциация исчезла; обладая великим могуществом, он имеет своим единственным местопребыванием свободное Сознание» («Тантралока» 4.119).

Йога. Для него остается одна единственная йога: неподвижность потока жизненного дыхания, где вдох и выдох исчезают в срединной области (*мадхьядхамалаят*). Если от контроля над дыханием (*пранаяма*), согласно Абхинавагупте, нет никакой пользы, то, с другой стороны, в момент, когда рассасывается мышление, вдох и выдох исчезают в Сознании, тождественном Шиве, когда они достигают по среднему пути *двадашанта*, представляющее собой заключительный этап нашего собственного сознания. В этом заключается подлинное Освобождение.

Разница между этими двумя строфами заключает в себе нюанс, заметный только для мистика: на языке школы можно было бы сказать, что

крама-мудра главенствует в третьей строфе, а в четвертом – *бхайравы-мудра*, самопроизвольно достигшая своей кульминации и идущая на смену завершенной *крама-мудре*; это означает, что в первом состоянии существует еще два свободных и самопроизвольных процесса: сжатие и расширение, при этом распространение энергии происходит в рамках единства; при *бхайравы-мудре* эти процессы становятся одним целым, так как йогин пребывает в одном-единственном порыве, не осознавая этого двойного движения: в тот момент, когда он осознает данное движение, он отстраняется вовне или вовнутрь и возвращается в *крама-мудру*; если, напротив, он остается в *крама-мудре*, не осознавая этого, он тотчас же достигает высшей *бхайравы-мудры*. В таком случае понятно, что в отсутствие дифференцирующего сознания для него более не существует ни отдельных фонем, ни личной деятельности, ни вдоха и ни выдоха.

Стало быть, вот вершина парадокса: Центр повсюду; и еще более неслыханное чудо: мир покоится в умиротворении и неподвижности и при этом он бесконечно движется. Этот плод *бхайравы-мудры* называют великим непредвиденным (*махасахаса*) чудом; когда прежде сокрытая внутри энергия начинает неожиданно распространяться, деятельность интеллекта и органов чувств одновременно пробуждается, чтобы присоединиться к их соответствующим объектам; но вместо того, чтобы направиться вовне, когда зрительная энергия превращается в цвета, как можно было бы ожидать, они поглощаются «Я»; другими словами, отток энергии к Центру сопровождается рассветом в самой глубине, в самой ширине «Я» и вещи воспринимаются в их субстрате, Шивы.

Таким образом, в счастливый день у великого мистика, чьи органы чувств и ум слились воедино, посреди ликующей толпы – символа космического пробуждения – пребывающего в полном забвении (*нирвикалпа*), даже не возникает мысли сосредоточиться на этом чуде; он дышит, не дыша, он действует без того, чтобы по-настоящему действовать, он высказывается,

не произнося ни слова, и все разворачивается в нем без усилий, но с полной действительностью. Таково вселенское блаженство, где все является экстазом, ибо все есть Парамашива, «абсолютная Реальность, область *мантры*, таким образом без колебаний наполняющая этот мир» («Тантралока» 5.89).

Бхайрава-става (Гимн Бхайраве). Текст на санскрите

vyāptacarācarabhāvaviśeṣaṃ cinmayam ekam anantam anādim |
bhairavanātham anāthaśaraṇyaṃ tvanmayacittatayā hṛdi vande || 1 ||
tvanmayam etad aśeṣam idānīm bhāti mama tvadanugrahaśaktyā |
tvam ca maheśa sadaiva mamātmā svātmamayaṃ mama tena samastam || 2 ||
svātmani viśvagaye tvayi nāthe tena na saṃsṛtibhītikathāsti |
satsv api durdharaduḥkhavimohatrāsavidhāyīṣu karmagaṇeṣu || 3 ||
antaka māṃ prati mā dṛśam enām krodhakarālatamām vinidhehi |
śaṅkarasevanacintanadhīro bhīṣaṇabhairavaśaktimayo 'smi || 4 ||
itthaṃ upoḍhabhavanmayasaṃviddīdhītidāritabhūritamisraḥ |
mṛtyuyamāntakakarmapiśācair nātha namo 'stu na jātu bibhemi || 5 ||
proditasatyavibodhamarīciprekṣitaviśvapadārthasatattvaḥ |
bhāvaparāmṛtanirbharapūrṇe tvayy aham ātmani nirvṛtim emi || 6 ||
mānasagocaram eti yadaiva kleśadaśā 'tanutāpavidhātrī |
nātha tadaiva mama tvadabhedastotraparāmṛtavṛṣṭir udeti || 7 ||
śaṅkara satyam idaṃ vratadānasnānatapo bhavatāpavidāri |
tāvakaśāstraparāmṛtacintā syandati cetasi nirvṛtidhārām || 8 ||
nṛtyati gāyati hṛṣyati gādham saṃvid iyaṃ mama bhairavanātha |
tvām priyam āpya sudarśanam ekaṃ durlabham anyajanaiḥ samayajñam || 9 ||
vasurasapauṣe kṛṣṇadaśamyām abhinavaguptaḥ stavam imam akarot |
yena vibhur bhavamarusantāpaṃ śamayati janasya jhaṭiti dayāluḥ ||
samāptam stavam idaṃ abhinavākhyam padyanavakam ||

Бхайрава-става (Гимн Бхайраве). Перевод

Наполняющего разделенные движущиеся и неподвижные существа,
сотканного из сознания, единого, не имеющего ни начала, ни конца,
[Тебя], Владыку Бхайраву, дарующего прибежище беззащитным, думая лишь
о Тебе, в сердце я восхваляю. (1)

Ныне все это, состоящее из Тебя, является мне благодаря энергии милости
Твоей.

Ты, о Великий Повелитель, всегда являешься моей душой, поэтому
собственное «Я» для меня все наполняет. (2)

Если Ты, вездесущий Владыка, и есть мое собственное «Я», то откуда может
быть речь о страхе перед колесом перерождений?

Пусть даже существующие совокупности деяний порождают страданье,
зablужденье и боязнь? (3)

О губитель, не бросай на меня ужаснейшего, полного гнева взора!

Ведь я стоек благодаря служению и созерцанию Шанкары и исполнен силы
грозного Бхайравы! (4)

Рассеян непроглядный мрак просиявшими лучами Твоего сознания.

Перед Смертью, Ямой, Антакой и пишачами, у меня никогда не возникает
страха, поклонение Тебе! (5)

Постигнув сущность всех предметов наблюдением их в лучах взошедшего
[Солнца] истинного познания,

Я нахожу успокоение в являющемся самим собой Тебе, наполняемым высшей
амритой бытия. (6)

Когда засуха страданий попадает поле моих мыслей,
О Владыка, тогда проливается дождь высшей амриты гимна, [восхваляющего]
мое тождество с Тобой. (7)

О Шанкара, истинно, что обеты, дары, омовения и подвижничество избавляют
от зноя мирского бытия,
Но лишь мысль о высшей амрите Твоего учения проливается в сердце
поток, [приносящим] успокоение. (8)

Танцует, поет, ликует несказанно это мое сознание, о Бхайрава-владыка,
Обретя Тебя, возлюбленного, прекрасного обликом, единого,
труднодоступного для других людей, совместного жертвоприношения. (9)

В шестьдесят восьмом году, на десятый день темной половины [месяца] пауша
Абхинавагупта сочинил этот гимн,
Благодаря которому милосердный Владыка немедленно спасает человека от
зноя пустыни мирского бытия.

Комментарий

В данном гимне, еще называемом *падьянавака*, поскольку в нем девять строф, воспевается божественное единство, Бхайрава. Это обозначение Шивы обретает здесь свое строгое значение абсолютного отсутствия дифференциации, ибо в *бхайрававактра* не существует никакого различия между Шивой и его энергией, в то время как в *рудравактра* последняя стремится вырисовываться и отчетливо заявляет о себе в *шивавактра*.

Достойным приветствовать Владыку оказывается лишь тот, кто признает свое тождество с ним. Для того, у кого есть Владыка, поскольку он еще живет в двойственности, отыскать прибежище в едином Бхайраве становится невозможным.

На протяжении этого гимна Абхинавагупта неоднократно утверждает свое тождество с Бхайравой, с божественной энергией, со Вселенной, поскольку эти трое составляют лишь единое целое. Но, вопреки своим усилиям, находясь в рабстве у слов, он не может избежать ловушек двойственности; и неважно, что он будет провозглашать тождество еще более сильно.

Среди принимающей пять форм деятельности Владыки Абхинавагупта упоминает здесь лишь милость (*ануграхашиакти*), поскольку согласно его комментарию на «Паратришику»: «Высший Владыка или сама Милость вечно наполнен энергией в своей высочайшей форме милости, и энергия не обладает сознанием, что она отлична от Шивы; она заключается в осознании щедрости к человечеству...». И далее он уточняет: «Энергия милости беспрестанно бодрствует во всех обладающих сознанием субъектах, никогда не засыпая».

Эта милость, которая бьет ключом всегда и повсюду (*садодитата*), делает это в соответствии с градацией: вначале будучи недифференцированной, она становится осознанием простой тенденции к тому, чтобы дифференцироваться, и наконец, она облекается в

дифференцированную форму, в которой мы воспринимаем себя и Вселенную («Паратришика-виварана» 1.5).

Именно она внезапным образом открывает Шиву как «Я», прежде принимавшееся за ограниченное, бессильное «я», и кроме того, она показывает Шиву как тождественного всему, а именно вездесущего Бхайраву, в нас, вне нас, всегда равного самому себе, будь то в оковах или в страдании. Согласно стиху Сомананды: «Я, высший Шива, я пребываю в радости, в горести, в забвении» («Паратришика-виварана», «Шива-дришти» 7.105).

В этих обстоятельствах как можно было бы опасаться жизни в этом мире, даже оказываешься посреди невыносимых трудностей? Разве Шива на проявляет себя в самых яростных энергиях, например, в преступной страсти того, кто не останавливается перед убийством соперника? («Паратришика-виварана» 1.7).

В строфе 4 Абхинавагупта не без юмора обращается к Шиве, который огнем из своего третьего глаза испепелил бога плотской любви, Каму, в момент, когда тот приблизился к нему, чтобы пронзить своими стрелами: поскольку я обладаю, утверждает он, энергией Бхайравы (Грозного), моя смелость сильнее Твоего вызывающего ужас взгляда, и я с несокрушимым мужеством беспрестанно погружаюсь в тебя.

Также исчезает страх пред другими разрушительными аспектами Шивы: Антакой, губителем, который отделяет душу от тела, Мритью, смертью, и Ямой, божеством, чья роль является самой широкой, потому что, согласно системе *Крама*, Яма действует в форме «ограничителя» в жизни, которую он безостановочно терзает и подрывает как сомнение и чередование (*викалпа*).

Как только одержимость *сансарой* вас более не мучает и страх исчезает, может расцвести внутреннее блаженство. В строфе 6 Абхинавагупта с точки зрения космического блаженства обращается к теме первой строфы: осознанное тождество «Я», Шивы, или вселенского Сознания, и мира, образованного энергиями, исходящими от Шивы. Здесь в сжатой форме

обнаруживаются несколько основополагающих идей: уже целиком проявившееся Сознание, в смысле вечно проявляющееся, имеет своими лучами вещи, которые я созерцаю. Более того, я есмь Реальность этих вещей. Стало быть, моя задача будет заключаться в том, чтобы побудить проникнуть лучи света Сознания, озаряющего эти вещи, света, чьим источником я являюсь, в мир, который я воспринимал как объективный и внешний по отношению к себе. Тогда и только тогда я отождествлю себя с Сознанием и его излучением, поскольку оно в меньшей степени является знанием, нежели чем расширением моей мощи и моего блаженства. Из этого, с одной стороны, следует, что Сознание, хотя и появившееся из целой вечности, поднимается снова, когда мы пользуемся его лучами, чтобы озарить мир; и с другой, мистик становится центром, где соединяются и сплавляются все виды блаженства, не только блаженство Сознания (*чидананда*), сокровенное, умиротворенное, происходящее из «Я», осознанное как тождественное Шиве, но также нектар, проливающийся избытком вещей этого мира. Таким образом, мистик наслаждается в самом Шиве космическим блаженством (*джагадананда*); поскольку ничто не отлично от Всего, поток нектара изливается на него, когда он этого меньше всего ждет, в момент, когда нечистота угрожающим образом приближается к его мышлению. Но в чем заключается здесь такая нечистота? Следует ли понимать, что в миг, когда йогина затрагивают страдания, он испытывает великое блаженство, распространяющееся по его телу в случае физических страданий, или глубокое спокойствие, устраняющее душевное волнение? Согласно Абхинавагупте («Ишвара-пратьябхиджня-карика» III.2.3), *клеша* обозначает совокупность вещей, способных породить склонность к невежеству, пробуждать чувство «Я» или пару привязанность-отвращение. А значит, речь идет о подлинной внутренней нечистоте, агрессивном возвращении эго или какой-либо другой формы двойственности. Однако, когда нечистота проникает в сферу его сознания, бдительный йогин, сразу же предупрежденный, погружается в глубины «Я», откуда в бурлении

поднимается поток нектара, каждая капля которого в своем падении поет хвалу божественному единству; блаженство «Я» становится зримым в самой нечистоте, эта последняя тотчас же исчезает, чтобы уступить место единому Парамашиве.

Если религиозные, ритуальные практики, дары, обеты, омовения и т.д. обладают негативным эффектом, рассеивая страх перед странствиями души (*сансара*) и успокаивая нравственную тревогу, то лишь интуитивное знание священных текстов позитивным образом обеспечивает блаженство в любых обстоятельствах, отсюда значимость Откровения («Махартха-манджари» 5).

Единственный культовый обряд, или жертвоприношение, которое нельзя считать возможным не делать, обряд равенства, сводится к «созерцанию независимой энергии (*кхечари*), всегда тождественной самой себе; без нее не было бы ни обладающего сознанием субъекта (*атман*), ни мышления, ни внутренних и внешних органов познания, ни чувственно дифференцированного мира, ибо энергии, из которых происходят четыре шага манифестации, не находясь более во взаимном контакте, не проявились бы. Именно эту энергию, *кхечари*, обнаруживают в шероховатости желания, гнева и т.д. Наслаждаются ее равновесием или однообразием (*самата*), когда ощущают ее повсюду неизменной, а именно в четырех шагах, покрывающих все расширение Вселенной, ибо она имеет своей сущностью Бхайраву, совершенную полноту. Но чего нет хотя бы в малейшей степени, так это цельного признания своей собственной природы полной *ануттара*, и (оказываешься во власти) неравенства мыслительных колебаний, что как раз составляет *сансару*» («Паратришика-виварана» 1.5).

Для того, кто достигает Бхайравы, культовая практика, связанная с однородным сознанием, ровным и без разделений, кажется легкой, в то время как она не может выполняться живущими в отрыве от Всего, в шероховатой двойственности, в полном отсутствии гармонии. Расцветая в равновесии,

гармонии и мягкости, веселое и легкое Сознание поет, танцует и радуется самопроизвольно, как только обретен Возлюбленный.

Анuttараштика (Восемь строф о несравненном [состоянии]). Текст на санскрите

saṃkrāmo 'tra na bhāvanā na ca kathā-yuktir na carcā na ca dhyānaṃ vā na ca dhāraṇā na ca japābhyāsa-prayāso na ca |

tatkiṃ nāma suniścitaṃ vada, paraṃ satyaṃ ca tacchrayatāṃ, na tyāgī na parigrahī, bhaja sukhaṃ sarvaṃ yathāvasthitaḥ ||1 ||

saṃsāro'sti na tattvatas, tanu-bhṛtāṃ bandhasya vārtaiva kā, bandho yasya na jātu tasya vitathā muktasya mukti-kriyā |

mithyā-moha-kṛd eṣa rajju-bhujagac-chāyā-piśāca-bhramo; mā kiṃcit tyaja, mā gṛhāṇa, vilasa svastho yathāvasthitaḥ ||2 ||

pūjā-pūjaka-pūjya-bheda-saraṇiḥ keyaṃ kathānuttare, saṃkrāmaḥ kila kasya, kena vidadhe, ko vā praveśa-kramaḥ |

māyeyaṃ na cid-advayāt paratayā bhinnāpy aho vartate, sarvaṃ svānubhava-svabhāva-vimalaṃ cintāṃ vṛthā mā kṛthāḥ ||3 ||

ānando'tra na vitta-madya-madavan naivāṅganā-saṅgavat, dīpārkendu-kṛta-prabhāprakaravat naiva prakāśodayaḥ |

harṣaḥ saṃbhṛta-bheda-mukti-sukha-bhūr-bhārāvātāropamaḥ sarvādvaita-padasya vismṛta-nidheḥ prāptiḥ prakāśodayaḥ ||4 ||

rāga-dveṣa-sukhāsukhodaya-layāhaṅkāra-dainyādayo ye bhāvāḥ pravibhānti viśva-vapuṣo bhinna-svabhāvā na te |

vyaktiṃ paśyasi yasya yasya sahasā tat-tat-tadekātmatā-saṃvid-rūpam avekṣya kiṃ na ramase tadbhāvanā-nirbharaḥ ||5 ||

pūrvābhāva-bhava-kriyā hi sahasā bhāvāḥ sadā'smin bhave madhyākāra-vikāra-
saṅkaravatām teṣāṃ kutaḥ satyatā |

niḥsatye capale prapañcānicaye svapna-bhrame peśale śaṅkātaṅka-kalaṅka-yukti-
kalanātītaḥ prabuddho bhava ||6 ||

bhavānām na samudbhavo'sti sahasas, tvad-bhāvitā bhānti amī, niḥsatyā api
satyatām anubhava-bhrāntiā bhajanti kṣaṇam |

tvat-saṅkalpa-ja eṣa viśvamahimā nāsty asya janmānyataḥ, tasmāt tvaṃ vibhavana
bhāsi bhuvaneṣv eko 'py anekātmakaḥ ||7 ||

yat satyaṃ yad asatyam alpa-bahulaṃ, nityaṃ na nityaṃ ca yat yan māyā-malinaṃ
yad ātma-vimalaṃ cid-darpaṇe rājate |

tat sarvaṃ svavimarśa-saṃvid-udayād rūpa-prakāśātmakaṃ jñātvā
svānubhavādhirūḍha-mahimā viśveśvaratvaṃ bhaja ||8 ||

Анугтараштика (Восемь строф о несравненном [состоянии]). Перевод

[В этом состоянии] нет ни пути, ни отождествления, ни доводов в беседе, ни раздумий, ни созерцания, ни сосредоточения, ни упражнений в джапе.

Скажи же, в чем именно заключается оно! Да будет услышана высшая истина! Не будучи ни отрешившимся, ни принимающим, где ты не находился, наслаждайся всей полнотою счастья! (1)

На самом деле, круговерти перерождений не существует, какой разговор об узлах может быть для воплощенных? Для кого никогда не бывает уз, тому ни к чему и деятельность, направленная на освобождение.

Неверные представления о веревке, принимаемой за змею и тени, принимаемой за пищачу, в напрасное заблуждение ввергают. Ничего не оставляй и не принимай, в добром здравии наслаждайся там, где пребываешь. (2)

Как в несравненном состоянии можно говорить о пути, на коем разделены почитание, почитатель и предмет почитания? Для кого он [предназначен], кто его преодолел и кто на него вступил?

Это майя, хоть и отдельная, есть не что иное, как Сознание, единственное в своем роде. Все есть переживаемое в опыте чистая природа собственного «Я», поэтому не выказывай напрасного волнения! (3)

Блаженство [в этом состоянии] не то, что от опьянения богатством или с женщиной соитья, а свет не то, что сияние лампы, Солнца или Луны.

Радость, вызванная легким избавлением от накопленных разделений, сравнима с той, когда сбрасывают бремя, а свет состояния всеобщей недвойственности это обретение сокровища, что было забыто. (4)

Привязанность и отвращение, счастье и горе, появление и исчезновение, самодовольство и уныние и иные состояния возникают как проявления Вселенной, но по своей природе они от нее не отделены.

Какие бы из этих проявлений ты не наблюдал, то, видя их как имеющие единого Сознания природу, разве ты не возликуешь, исполненный такого понимания? (5)

Прежде не существуя, эти состояния появляются неожиданно. В этом мире какая может быть подлинность у них, подверженных изменению и смешению форм в промежуточном состоянии?

От неподлинного, непостоянного, разнообразного и чудного сновиденья мира, преодолев разделения, вызывающие пятна страхов и сомнений, пробудись! (6)

Эти состояния не возникают естественным путем, они являются, лишь будучи воспринимаемы Тобою. Даже лишённые подлинности, они на миг обретают подлинность благодаря ошибке восприятия.

Твоим воображением порождено величие Вселенной, иначе бы оно и не появилось. Поэтому ты великолепием сияешь в мирах, даже единый, во многих ипостасях. (7)

Что бы не было подлинного и неподлинного, великого и малого, постоянного и непостоянного, оскверненного майей и духовно чистого, [все оно] блистает в зеркале Сознания.

Благодаря осознанию себя как сознание постигнув, что все это есть проявление света Сознания, обладая величием, выросшим из самопознания, наслаждайся властью над Вселенной! (8)

Комментарий

Основной темой восьми строф этого гимна является непревзойденная Реальность, воспеваемая также в «Паратримшике». Сразу после своего постижения *ануттара* наделяет свободой в этой же жизни.

Термин *ануттара* столь богат, что Абхинавагупта ощущал потребность в своем комментарии на эту тантру, прибегнув к этимологии, разъяснить его многообразные значения. Я выберу некоторые из них, которые, вероятно, приходили ему на ум, когда он писал этот гимн:

1. *Ануттара*: несравненное и трансцендентное, ибо ничто не стоит выше величайшего и полного Сознания, высшего Бхайравы, который существует вечно и распространяется самопроизвольным образом в условиях полной свободы.

2. «Там, где не существует ни вопроса ученика, ни ответа (*уттара*) учителя; поскольку ученик является вечным вместилищем просветления, иначе говоря, вопросом, бьющим ключом из великого океана сознания. Для чего нужен ответ учителя, ведь Реальность является ученику непрерывно.

3. *Ут-три*. «Там, где точка не нуждается в пересечении (*уттарна*) вплоть до другого берега, дабы достичь освобождения». Освобождение согласно представлениям, которые создают приверженцы дифференциации, нисколько не избегает пределов, так как оно включает степени: тело, дыхание, интеллект, вибрация, жизнь, затем свобода от любой объективности, исчезновение нечистоты и в конце этого восхождения уже на вершину состояния Шивы, соответствующего освобождению. Подобное продвижение оказывается излишним, поскольку в *ануттара* нет никакой связи, и можно отождествиться с Шивой в самом этом теле. Или еще если *уттара* является как подъем через центры: ноздри, горло, небо, отверстие Брахмана и т.д., *ануттара* есть то, что это превосходит.

4. *уттара* также обладает значением «то, из чего выходят», а именно рабство, и освобождение будет *ануттара*.

5. Если *уттара* принимается в значении вербальных уточнений, во всех отношениях различающих «то и это», *ануттара* станет чем-то невыразимым, не содержащим никакого различия и не разделяющим. «Пока обладающий сознанием субъект под влиянием иллюзии желает проникнуть в *ануттара*, он ограничен и состоит из двойственного мышления (*викална*); но, если он охватывает недифференциацию (*авикална*), когда искусственное исчезает, вот это поистине *ануттара*. В таком случае, как при помощи созерцания и практики органов (достичь) Шивы, явившегося от вечности и пребывающего также в повседневной деятельности? Чтобы показать, что Шива, высший Субъект, никогда не становится объектом для другого и не попадает в сферу наделенного сознанием опыта, даже во время *самадхи*, Абхинавагупта предлагает пример дождя, неощутимого на непрерывном фоне неба, но капли которого видны отдельно, если они выделяются на определенном фоне, таком как край крыши, деревья и т.д. Подлинное Сознание можно унизить лишь тогда, когда, отождествляя его с местом, временем и другими детерминациями, мы принимаем его за опыт Бхайравы.

6. *уттара* может обозначать градацию средств и целей: таким образом, низший путь индивида позволяет встать на путь энергии, а тот, в свою очередь, на высший путь Шивы. Или еще бодрствование ведет ко сну, сон к четвертому состоянию, а это последнее – к тому, что его превосходит (*турьятита*); всякая градация исчезает, и остается только *ануттара*.

7. *ануттара* обозначает также сферу, где низшее и высшее больше не существуют.

8. *нуд-тара*, *нуд-* в смысле «пробуждать»; учитель во время последовательных инициаций проникает в сознание ученика с целью его пробуждения, и ученик достигает освобождения (*тара*). Но каким образом сознание «Я», сияющее само по себе, всюду проникающее, не ограниченное

особенностями места, времени и формы, подчинится подобным пародиям? Какими бы ни были выход за рамки и стимул, *ануттара*, абсолют, остается, и учителю не нужно ничего делать, ибо Бхайрава не прекращает открывать себя.

9. *А-нут-тара*. Фонема «а» означает высшую энергию, пребывающую в начале и в конце полного «Я», всеобщее осознание, соответствующее бурлящей энергии, восхищению «Я», океану без волн, которая является умиротворением великого света, свободного от потока иллюзий. «нут» обозначает ее расширение (*висарга*), а «тара» – сам поток, который может вынести вас за пределы всего.

Таким образом *ануттара*, Неописуемое, ничем не превзойденное, ускользает от применяемых средств. Стало быть, бесполезно медитировать, рецитировать мантры, спорить на эту тему, получить посвящение от гуру, искать истину и стремиться к освобождению, так как ничто не позволяет приблизиться к Тому, в чем постоянно заключена наша жизнь, наше сознание. Что же остается делать? Оставаться там, где мы есть, в «Я», не принимая и не отвергая, поскольку Реальность имеет твердое основание. В таком случае мы без усилий будем наслаждаться чем угодно. Что же мы обнаруживаем в источнике мучительного непостоянства, составляющего становление (*сансара*)? Желание, которое не перестает овладевать одной вещью и отвергать другую. Согласно «Спандасутре» (46), свободный Субъект лишается своего природного сияния, как только он забывает вкус высшего нектара бессмертия; реакции этого сознания на каждое из этих впечатлений – в форме принятия или отвержения – превращают его в объект, зависящий от этих впечатлений и представлений, и в раба своих собственных энергий. Даже мистик не может избежать этих реакций; он также принимает и отвергает, когда он занят упражнениями касаясь дыхания, мысли и органов, чтобы порвать свои путы. Но эта связь как раз заключается в том, чтобы оставаться рабом: «Введенный в заблуждение иллюзией (*майя*), субъект считает себя связанным своими действиями, ограниченным временем, и он

перевоплощается. Мы называем “достигшим освобождения” того, кому “Я” открывается в его сущности и кто смотрит на тело и мир как не отличные от Сознания; свободный от уз перерождений, после смерти он составит единое целое с Шивой. Как можно в этом случае говорить об освобождении, если нет ни уз, ни избавления? Лишь в противоположность с его предыдущим состоянием или по сравнению с другими субъектами его с мирской точки зрения называет освобожденным (*мукта*)» («Ишвара-прагьябхиджня-карика» Ш.2.2–3).

На самом деле, нет ни тирании становления, ни бегства из мира: достаточно принять за непоколебимую основу «Я», не беспокоясь, не волнуясь и не стараясь овладеть тем, что и так изначально принадлежит нам, ни ожесточенно рвать связи, кои никогда не препятствовали нам быть свободными по своей сути.

Если возразят, что иллюзия существует и должна исчезнуть, Абхинавагупта предлагает оппоненту следующую дилемму: или иллюзия существует отдельно от Сознания и сводится в таком случае к тени; или же она смешивается с Сознанием и является не чем иным, как им. Он заявляет это в своем комментарии на «Паратришику»: «Сила, происходящая от потока энергии, проникает вплоть до многообразия внешних раскрывшихся вещей, где проявляется дифференциация. Но она не отличается также от *ануттара*, великого света, вселенского потока, являющегося лишь интериоризованным сознанием. Величие *ануттара* заключается в раскрытии дифференцированного посредством самой его трансцендентности и в ощущении полного восторга и высшего осознания, чья свобода превосходит наивысшую точку. Причина, освещающая раскрытие вещей, не (может) быть лишена света; но если она светоносна, то отождествляется в таком случае с сияющим Владыкой Бхайравой».

Соответствующим образом, не остается ничего нечистого, все совершенно, включая иллюзию и порождаемую этой иллюзией

дифференциацию. Иллюзия имеет своей единственной характерной чертой утрату всеобщего сознания, другими словами, ощущение, что мы лишены полноты, свободы и бесконечности, которые, однако, никогда не перестают сиять в нас.

Если человек верит в своего учителя, если только он намеревается утверждать (как это делает здесь Абхинавагупта), что иллюзия сводится к Сознанию-без-другого, и тотчас же он проживает это деятельным, а не теоретическим образом, он принимает это сердцем и сразу же оказывается полностью преображенным. Но не следует особо воображать двойственным образом испытываемое или неопишуемое блаженство; в нем нет ничего от опьянения и удовольствий, которые восполняли бы недостаток: обладание материальными и духовными благами или союз двух отдельных личностей, дополняющий до сих пор несовершенное счастье. Нет, его блаженство пребывает исключительно в «Я», к которому ничто не может быть добавлено; совсем напротив, тяжкое бремя внезапно спадает с него; он остается таким, каков он есть в себе, легким, полным веселья, способным жить, наконец, и разворачивать любую деятельность. Озарение не напоминает также излучение нового света, которое, исходя от «второго», было бы направлено на погруженного во мрак человека; это возвращение к Единому, чья неестественная надстроенная множественность тает, как снег весной; или открытие сокровенного сокровища – «Я» – всегда присутствующего, о котором мы не помним из-за недостатка, вызванного чудовищным искажением. «Ничего нового не совершено, – пишет Абхинавагупта, – только исчезает имевшееся представление о светоносном существе как о лишенном сияния» («Ишвара-пратьябхиджня-карика» II.III.17). Облаченный в лохмотья попрошайка внезапно осознает, что он царский сын и смеясь выбрасывает свою мишуру. А значит, признают то, что всегда было известно: врожденная и естественная (*сахаджа*) сущность, сохраняющаяся неизменной при исчезновении своей оболочки.

Если мгновения достаточно для Непревзойденного (*ануттара*), чтобы даровать свободу в этой жизни, его же хватит и для порабощения. Чтобы лучше понять, как мы оказываемся в путах и как выбираемся из них, Абхинавагупта на наших глазах разбирает механизм, порождающий объективное существование, проистекающее из чередования и сомнения; но это существование, не забудем, возможно лишь на основе единой и недифференцированной Сущности, из которой оно происходит и в которую снова погружается, словно волны на поверхности океана.

Возьмем, например, классический случай *Трики*: на неизменное «Я», лучезарную и бесцветную стену, наше воображение проецирует собственные прерывистые и неустойчивые фантазии; прошлых образов уже нет, будущих еще нет, только нынешний образ, образ нынешнего мгновения оказывается реальным, поскольку он действителен. В это мгновение мы попадаем в оковы, в это мгновение освобождаемся. А стало быть, достаточно оставаться осознающим бурлящее мгновение, чтобы разорвать завес вызывающей искажение иллюзии: простой ошибки в восприятии из-за путаницы, присущей желанию, которое направлено на прошлое во время сожаления и направлено на будущее, чтобы вызвать его, таким образом безостановочно порождая длительность одним своим напряжением. А значит, отказ от пребывания в вечном настоящем образует так называемую промежуточную зону иллюзии (*майя*). Эта зона обладает смыслом лишь по отношению к трем сменяющим друг друга моментам, выявляемым нами в любой деятельности, движении или восприятии: первое мгновение, или начальная точка (*пратхамакоти*), пребывает в сознании «Я», или в покое в самом себе. Например, она заключается в желании видеть. Но тотчас же непосредственное состояние заново скрывает это, своим водоворотом нарушая и разливая ясное мгновение сознания «Я». Под влиянием желания мышление побуждает проноситься бесчисленные образы. Затем заключительное мгновение (*анаракоти*) образует возвращение этой деятельности в необусловленное «Я». Но это мгновение

ускользает от невежды, который, захваченный промежуточной зоной, видит только ее.

Таким образом, вещи в их специфичности не представляют природное бытие, они обладают существованием, лишь проявляясь в Сознании и посредством него. Напротив, Изначальное, «Я», подобно чистому стеклу зеркала, отражает образы, не сохраняя ни малейшего следа их и не подвергаясь изменениям. С виду полное вещей, на самом деле оно ничего не содержит.

Желание и чередование поработают нас, качая от привязанности к отталкиванию, от приподнятого настроения к депрессии и скрывая от нас подлинную Вселенную. Чтобы ускользнуть от них, необходимо ограничиться сущностью и касаясь любой отдельной вещи чутко относиться к Сознанию, которое и составляет ее подлинную сущность. В таком случае тот, кто черпает свое наслаждение в подобном созерцании, с неизбежностью обретает мир, сознание «Я» пробуждается, поглощая зыбь воображения; реальное и нереальное, вечное и временное, нечистота, иллюзия и то, что чисто, вся Вселенная, облекающаяся в эти разнообразные формы, сияет в зеркале Сознания, как только оно соединяется со своим светом. Это вселенское сияние, излучающее бесконечно разнообразные энергии, связано с сиянием «Я», так как пока оно не укоренено в сокровенном опыте, то не делает Вселенную независимой.

Но чтобы сознание стало ясным зеркалом Вселенной, необходимо, чтобы оно было спокойным, чистым, то есть единым и ровным как таковое и чтобы его шероховатость уступила место состоянию равновесия (*самата*), чтобы в точке соединения изменений мы оставались столь же неподвижными, как зеркало, и подобно ему не испытывали ни привязанности, ни отторжения.

Когда Сознание «Я» появляется и обнаруживает свою изначальную природу, йогин становится причастен ко всей Вселенной, в которой разнообразие обретает единство; в таком случае он наслаждается всезнанием и независимостью наравне со Владыкой.

Парамартха-двадшика (Двенадцать строф о высшей реальности).

Оригинал на санскрите

śāntiṃ sambhaja nityamalpavacanairjalpakramaṃ saṃhara
tatsaṃhāragamena kiṃ kathamidaṃ ko'sīti mā cīkṣaḥ |
bhāvābhāvavibhāgabhāsanatayā yadbhātyabhagnakramaṃ
tacchūnyam śivadhāma vastu paramaṃ brahmātra ko'rthagrahaḥ || 1 ||

yadyatattvaparihārapūrvakaṃ tattvameṣi tadatattvameva hi |
yadyatattvamatha tattvameva vā tattvameva nanu tattvamīdṛśam || 2 ||

yadyadbhāti na bhānataḥ pṛthagidaṃ bhedo'pi bhātīti cet
bhāne so'pi na bhāti kiṃ jahi tatastadbhaṅgibhaṅgagraham |
svapne svapnatayā prathāṃ gatavati kṛīḍaiva no bhītikṛ
cchastrāghātajalāvapātahutabhuṅnirghātabandhādīkam || 3 ||

jñānakriyākalanapūrvakamadhyavasye-
dyadyadbhavān kathaya ko'sya jaḍādviśeṣaḥ |
sphūrjanjaḍo'pi na kimadvayabodhadhāma
nissīmanityaniravagrahasatyarūpam || 4 ||

bhāvānāmavabhāsako'si yadi tairmohaḥ kimātanyate
kiṃ te tadyadi bhānti hanta bhavatastatrāpyakhaṇḍam mahaḥ |
nocennāsti tadevamapyubhayathā nirvyājaniryantraṇā-
trutyadvibhramanityatrptamahimā nityaṃ prabuddho'si bhoḥ || 5 ||

dr̥ṣṭiṃ bahiḥ prahiṇu lakṣyapathātiriktaṃ

syādbhairavānukaraṇaṃ vata vañcaneyam ।
nirdvandvabodhagaganasya na bāhyamasti
nābhyan taraṃ niravakāśavikāsadhāmaḥ ॥ 6 ॥

vāsanāprasaravibhramodaye yadyadullasati tattadīkṣyatām ।
ādimadhyanidhaneṣu tatra cet bhāsi bhāsi tava līyate jagat ॥ 7 ॥

moho duḥkhavitarkatarkaṇaḥ ghano hetuprathānantara-
prodyadvibhramaśarṅkhalātibahulo gandharvapūḥsannibhaḥ ।
dvaitādvaitavikalpanāśrayapade cidvyomni nābhāti cet
kutrānyatra cakāstu kāstu paramā niṣṭhāpyanekātmanā ॥ 8 ॥

svapne tāvadasatyameva saraṇaṃ sausuptadhāmni prathā
naivāsyāsti taduttare nirupadhau cidvyomni ko'sya grahaḥ ।
jāgratyeva dharāvadarthanicyayaḥ syāccet kṣaṇe kutracit
jñānenātha tadatyaye'pṛthagidaṃ tatrāpi kā khaṇḍanā ॥ 9 ॥

ye ye ke'pi prakāśā mayi sati paramavyomni labdhāvakaśāḥ
kāśā hyeteṣu nitye mahimani mayi te nirvibhāgaṃ vibhānti ।
so'haṃ nirvyājanityapratihatakalanānantasatyasvatantra-
dhvastadvaitā'dvayāridvayamayatimirāpārābodhaprakāśaḥ ॥ 10 ॥

kālaḥ saṅkalayankalāḥ kalayatu sraṣṭā sṛjatvādarā-
dājñāyāḥ paratantratāmupagato mathnātu vā manmathaḥ ।
krīḍāḍambarāmambarāśrayamiva svollekharekhākramaṃ
dehādyāśrayamastu vaikṛtamahāmohe na paśyāmi kim ॥ 11 ॥

kaḥ ko'tra bhoryaṃ kavalīkaromi

kaḥ ko'tra bhoryaṃ sahasā nihīnma ।
kaḥ ko'tra bhoryaṃ parabodhadhāma-
sañcarvaṇonmattatanuḥ pibāmi ॥ 12 ॥

bhavotthabhayabhaṅgadaṅgadaśargālavidrāvaṇaṃ
prabodhadhuridhīmatāmapī sakṛdyaduddīpanam ।
sudhāmagahanāṭavīviharaṇātīṭṛptyudgamād
abhedakaribr̥mhitam vyadhita ramyadevo hariḥ ॥ 13 ॥

ityācāryābhinavaguptakṛtā paramārthadvādaśikā bhavyāyāstutarām ॥

Парамартха-двадашика (Двенадцать строф о высшей реальности).

Перевод

Наслаждайся покоем беспрестанно и воздерживайся от бормотания бессмысленных фраз: «Что это?», «Как это [возникло]?» и «Кто ты?», создающих препятствие на пути.

То, что постоянно является как свет, озаряющий различие между существованием и несуществованием, есть пустота, обитель Шивы, подлинность, Высший Брахман, кто это постиг? (1)

Если отвергнув нереальное, к реальности ты идешь, то она же нереальность. Будь ли она реальна или нереальна, эта реальность только ты. (2)

Любое проявление независимо и не вызвано Светом [сознания], утверждаешь ты, но в таком случае если это различие само проявляется, то не проявляется ли оно и в свете? А значит, оставь стремление подорвать этот разрыв!

Если во сне известно, что это сон, то нисколько не испытываешь страха, когда получаешь удар мечом, когда тонешь, горишь или оказываешься в заключении, ибо это лишь игра. (3)

Какими бы ни были вещи, коих мы касаемся в ходе познания и повседневной деятельности, скажи, чем они отличаются от того, что лишено сознания? И если последнее также пульсирует, [не является ли оно частью] сферы чуждого двойственности, безграничного и вечного Сознания, кое, будучи в высшей степени реальным, ускользает от всякого мысленного постижения. И если именно ты проявляешь вещи, то как через них распространилось бы заблуждение? И если они проявляют это [заблуждение], то не благодаря ли тебе?

Независимо от этого, твой свет и здесь остается неделимым. Если [ты не являешься тем, кто проявляет вещи], они не существуют.

В обоих случаях [невозможно говорить об отдельном существовании сознания]. Исполненный величия, вечно удовлетворенный, рассеивающий заблуждение, не ведающий ограничений и обмана, ты пробужден! (4–5)

Обрати свой взор на внешнее, проходя мимо пути зримого. Речь идет об этом обмане наподобие *бхайрави-мудры*: небес Сознания, свободных от двойственности, нет ни снаружи, ни внутри, ибо сфера расцвета не оставляет им места. (6)

Что бы не проявилось при извержении потока подсознательных впечатлений, именно за этим и следует наблюдать.

Если ты снова и снова являешься там в начале, середине и конце, то мир к растворению идет. (7)

Заблуждение усиливается, когда нас захватывают сомнения касаясь страдания. Пути, вызванные ошибками, появившимися одновременно с их причиной, обуславливают его крайнюю многоликость. Его можно сравнить с городом гандхарвов. Если бы оно не проявлялось на небесах Сознания, где чередуются двойственность и недвойственность, то в каком-другом месте оно бы засияло и какова была бы высшая обитель его, чья сущность – многообразие? (8)

Этот поток [подсознательных впечатлений], несуществующий во время сна со сновидениями, не проявляется во время глубокого сна. Как же захватить его в небесах Сознания, не знающих ограничений и пребывающих по ту сторону [этих состояний].

Если в состоянии бодрствования совокупность предметов существует благодаря сознанию, то если этот [поток] завершается, в миг и где бы то ни

было совокупность не является более отдельной [от Сознания, таким образом], как [в состоянии бодрствования Сознание] может быть разделено? (9)

Какие бы светочи в высочайшем небе, [являющимся] «Я», не находили места, то их лучи в вечном величии, во мне, сияют нераздельно.

И этот высший свет Сознания, не ведающий пределов, независимый, подлинный, бесконечный, чуждый несовершенства, вечный, самопроизвольный, рассеивающий мрак, состоящий из двух непримиримых врагов – двойственности и недвойственности – [этот свет] есть Я! (10)

Пусть Время порождает отрезки времени, собирая их, пусть Создатель творит со рвением, пусть Манматха волнует [человеческие сердца], пребывая в зависимости от повелений [Шивы],

И пусть суматоха [божественной] игры, представляющая последовательный путь к открытию «Я», как она происходит в небесах, так пусть и в теле, что не увидеть мне в великой иллюзии, полной перемен? (11)

О, кого, кого мне сожрать, кого, кого мне тут же убить, кого, кого мне выпить, с телом, пьяным от пережевывания мощи высшего Сознания! (12)

Лев-[Шива], прекрасный бог, разорвал на части ревущего слона недобрых различений, довольным прогуливаясь в лесных дебрях собственных владений, Испуская свет, одновременно пробуждающий мудрых, обращающий в бегство шакалов-недуги и рассеивающий страх, вызванный мирским существованием. (13)

Комментарий

Этот стих с его толчкообразным, словно задыхающимся ритмом на первый взгляд кажется лишенным связности.

Абхинавагупта пытается обратить внимание читателя на все темы одновременно, отсюда резкие смены перспективы, требующие некоторых пояснений. В сжатой форме он ставит существенно важную проблему непрерывности Сознания и реальности, на которую может претендовать поток прерывистых впечатлений, составляющих для каждого из нас Вселенную. Аналогичную тему он рассматривает в своем комментарии на «Пратьябхиджня-карику» (II.IV.20) Утпаладевы: «Владыка проявляет наполненный многообразием мир, чья реальность, однако, соткана из света Сознания (*пракаша*); мир, имеющий своей сущностью «Я», реален по своей природе (*сатья-рупа*); его высшая реальность заключена в его тождестве с Сознанием, тождестве, которое остается нерушимым».

Попытаемся выделить связующие элементы гимна; и вначале основополагающая аксиома системы *Пратьябхиджня*: тождество сознания и существования; существует лишь то, что является сознанию, остального нет. Все, вплоть до наших воображаемых представлений, таких как рога зайца и небесный цветок, сводится к живому впечатлению, к вибрации Сознания и как таковое существует. Таким образом, недифференцированное (*нирвикална*) Сознание – абсолютное существование – освещает то, что появляется в нем в форме реального и нереального волнения, а именно порождающих двойственность понятий (*викалта*), составляющих объективный мир и царящее в нем волнение, или *сансару*, именуемую *джада*. Этот термин означает отупевшее и фрагментированное сознание, потому что скрывающая его вуаль не может обойтись без бледных отражений божественного Света. В качестве *джада* рассматриваются как сознание в состоянии бодрствования, также как и бесчувственность глубокого сна. Но эти аспекты несовершенного сознания существуют лишь внутри высшего и недифференцированного

Сознания. А значит, это сознание можно сравнить с пустым небосводом, которое тем не менее содержит безграничное многообразие вещей, без того, чтобы они выделялись на нем. Пустота обладает энергией *вьомавамешвари*, «владычицу небосвода», на уровне высшего и неделимого слова (*паравак*), источника того, кто обозначает, и обозначаемого. Когда эта энергия нисходит в сферу мысли и эго, коим присуща в форме болтовни, идущей от понятия к понятию, от слова к слову, вибрирующая энергия, ставшая *гочари*, истощается по мере того, как она дифференцируется, и приходит в состояние застоя. Если эти энергии слова (*гочари*) всегда стараются скрыть подлинную сущность, то это по причине непрерывной болтовни, так как поток понятий не протекал бы в отсутствие слов, с которыми он неизбежно обнаруживает связь.

Чтобы вибрировать в контакте со *спандой*, замедленное сознание (*читта*) должно вернуть свой динамизм, оставаться настороже, быть восприимчивым и для этой цели ему необходимо опустошиться и освободить себя от знаний-в-отношении и без внутренних и внешних речей, которые безостановочно их сопровождают. В таком случае гибкое, живое, бдительное, на уровне единственно присутствующего, без выбора и чередования, а стало быть, пребывающего в покое, сознание сможет мгновенно ответить на милость, которая есть чистая немотивированность. *Спанда* будет восприниматься в своем изначальном единстве, а не во множестве, каковой она бывает обычно под влиянием понятий (*викална*).

Таким образом, за сумятицей идей и звуков распространяется совершенное спокойствие для того, кто принимает радикальное умиротворение Пустоты; отсюда совет скрыть тщетные слова, которые упорно заполняют эту пустоту.

Когда пустые фразы больше не звучат, постоянно ощущается непрерывный поток и внутри полноты воспринимается вибрация, мы постигаем Сознание как огромную и пустую сферу, которая побуждает все сиять, потому что является недифференцированной. Эта сфера не

предполагает никакого места ни для какого-либо обозначения, ни для обозначаемого объекта; так как если есть место, не может быть подлинной пустоты. Единственное подлинное Значение по ту сторону отличительных свойств, стало быть, принадлежит к безграничной сфере пребывающего в вечном мире Шивы (строфа 1).

Пара «существование-несуществование» касается лишь объекта; по-настоящему существует только субъект, который их ощущает, а именно Сознание! (строфа 2).

Тому, кто верит в существование вещей вне зависимости от сознания, которым мы обладаем, и кто стремится положить конец их дифференциации, Абхинавагупта возражает, что эта дифференциация появляется лишь в недифференцированном сознании и посредством него. Не оказывается ли в этих условиях упорный «пролом бреши» продолжением порождения дифференцированного с добавлением сюда еще и бреши? Существенно важное заключается в признании неделимого сияния вечно лежащего в основе Сознания, на которое ничто не в силах воздействовать; как следствие, быть сознающим дифференцированное означает быть все равно сознающим. Не испытываем ли мы это во снах? Достаточно осознавать, что это тебе снится, чтобы снящиеся события, которые оказываются лишь игрой воображения, более не причиняли страданий (строфа 3).

Когда мы исследуем состояния, относящиеся к повседневным знанию и деятельности, то осознаем, что это опять-таки лишь *джада*, неведение и отсутствие ясности; если, игнорируя затем знание и деятельность, мы углубляемся в неведение, то замечаем, что оно принадлежит к сфере Шивы, потому что побуждает вибрировать сознание. Если мы погружаемся дальше и по ту сторону неведения достигаем обладающего сознанием субъекта – источник света, то рассматриваем самих себя как «Я». Когда, наконец, мы начинаем считать неведение, и его также, тождественным «Я», то достигаем реальности космического «Я», и это есть сияние, слава, свобода. Таким

образом, адепт *Трики* не отвергает названия и формы на манер какого-нибудь Шанкары, он их растворяет в себе.

Абхинавагупта уточняет по этому поводу: «Мы удостоверяемся в повсеместно очевидной свободе обладающего сознанием существа (*четана*), поскольку оно отождествляет с собой лишённые сознания вещи (оно открывает их при помощи собственного сознания); лишённое сознания, напротив, не обладает способностью манифестировать что-либо другое» («Ишвара-прагьябхиджня-карика» II.IV.9).

Если просветление происходит самопроизвольно, то для чего тогда мистические практики и позы? Йогин, принимая позу, именуемую Шива, устремляет свой взор на внешний мир без определенной цели, не интересуясь зримым, однако это подразумевает сохранение противоположности между внутренним и внешним, в то время как небеса Сознания не имеют ничего общего с двойственностью. Вместо того, чтобы робко открыть глаза, не осмелясь открыто посмотреть, лучше стоит тщательно исследовать его собственную реакцию во время инстинктивных движений сознания, взрывов ярости, ужаса, желания, чтобы констатировать, остается ли и здесь от начала и до конца эмоционального всплеска сознание «Я» непрерывным, не подвергаясь при этом никакому изменению, так как согласно Бхартрихари, «реально то, что существует в начале, в конце и в середине, а то, что не проявляется таким образом (но только в данный момент), обладает подлинным существованием лишь в этой мере».

В другом месте Абхинавагупта высказывает аналогичное мнение: «Необходимо всеми доступными средствами ощущать сердцем Ишвару в качестве деятеля; и если я признал себя, ограниченного деятеля, тождественным Ему, я снова становлюсь тем, чем я являюсь по природе своей: вселенским Деятелем». Низвергаясь, объекты вовлекают в свое падение свои ограничения, и остается лишь безграничный субъект (6–7). В таком случае возникает вопрос, откуда берется путаница, если она не связана прямо с

эмоциями? Она появляется, отвечает Абхинавагупта, по вине тревог и предположений, связанных со страданием. Ее крайнее разнообразие зависит от многочисленных препятствий, которые вызваны к жизни ошибками, чьей причиной является иллюзия. Но у нее не больше устойчивости, чем у города небесных музыкантов, возникшего из облаков. Под своей пестрой внешностью она имеет своей основой сознание и смешивается с ним (8).

Затем Абхинавагупта показывает, что состояния бодрствования, сна и экстаза не в силах подорвать целостность Сознания: поток обычных впечатлений не проявляется в глубоком сне; считающийся нереальным в сновидении, он не воспринимаем в четвертном состоянии (*турья*), этом пустом небосводе сознания по ту сторону сна и бодрствования. Однако разве во время бодрствования Сознание не подвержено постоянным перерывам и фрагментировано «реальными» вещами, обладающими собственным существованием? На это возражение Абхинава отвечает, что опять-таки достаточно, чтобы Сознание выплеснулось, дабы поток закончился и в тот же самый момент ничто не являлось более отдельным от бытия Сознания. Стало быть, реален мир, взятый в своей сущности-Бхайраве; ложно, напротив, представление о двойственности, которое мы налагаем на него, воображая его отдельным от Всего (Бхайравы или «Я») и внешним по отношению к нему (9).

В своей «Виваране» Абхинавагупта заявляет на эту тему: «Несуществующее не может стать чем-то». Таким образом, Вселенная существует в действительности как божественная энергия, одновременно единая в своей свободе и многоликая в бесконечном разнообразии собственной игры. Хоть он и един, мир является в дифференцированном состоянии в зеркале «Я», от которого он не может быть отделен: «Достигший освобождения человек воспринимает вещи как свои собственные составные части, свое собственное тело. Поскольку он наделяет эти вещи Реальностью – своей сущностью – в священных текстах он именуется пастухом и владыкой (*пати*). Но если этот человек видит их отдельными от себя в той форме, как их

дифференцирует энергия иллюзии, в таком случае, связанный ими, он является частью подчиненного стада (*пашу*)» («Паратришика-виварана» 24–25).

Все происходит в «Я» и только там. Без этих объяснений мы бы не поняли туманный стих 10, с виду противоречивый, потому что вещи являются неделимыми и не отдельными от Сознания и однако со своими специфическими чертами, гора в форме горы, дерево в форме дерева, также как отражения проявляются в зеркале. «А значит, эти вещи даже воспринимаемые отдельными и подвергающимися изменениям, являются лишь в своей однородности (*самата*)», а значит, в однородности невозмутимого и чистого, поскольку свободного от всех контрастов сознания.

«Я», являющееся в своей божественности как Свет Сознания, лишенный фальшивости, безграничный и свободный, рассеивает своим сиянием тьму умозрительных построений, сосредоточенных вокруг двойственности и недвойственности, этих двух противоположностей, стало быть, исключенных из жизни Абхинавагуптой.

В этих условиях имеют значение три решающих фактора: Брахман, бог-творец, Кама, бог плотской любви и *махакала*, время, которое безостановочно собирает свои атомы, добавляя мгновение к мгновению. Заключается ли божественная игра, от которой зависят время, Брахман и Кама, в движении к высшим мистическим состояниям или же она связана с низшей сферой тела, в любом случае есть только иллюзия изменений (шлока 3). Тем более, с высшей точки зрения и по ту сторону бодрствования постичь Реальность это одна иллюзия, а не осознать – другая (шлока 11).

Вдохновляясь драмой, Абхинавагупта внезапно меняет тон, но не тему: мое тело, пережевывая питательную пищу «Я» – Сознание – пьяное от своей уникальности, видит во всем и повсюду лишь «Я», меня, ставшего театром, где, будучи единственным актером, я играю комедию: кто другой, кроме меня, может на самом деле пожирать, кто другой, кроме меня, может нападать и

убивать, и кто другой может пить? Таким образом, я вкушающий и пища, убийца и жертва... Это напоминает *бхайрава-мудру*: все, то появляется внезапно в театре Вселенной, тождественном «Я», тотчас же поглощается йогиним и, хоть и оставаясь видимым, безостановочно возвращается в недифференцированное состояние.

И Абхинавагупта завершает: пусть наступает день и тотчас же рассеивается пугающий мрак ночи, как шакалы убегают при реве льва, Шивы, прогуливающегося в глухой чаще своего собственного «Я». Ревущий от ужаса слон символизирует огромный и шумный мир.

**Махопадеша-вимшати́ка (Двадцать строф великого наставления). Текст
на санскрите**

prapañcottīrṇa-rūpāya namas te viśva-mūrtaye ।
sadānanda-prakāśāya svātmāne 'nanta-śaktaye ॥1॥
tvam tvam evāham evāham tvam evāsi na cāsmi aham ।
aham tvam ity ubhau na sto yatra tasmai namo ॥2॥
antar-dehe mayā nityam tvam ātmā ca gaveṣitaḥ ।
na dṛṣṭas tvam na caivātmā yac ca dṛṣṭam tvam eva tat ॥3॥
bhavad-bhaktasya saṃjāta-bhavad-rūpasya me 'dhunā ।
tvām ātma-rūpaṃ saṃprekṣya tubhyaṃ mahyaṃ namo namaḥ ॥4॥
etad vacana-naipuṇyaṃ yat kartavyeti mūlayā ।
bhavanmayātmanas tasya kena kasmin kuto layaḥ ॥5॥
aham tvam tvam aham ceti bhinnatā nāvayoḥ kvacit ।
samādhi-grahaṇecchāyā bhedasyāvasthitir hy asau ॥6॥
tvam aham soyam ity ādi nūnaṃ tāni sadā tvayi ।
na labdhante cāvakāśaṃ vacanāni kuto jagat ॥7॥
alam bhedānukathayā tvad-bhakti-rasa-carvaṇāt ।
sarvam ekam idam śāntam iti vaktum ca lajjate ॥8॥
tvat-svarūpe jṛmbhamāṇe tvam cāham cākhilaṃ jagat ।
jāte tasya tirodhāne na tvam nāham na vai jagat ॥9॥
jāgrat-svapna-suṣupttyādyā dhārayaṃś ca nijāḥ kalāḥ ।
svecchayā bhāsi naṭavan niṣkalo 'si ca tattvataḥ ॥10॥
tvat-prabodhāt prabodho 'sya tvan-nidrāto layo 'sya yat ।
atas tvad-ātmakaṃ sarvaṃ viśvaṃ sad-asadātmakam ॥11॥
jihvā śrāntā bhavan-nāmni, manaḥ śrāntaṃ bhavat-smṛtau ।

arūpasya kuto dhyānaṃ, nirguṇasya ca nāma kim ॥12 ॥
pūrṇasyāvāhanaṃ kutra sarvādhārasya cāsanam ।
svacchasya pādyam arghyañ ca śuddhsyācamaṇaṃ kutaḥ ॥13 ॥
nirmalasya kutaḥ snānaṃ vastraṃ viśvodarasya ca ।
nirlepasya kuto gandho rāmyasyābharaṇaṃ kutaḥ ॥14 ॥
nirālbasyopavītaṃ puṣpaṃ nirvāsanasya ca ।
aprāṇasya kuto dhūpaś cakṣur-hīnasya dīpakaḥ ॥15 ॥
nityatṛptasya naivedyaṃ tāmbūlaṃ ca kuto vibhoḥ ।
pradakṣiṇam anantasyā ‘dvitīyasya kuto natiḥ ॥16 ॥
svayaṃ prakāśamānasya kuto nīrājanaṃ vibhoḥ ।
vedavācām avedasya kutaḥ stotraṃ vidhīyate ॥17 ॥
antar-bahiś ca pūrṇasya katham udvāsanam bhavet ।
bheda-hīnasya viśvatra katham ca havanam bhavet ॥18 ॥
pūrṇasya dakṣiṇā kutra nityatṛptasya tarpaṇam ।
visarjanaṃ vyāpakasyāpratyakṣasya kṣamāpaṇam ॥19 ॥
evameva parā pūjā sarvāvasthāsu sarvadā ।
aikyabuddhyā tu sarveśe mano deve niyojayet ॥20 ॥

Махопадеша-вимшатики (Двадцать строф великого наставления).

Перевод

Поклонение Тебе, превосходящему бранный мир, принимающему все
обличья,

Сияющему светом вечного блаженства, являющемуся [моим] собственным
«Я», исполненному неизмеримой мощи. (1)

Я это лишь Ты, Ты это лишь я, я не существую [отдельно от Тебя].

Поклонение, поклонение тому, в чем нет [различия] «я» и «Ты». (2)

Внутри тела Тебя и себя разыскивал я постоянно,

Но ни Тебя, ни себя [по отдельности] не нашел, а лишь Тебя узрел. (3)

Поскольку ныне я, Твой почитатель, обрел Твою природу,

Созерцая Тебя как собственную сущность, Тебе и мне поклонение и
поклонение [я возношу]! (4)

Слова «да будет сделано так» это лишь красивый оборот.

Благодаря чему, в чем и каким образом я растворюсь, итак будучи соткан из
Тебя? (5)

«Ты это я, я это ты», – меж нами различия нет ни в чем,

А то состояние разделения [вызвано] желанием овладеть *самадхи*. (6)

«Ты», «Я», «это он» – в Тебе эти и прочие

Слова не находят места, так откуда миру [взяться]? (7)

После того, как я испробовал вкус благоговейного почитания Тебя, довольно о разделении говорить?

«Все это едино и в покое пребывает», – [даже эти слова] промолвить стыдно.
(8)

При раскрытии Твоей природы [возникают] и Ты, и я, и целый мир,
А когда она оказывается скрыта, нет ни Тебя ни меня, ни мира. (9)

Принимая собственные отдельные роли [в виде состояний] бодрствования, сна со сновидениями и глубокого сна,
По собственной воле Ты являешься, как актер, в действительности же Ты неделим. (10)

Когда ты пробуждаешься, и мир от сна встает, когда Тебя охватывает дремота, он в растворение приходит,
Поэтому вся Вселенная, сотканная из сущего и не-сущего, тождественная Тебе. (11)

Язык утомляется, [повторяя] Твое имя, ум изнемогает, помятая о Тебе.
Как созерцать лишенного обличья, как величать не имеющего качеств? (12)

Зачем приглашать того, кто и так [все] наполняет, зачем сидение тому, на ком держится мир?
Зачем безупречному вода для омовения стоп и почетное питье и для чего чистому для прихлебыванья вода? (13)

К чему омовение для лишенного нечистоты, к чему одеянья для объемлющего мир?
Зачем благовоние для незапятнанного, зачем украшения красавцу? (14)

Зачем тому, кто не нуждается в опоре, священный шнур, зачем цветы ему, не имеющему обонянья,

Для чего прибор для курения лишённому дыхания, к чему светильник тому, у кого нет глаз? (15)

Зачем вечно сытому жертвенная пища, зачем могучему обитель,

Безграничному – обход слева направо, Тому, для кого другого нет – поклон?
(16)

Зачем вращение светильника для излучающего собственное сияние Владыки,

Зачем для непостижимого составлять гимн из изречений вед? (17)

Как можно покинуть того, кто наполняет [все] снаружи и внутри?

Как можно приносить жертвы нигде не имеющему разделений? (18)

Откуда [взять] вознаграждение за обряд тому, кто обладает всем, к чему вечно довольному – возлияние?

Как можно проводить вездесущего и у незримого прощение просить? (19)

Следует сосредоточить мысли на боге, [являющемся] Властителем Вселенной, думая о своем единстве с ним.

Лишь таково [бывает] высшее поклонение во всех состояниях и всегда. (20)

Комментарий

Абхинавагупта обращается к сути *анупая*, по ту сторону всякого пути в Парамашиве, чтобы передать свое наивысшее послание: как только мы признали свою тождественность с Шивой, более не остается что-либо делать, даже раствориться в нем.

1. Шива это «Я» человека и Вселенной, одновременно имманентный в развертывании мира феноменов и трансцендентный.

2. Абхинавагупта исследует все возможные отношения между Богом и человеком с точки зрения философии и религиозного чувства: двойственность «Ты» и «Я», которую ощущает невежда или еще набожный человек в поисках Бога; недвойственность или божественное единство: существует лишь Шива, и я потерялся в нем; их отрицание, поскольку дуализм и монизм исключены вместе как представления, сформированные в отношении Реального; наконец, их двойное принятие, так как если эти точки зрения на Реальность ошибочны, когда их привязывают одну к другой, они имеют место в невыразимом Всем, которое их содержит одновременно, ибо Парамашива ничего не исключает. В нем «Ты» и «Я» существуют отдельно, в нем «Ты» правит независимо, в нем нет ни «Тебя», ни «меня». Как следствие, для приверженца *Трики* восхищение и почтение могут естественным образом быть частью мистической жизни в образе любовных игр между «Ты» и «Я», но внутри абсолюта.

Эти различные аспекты головокружительным образом наполняют сердце Абхинавагупты на протяжении последующих стихов, отражающих тонкости мистического опыта.

3. Затем Абхинавагупта, кажется, возвращается к своему опыту в момент яростных поисков еще отдельных «Ты» и «Я», заканчивающихся их полным слиянием. В таком случае ошибочные идеи о «Ты» и «Я» в этой форме, как он их представлял, уступают место, стираясь, единой Реальности, Шиве, «Ты».

4. Открытие внутреннего «Я», а затем тождественность Шиве, вот два этапа пути; другими словами, мы признаем вначале Шиву как «Я», а затем как целую Вселенную во всех ее аспектах. Мистик начинает терять интерес с миру феноменов, чтобы лучше наслаждаться сокровенным блаженством «Я»; на более поздней стадии, когда поглощение становится постоянным, он беспрестанно пребывает в Шиве, отныне воспринимая ограничения и страдания как божественную игру. Это отождествление, соответствующее этапу уравнивания, когда «Я» воспринимается во Вселенной и Вселенная в «Я», обладая мистической природой, ускользает от логики и ее средств выражения: чистый субъект прекрасно почитает Шиву и почитает самого себя на манер игры; спонтанной игры в рамках тождества. Таким образом, не исключается высшая Любовь; неопиcуемый обмен между душой и Богом, где дифференцированные представления (*викалпа*) сохраняются в недифференцированном (*нирвикалпа*) и недифференцированное в дифференцированном.

Затем Абхинавагупта обрушивается на ошибочные идеи, сформулированные мистиками, еще не достигшими этого «осознания»:

5. Тем, кто призывает к выполнению какой-либо задачи, он отвечает, что с высшей точки зрения (*анупая*) наивысшая среди задач, само поглощение, теряет всякий смысл, ибо нет более ничего, в чем можно было бы раствориться.

6. Как можно было бы, с другой стороны, утверждать, что «я есть Ты или Ты есть я»? Любое осознание тождества предусматривает понижение на степень, а именно, от высшей *бхайрави-мудры* к *крама-мудре*, где еще сохраняется различие между «Ты» и «я», чтобы их отождествлять. Такое осознание равнозначно тому, чтобы «уловить» *самадхи*, и не может иметь место посреди совершенного тождества.

7. Эта тема получает развитие в следующем стихе на двух уровнях: вначале, уровень наших представлений, выраженных через «я, ты, это»; затем

уровень Вселенной в той форме, как мы его воспринимаем. Хотя имея в качестве своей основы Парамашиву и лишь его, ни наши представления, ни мир не пребывают в нем, как содержимое в сосуде: как отдельные сущности, которые могли бы быть оторванными от него, но скорее, мы видели, как образы в зеркале, существующие лишь в нем.

8. Когда Шива, «Я» и мир соединяются в высшей Любви и дифференцированное исчезает, словесное выражение этого мистического опыта в утверждении единства мира и его полного покоя будет лишь проецированием его вне «Я». А значит, позор тому, кто говорит так. Единое погружено таким образом в Единство, каковым Единое даже больше не является; и Единство не может быть более извлечено из вещей. В конце остается лишь Парамашива.

9. И вот теперь откровение, касающееся Шивы, «Я» и Вселенной: их появление и исчезновение составляет прилив Парамашивы, океана без границ; продвигаясь вперед, он разворачивает «Ты», «я» и Вселенную; отступая, он поглощает их и скрывает в самом себе. Этот вечный ритм образует пульсацию божественной жизни.

10. Или, согласно другому сравнению, Шива может по своему усмотрению принимать различные состояния бодрствования, сна и т.д.; разворачивая все свои энергии, он великолепно танцует и блистает на сцене театра Вселенной, чьим единственным актером он является; но бог принимает все эти роли одновременно и не отождествляется ни с какой из них в особенности, ибо, будучи неделим, он не обладает специфической ролью.

11. А значит, мир имеет Шиву своей основой и зависит от него, чтобы проявляться и поглощаться, согласно ритму божественного светила, восходящего над горизонтом и закатывающегося за него.

12. Как в этих обстоятельствах нам можно было бы внешне воздать почести Владыке? Абхинавагупта берется рассматривать один за другим элементы ритуала и не без иронии показывает тщетность внешнего культа,

сводящего почитаемое божество к состоянию объекта. Если созерцание Шивы в уме, рецитация божественного имени и мысленная эвокация несколько не затрагивают недифференцированную и бесконечную Сущность, не имеющую атрибутов, что же говорить о церемониальных практиках!

13–19. Верующий начинает воздавать почести сидению и приглашает таким образом божество расположиться в этом особенном месте. Он предлагает ему очистительную воду (*аргхья*) как почитаемому гостю; эта вода, приготовленная согласно обрядовым предписаниям с рецитированием формул и добавлением сезама, риса и прочих ингредиентов и выливаемая на голову идола, используется в нескольких случаях; также делается подношение воды на его ноги (*надья*) и в уста (*ачамана*). Затем верующий купает божество, умащенное благоуханным маслом, разнообразными продуктами, сандалом, шафраном и т.д.; он облачает статую Шивы в одежды, украшает ее благоуханными цветами и драгоценностями; надевает на него пояс, священный шнур и серьги; он почитает его, сжигая благовония перед носом. Затем, держа в двух руках металлическую лампу, он трижды совершает круговое движение на уровне головы, сердца и ног идола. После угощения, состоящего из подношений риса, приправ, фруктов и т.д., он преподносит ему листья бетеля, чтобы придать благоухание его устам. После этого он несколько раз медленно обходит вокруг статуи справа налево и совершает поклон восемью членами тела. Последующее очищение производится при помощи ламп разнообразных форм, вращаемых перед глазами идола; после хвалебных гимнов в его честь церемония заканчивается завершающими обрядами и прощанием, затем подношение помещается в жертвенный огонь, а между жрецами распределяется вознаграждение за участие в обряде. Затем верующих переходит к возлияниям священной воды, чтобы полностью «удовлетворить» призванное божество. Наконец, он проводит Шиву, чтобы вернуть его обратно и просит прощения за столь долгое беспокойство.

К чему все эти практики, спрашивает Абхинавагупта, ведь единственное поклонение, достойное этого названия, заключается в том, чтобы сосредоточить ум на владыке Вселенной, повсюду ощущать его присутствие, в сердце любого существа и даже во всякой вещи.

Две цитаты из работ Абхинавагупты поясняют эту последнюю строфу:

«Полезно лишь отсутствие сомнения, ибо сомнение как проявление неуверенности создает препятствие для поглощения, представляющего собой осознание и единство духа» (комментарий на «Лагхувритти»).

«Полнота поклонения, – утверждает он еще, – имеет место в состоянии совершенного сознания, когда мы повсюду почитаем эту энергию (*кали*) и когда происходит самопроизвольная внутренняя вибрация (*дхвани*), приводящая в движение всю Вселенную, высшее Сердце» («Гантралока» 5.180).

Девастха-девата-чакра-стотра (Гимн колесу божеств, пребывающих в теле). Текст на санскрите

asura-sura-vanditam abhimata-vara-vitarane niratam |
darśana-śatāgrya-pūjyaṃ prāṇa-tanuṃ gaṇapatim vande || 1 ||
vara-vīra-yoginī-gaṇa-siddhāvali-pūjita-aṅghri-yugalam |
apahr̥ta-vinayi-jana-ār̥tiṃ vaṭukam apānābhidham vande || 2 ||
ātmīya-viśaya-bhogair indriya-devyā sadā hṛd-ambuje |
abhipūjayanti yaṃ taṃ cinmayam ānanda-bhairavaṃ vande || 3 ||
yaddhībalena viśvaṃ bhaktānāṃ śivapatham bhāti | tamahamavadhānarūpaṃ
sadgurumamalaṃ sadā vande || 4 ||
udayābhāsa-carvaṇa-līlāṃ viśvasya yā karoty aniśam |
ānanda-bhairavīm tāṃ vimarśa-rūpām ahaṃ vande || 5 ||
arcayantī bhairavaṃ yā niścaya-kusumaiḥ sureśa-patrasthām |
praṇamāmi buddhi-rūpām brahmāṇīm tāṃ ahaṃ satatam || 6 ||
kurute bhairava-pūjam anala-dalasthām abhimānā-kusumair yā |
nitya-maham kṛti-rūpām vande tāṃ śambhavīm ahaṃ satatam || 7 ||
vidadhāti bhairavārcā dakṣiṇa-dalagā vikalpa-kusumair yā |
nityaṃ manaḥ-svarūpām kaumārīm tāṃ ahaṃ vande || 8 ||
nairṛtadalagā bhairavam arcayate śabda-kusumairyā |
praṇamāmi śabdarūpām nityaṃ tāṃ vaiṣṇavīṃ śaktim || 9 ||
paścima-digdala-saṃsthā hṛdaya-haraiḥ sparśa-kusumairyā |
toṣayati bhairavaṃ tāṃ tvag-rūpadharām namāmi vārahīm || 10 ||
varatara-rūpa-viśeṣaiḥ māruta-dig-dala-niṣaṇṇa-dehā yā |
pūjayati bhairavaṃ tāṃ indrāṇīm deha-tanuṃ vande || 11 ||
dhanapati-kisalaya-nilayā yā nityaṃ vividhā ṣaṭtriṃśaiḥ |

pūjayati bhairavaṃ tām jihvābhikhyāṃ namāmi cāmuṇḍām || 12 ||

īṣa-dalasthā bhairavam arcayate parimalair vicitairyā |

praṇamāmi sarvadā tām ghrāṇābhikhyāṃ mahālakṣmīm || 13 ||

ṣatdarśaneṣu pūjyaṃ ṣaṭtriṃṣat-tattva-saṃvalitam |

ātmābhikhyāṃ satataṃ kṣetra-patiṃ siddhidam vande || 14 ||

saṃsphurad anubhava-sāraṃ sarvāntaḥ satata-sannihitam |

naumi sadoditam itthaṃ nija-dehaga-devatā-cakram || 15 ||

Девастха-девата-чакра-стотра (Гимн колесу божеств, пребывающих в теле). Перевод

Почитаемого асурами и богами, беспрестанно преподносящего желанные дары,
Приветствуемого в начале сотен [книг] философских школ, Ганapati, чье тело состоит из праны, я восхваляю. (1)

Того, чьи стопы чтимы сонма и наилучших героев и йогини, и линиями сиддхов,
Избавляют его смиренных людей от страданий
Ватуку, именуемого апаной, я восхваляю. (2)

Того, коего посредством наслаждения собственными предметами богини органов чувств в лотосе-сердце постоянно
Почитают, сотканного из сознания Ананда-Бхайраву я восхваляю. (3)

Я восхваляю беспрестанно чистого и подлинного наставника, чья природа есть бодрствование,
И чьей мощь весь мир открывается почитателям как дорога Шивы. (4)

Ту, которая постоянно занята игрой, [связанной] с появлением, отражением и поглощением Вселенной,
Ананда-Бхайрави, имеющую природу сознания, я восхваляю. (5)

Перед той, коя почитает Бхайраву цветами уверенности, восседающей на лепестке Владыки богов,
Имеющей природу разума Брахмани беспрестанно я склоняюсь. (6)

Ту, коя, восседая на лепестке Огня, Бхайраве цветами самоотречения совершает поклонение,

Постоянно, обладающую природой ощущения «Я» Шамбхави я восхваляю. (7)

Ту, коя, находясь на южном лепестке, Бхайраву цветами сомнения почитает,

Постоянно, имеющую природу ума Каумари я восхваляю. (8)

Перед восседающей на юго-западном лепестке и почитающей Бхайраву

Цветами звука Вайшнави-шакти, имеющей природу звука, беспрестанно я склоняюсь. (9)

Перед той, которая, пребывая на западном лепестке, цветами осознания, очаровывающими сердце,

Радует Бхайраву, принимающей облик кожи Варахи я склоняюсь. (10)

Ту, которая, находясь на лепестке Маруты, [цветами] особо прекрасной формы Бхайраву почитает, Индрани, имеющую природу зрения, я восхваляю. (11)

Перед обитающей на лепестке Владыки богатств и постоянно различными угощениями шести вкусов

Почитающей Бхайраву Чамундой, именуемой языком, я склоняюсь. (12)

Перед пребывающей на лепестке Владыки и почитающей Бхайраву различными благовониями

Махалакшми, именуемой обонянием, постоянно я склоняюсь. (13)

Почитаемого в шести философских школах, окруженного тридцатью шестью таттвами,

Владыку поля, именуемого Духом и одаряющего совершенствами, я
восхваляю. (14)

Находящееся в движении, являющееся сущностью восприятия, пребывающее
во всем, вечно близкое,

Вечное колесо божеств, живущих в собственном теле, я восхваляю. (15)

Комментарий

В центре живой вечности вращается огромное Колесо с тысячью спиц, чей обод составляет Вселенную, а втулка – божественное Сердце. Но это Сердце является также сердцем человека, который, умея концентрировать, направлять и управлять своими энергиями, отождествляя себя с их источником, Шивой, воспринимает их круг, как круг божественных энергий, из которого ничто не исключено, даже самые порицаемые деяния.

В первой строфе «Спандасутры» идет речь о Бхайраве, управляющим космическим Колесом: «Этому Шиве, источнику великолепного вращения колеса энергии, Тому, кто, открывая и закрывая глаза, побуждает появиться и исчезнуть Вселенную, мы возносим нашу хвалу». И Кшемараджа, ученик Абхинавагупты, комментирует эту строку таким образом: Владыка является изначальной причиной великолепия Вселенной, этой великой игры, наполненной творением и поглощением, когда он свободно соединяет и разъединяет свои собственные энергии, из коих происходит бесконечное разнообразие вещей. В своей «Спандасандохе» этот автор дает несколько интерпретаций выражения «*шактичакравибхава*» («великолепие колеса энергии»), которые все соответствуют нынешнему гимну.

Это колесо, утверждает он, обозначает совокупность органов чувств, имеющих своим источником Шиву и воздействующих на их соответствующие объекты; но в более глубоком смысле под этим следует поднимать колесо энергии органов, их славное величие, основывающееся на его способности проявлять и поглощать их соответствующие объекты, формы, звуки и т.д.

Колесо энергии символизирует еще и действенность мистических формул и поз (*мантра* и *мудра*); посредством его мощи *садхака* обретает сверхъестественную действенность, когда он укрывается в своем собственном «Я», а именно Владыке, местопребывании всех формул и поз. Можно также истолковать это колесо как мощь *самадхи*, достигнутая благодаря милости и

посвящению, при этом его великолепия проявляется через приход учителя, чьим источником будет Владыка.

Если энергии представляют богинь Брахми и других и богов Брахму и прочих, чей круг образует эту дифференцированную Вселенную, захватывающую в плен индивидуальную душу, эта последняя, чье сияние происходит от Владыки, будет оставлять эти упаднические состояния и все более возвышаться.

Можно еще рассматривать круг энергий как круг многочисленных *йогини* и *сиддхов*. Он обретает обретает великолепия, как только к нам приходят йогические способности, или сиддхи, например знание прошлого и будущего, при этом их источником является Владыка, которой ими и наделяет.

Или еще *шактичакра* обозначает совокупность энергий, этих лучей, позволяющих *садхаке* проникнуть в свет Сознания, свободный и лишенный двойственности; *вибхава* в таком случае будет обозначать полноту счастья, обнаруженный таким образом свет, доставляющий совершенное удовлетворение сердцу.

Наконец, вот более точная интерпретация: у несовершенного йогина, который начинает практиковать колесо энергий, свет Сознания не сияет полным образом, другими словами, недифференцированное Сознание и его осознание, исполненное свободной мощи (*пракаша* и *вимарша*) не проявляются в ясной форме. Чтобы придать им действенность, необходимо безостановочно их призывать, а это то, на что направлено созерцание колеса, позволяющего проникнуть в Шиву – его собственную сущность – в ходе всех состояний, ибо не существует состояний, в коих не был бы проявлен Шива. Таким образом, достигая высшую вибрацию (*спанда*), мы признаем, что Вселенная, чьей природой является свет Сознания, образует колесо энергий и не имеет другого существования, чем внутренний свет высшего Шивы.

Комментируя стихи 6 и 7 «Спандасутры», Кшемараджа учит, что можно вернуть сознание тринадцати органам мысли и чувств, ставших

бессознательными под влиянием иллюзии. Йогин, постоянно наблюдая за этим колесом, чьи природные лучи он видит как лучи своего собственного сияния, должен с усердием и почтением исследовать вибрирующую Реальность (*спанда*), свою подлинную природу, тождественную Шиве. «Как только дифференциация исчезает, все божества вкушают чудесный нектар Вселенной; и когда они наслаждаются блаженством, органы восходят к совершенному Сознанию» («Тантралока» 3.263).

Йогин, повсюду, в различных видах своей деятельности обладающий врожденной и самопроизвольной свободой «Я», может беспрепятственно наслаждаться желанными вещами. Равно как огонь под действием огня становится в свою очередь огнем, бессознательные органы заимствуют энергию и сознание у *спанды*, когда они вступают с ней в контакт и купаются в Свете Сознания.

Возвращение в Центр, к пульсирующему и пребывающему в покое Сердцу, месту милости и силы, и бесконечное распространение Центра как жизни во Вселенной в сиянии и божественной хвале – это двойное движение колеса энергии можно сравнить со спиралью, закручиваемой и раскручиваемой пальцем: когда она закручивается к Центру, множественность исчезает, а когда снова раскручивается, многообразие вновь появляется; невежда, у коего отсутствует ясное сознание Центра, остается пленником автоматического раскручивания спирали, а мистик стремится ее закрутить; и только совершенный мистик, чей палец никогда не покидает Центра, в условиях полной свободы управляет закручиванием и раскручиванием.

Обычного человека перемалывает адское колесо его собственных энергий, образующих для него колесо времени и страха, чье движение никогда не прекращается. Игнорируя центр, принуждаемый к бесконечному бегу, он оказывается на поверхности своего бытия. Так, как это провозглашает Абхинавагупта: «Энергии превращают в раба связей сансары того, кто не ведает своей подлинной сущности, Шивы. Они затемняют ее осознание

посредством фонем и очень страшного чередования, в коем он оказывается во время мук сомнения. Согласно одной тантре: «Грозные повелительницы центров обманывают (его) снова и снова!» И еще: «Они бросают постоянно все ниже ограниченные существа, привязывающиеся к вещам (этого мира)» («Малинивиджая-тантра» 3.31). Но эти же самые энергии освобождают от подобной ситуации того, кто признает их как свою собственную сущность. В «Спандасутре» (51) провозглашается: «Когда он твердо обосновывается в одном-единственном месте (чистый Акт, или абсолютное «Я»), он управляет появлением или исчезновением [Вселенной] и восходит к состоянию [высшего] наслаждающегося деятеля. Как следствие, он становится владыкой Колеса».

Просветленное существо, которое обнаруживает Центр и обосновывается в нем, по образу и подобию Шивы проявляя свою свободу через сияющий круг энергий, снова и снова испытывает удивление, наблюдая их развертывание и исчезновение. Его называют «хозяином поля», то есть тела, органов и их объектов.

В чем заключается созерцание колеса божеств, окружающий его культ и проистекающее из этого могущество?

Почитание обожествленных способностей человека восходит к отдаленному прошлому; в утерянных тантрах, таких как «Крамасадбхава», оно упомянуто, но при этом остерегаются говорить о нем открыто, так как имена божеств должны оставаться в тайне. Зато Абхинавагупта особо не смущается сомнениями и представляет здесь, кажется, полное изложение. Он ссылается на это также и в других своих работах, что позволит нам сделать несколько уточнений на эту тему.

В своей сущности этот культ сводится к созерцанию колеса божеств в ходе любой нашей деятельности при лицезрении нашего сердца как чашечки лотоса с восемью лепестками. Каждая из наших способностей оказывается местопребыванием (*питха*) особой божественной энергии, располагающейся

на лепестке, предназначенном для божеств-защитников основных точек (*локанала*), держащих свое оружие – инструменты освобождения. Органы познания и чувств сияют, таким образом, из сердца, безостановочно уходя и приходя из центра на периферию.

В сердце, посреди лотоса, трона абсолютного Сознания, пребывает Шива, обладающий своей совершенной энергией, которую обозначают терминами *анандабхайрава* и *анандабхайрави*, Бог и Богиня, сотканые из высшего Сознания и высшего блаженства. Речь идет о Шиве *ардханарийша*, полумужчине-полуженщине, также его левая половина является половиной тела богини Парвати. Он показывает жесты (*мудра*) преподнесения даров и умиротворения. Бог это чистое недифференцированное сознание (*пракаша*), а Богиня – осознание себя (*вимарша*), она безостановочно развлекается, производят разнообразные миры, а затем поглощая их в себя.

Комментируя второй стих из «Паратришики», Абхинавагупта предлагает более ясное объяснение: в Сердце, или высшем Сознании, основе всего, что существует: тела, дыхания, мышления и т.д., обнаруживается энергия колеса божеств, которая является не чем иным, как относящейся к промежуточным пространствам энергией в центре колеса органов чувств и тонких каналов; или еще линга и *карника* (околоплодник лотоса, символизирующий женское лоно) места рождения: энергия одновременно мужская и женская.

На макушке лба, в треугольнике, начерченном внутри лотоса с тысячью лепестков, находится местопребывание подлинного наставника (*садгуру*), не смыкающего глаз; мастер не-пути (*анупая*), он демонстрирует могущество в отношении своих учеников, потому что дает возможность им бодрствовать, не прибегая к бесполезным средствам освобождения. Достаточно быть начеку, чтобы Вселенная во всех ее проявлениях вместо того, чтобы образовывать неодолимое препятствие, служила путем, ведущим к созданию Шивы.

Ноздри, эти врата тела – храма Шивы, – имеют своими стражами выдыхаемый и вдыхаемый воздух (*прана* и *апана*), дающий доступ в царство Бхайравы; они представляют двух сыновей Шивы: Ганешу, бога мудрости и науки, с головой слона и одним бивнем, предводителя сонма полубогов, и Ватуку, юного брахмачарина с шестью головами и длинными волосами.

На лепестках лотоса, образующих розетку вокруг чашечки, в коей царит Сознание Бхайрава-Бхайрави, обитают восемь богинь, или энергий божественных органов, протянувшихся к Бхайраве, чтобы преподнести ему цветы, собранные во Вселенной:

1. На лепестке бога Индры, на востоке, с молнией (*ваджра*) в руке, богиня Брахмани как ум, представляет Бхайраве уверенность в отношении вещей, это функция *буддхи*.

2. На лепестке на юго-востоке, лепестке Агни с его копьем, Шамбхави, создательница «Я», поднимается, чтобы преподнести эгоизм и гордыню, *абхимана* по этом связана с *аханкара*.

3. На лепестке Ямы, темного и грозного божества смерти, держащего в руке посох, находится юная дева Кумари, представляемая живой и своенравной, как подросток. Она занимает лепесток на юге, откуда происходит мысль во Вселенной. Она совершает свое поклонение при помощи текучих и нерешительных мыслей, наполненных многочисленными желаниями, при этом *викална* связан с *манасом*.

4. На лепестке на юго-западе, где царит божество демонического разрушения (Ниррити), чьим атрибутом является меч, находится энергия Вайшнави как голос или звук, собирающая для Бхайравы самые мелодичные звуки.

5. На лепестке на западе, лепестке Варуны, держащего аркан, пребывает Варахи, кожа, чье подношение нежных цветов и приятных ощущений очаровывает сердце Бога.

6. На северо-западном лепестке, принадлежащем богу ветра или воздуха Ваю-Маруте, имеющим атрибутом стрекало, живет богиня глаз или зрения Индрани, пребывающая в поисках самых красивых форм и цветов, чтобы преподнести их к стопам Бога блаженства.

7. На северном лепестке, принадлежащем Дханapati, более известному под именем Кубера, богу богатства, держащему палицу, обитает богиня Чамунда, грозное проявление Дурги, высывающая язык и символизирующая вкус. Она предлагает Бхайраве самые лакомые субстанции, наделенные шестью основными вкусами: кислым, пресным, сладким, соленым, горьким и вяжущим.

8. На северо-восточном лепестке, принадлежащем Владыке, имеющим своим атрибутом трезубец, великая Лакшми, богиня красоты и удачи, наслаждается запахом меда из лотоса и, как нос или обоняние, преподносит Владыке тонкие ароматы.

Таким образом, богини органов интеллекта и чувств угождают Бхайраве и Бхайраве своими чудесными подношениями, беспрестанно собираемыми во всех уголках Вселенной.

Наконец, «Я», владетель поля (*кшетрапати*), владыка оберегаемого им тела, объединяет различные энергии, направляет их и, когда колесо исчезает, достигает полного удовлетворения. В контакте с различными аспектами Реальности в форме тридцати шести категорий он наделяет сверхъестественными силами, которые находятся в его власти.

Чтобы стать владыкой Колеса энергий (*чакравартин*), согласно учению, переданному Шивой Богине в «Паратришике», необходимо вначале отождествить себя с энергией, расположенной в пространстве божественного Сердца или *ануттара*. Так как, божества являются всезнающими энергиями, достаточно постичь Непревзойденное, чтобы обладать всеми их знаниями. С этой целью, благодаря действенности высшей *мантры* «Я» (*ахам*) следует привести в движение круг энергий и органов, а затем побудить его расцвести

начиная с втулки, насыщая мощью формулы одновременно (*акрама*) экстаз и обычное сознание (соответственно, *самадхи* и *вьюттхана*); внутреннее и внешнее оказывается таким образом уравнены нивелировкой шероховатостей и превратностей, этих великих препятствий для силы вибрации.

Таким образом, владыка поля имеет сердце своим постоянным местопребыванием всякий раз, когда он направляется на периферию, наполненную ощущениями блаженства и мощи своего сердца. Как только орган отождествляется с Сердцем, он распространяется повсюду там, куда отправляются органы: «Именно посредством органов йогин воспринимает радости чувственного мира и этим же путем он имеет обыкновение изливать свое сердце, наполняя (таким образом) тройственный мир пульсацией Сознания».

Лучи этого сознания перестают быть стенами его тюрьмы и предоставляют ему доступ в окружающий мир: он не рассеивается в них и через них; напротив, он более диверсифицируется и более сосредотачивается в центре.

В конце концов, нет более ни одного органа, который не был бы задействован: человек проникается энергией ног в голове, той, что в Трике обозначается термином «*дехавьяпти*»; как только вибрация захватывает «Я» (*атмавьяпти*), йогин становится владыкой Колеса (*чакравартин*).

Абхинавагупта утверждает в своей «Парамартха-саре»: «Таким образом, Бог, который, дабы развлечься приводит в движение колесо энергий, это “Я”, чистая сущность, пребывающая как движитель великого Колеса энергии».

Круг энергий вращается безостановочно у всех существ: их опыт формируется лишь посредством его содрогания; без этой вибрации он обладал бы лишь инерцией камня. Из сердца энергия распространяется во внешний мир вибрирующими волнами. Махешварананда насчитывает девять сменяющих друг друга типов: *адьяспанда*, изначальная вибрация, обладающая сознанием субъекта, затем устремление энергии к распространению

Вселенной; *париспанда*, еще всеобщая и тонкая вибрация, связанная с неустойчивостью знания на этапе предвосприятия; *схурамта*, сияние на уровне органов чувств, которые стремятся сделать устойчивым это предвосприятие. На смену этим внутренним вибрациям приходит пятиричное развертывание деятельности органов чувств, варьирующихся в отношении звуков, прикосновений, форм, вкусов и запахов.

Космическое Сердце является таким образом источником вибрации, которая постоянно происходит через нас, но мы яростно кристаллизуем эту пульсирующую жизнь в узлах (*грантхи*), чьей основой является эго, ограничивая таким образом ее силу и ее ликование. Мы поклоняемся не кому иному, как «Я», не ощущая, однако, его величия; мы представляем его ограниченным и наши зауженные энергии предполагают ему второсортные вещи в тщетной надежде его удовлетворить. Зато у йогина, который развязывает свои узлы, самопроизвольная вибрация очень высокой чистоты распространяется из сердца на все его бытие и за его пределы; в таком случае она наполняет его изумлением, поскольку именно божественную пульсацию он обнаруживает в себе, словно в Сердце Вселенной.

В конечном итоге, почитание Колеса божеств равнозначно тому, чтобы осознать эту вибрацию (*париспанда*), вибрацию энергии, называемую «великолепной», ибо она покоится на высочайшем уровне в Сердце. Достаточно признать ее таковой, чтобы постичь ее природу трансцендентальной вибрации. Абхинавагупта дает следующий совет: «Следует сосредотачиваться на великом вращающемся Колесе как на вибрации, открывающей “Я”» («Гантралока» 5.33).

На самом деле, остановившиеся действия, ставшие бессознательными, такие как флуктуации мысли Сознания, растворяются, когда Колесо вращается очень быстро; йогин, находящийся в Центре, в источнике вибрирующей энергии, не видит более ни обода, ни спиц – дифференцированного мира – и «Я» открывается в нем, распространяюсь повсюду, на периферии, как и в

центре. «По мере того, как разворачиваясь, Сознание охватывает и скрывает объективность, есть устойчивость, удовлетворение, слияние со светом; вот вибрация, позволяющая достичь высшей свободы, повсюду проникнутой этой Сущностью» («Лагхувритти» 1.15)

Затем Абхинавагупта показывает, что созерцание Колеса вызывает сверхъестественные силы: «Если йогин остается непрерывно поглощенным своей собственной сущностью... в таком случае благодаря практике колеса божеств ему являются Брахми и другие матери, владычицы йоги. Сияние и сила, происходящие из этого поглощения, связаны с великой мощью Бхайравы. Данная группа, объединенная с энергиями *кхечари* и т.д., и заимствующая свою мощь у Бхайравы, дает высшее постижение, а именно свободу во всех сферах... и при помощи самого тела» («Лагхувритти» 1.17).

Таково освобождение в этой жизни (*дживанмукти*); если тело не принимало бы участие, то свобода была бы неполной. Стало быть, подлинное освобождение есть только в мирской деятельности и по отношению к ней. Что бы значило «освободиться» независимо от нее и ради чего ее избегать? Интеллект и чувства, вместе того, чтобы исчезнуть, сохраняются, но на своем верном месте: чувства следуют за сердцем; а их энергии поднимаются к Шиве в любви и обосновываются там в свободе.

Божества и владыки Колеса, чья жизнь заключена в Бхайраве, ставшие сами Бхайравой, используются, чтобы служить йогину, которому они кроме свободы предоставляют все то, что он может желать в порядке познания и наслаждения: «Высшее Знание, знание сердца, передается йогину божествами Бхайравы, обитающими внутри Сердца и предающимися тонкой вибрации; эта вибрация открывает Сущность, освобождая ее от (более грубой) вибрации, которая, разворачивая мир, затемняет ее».

«Они обретают таким образом силы, считавшиеся низшими, хотя и великолепными (*вибхути*) и связанные с ярким и всеохватывающим овладением вибрацией Сознания».

В приводимых местах Абхинавагупта делает упор на вибрации Сознания, и именно эту дрожь он воспекает в конце своего гимна в честь колеса энергий. Тот, кто контролирует свое собственное тело, не оказывается более в рабстве у его энергий и может по-настоящему наслаждаться любой вещью, на что невежда оказывается не способен, поскольку эти же самые удовольствия превращаются для него в муки.

Удовлетворение желаний остается легитимным от начала до конца пути, ведущего к Шиве: до пробуждения оно позволяет легче отречься от удовольствий этого мира, которыми мы насытились. Затем, наслаждение и освобождение приходят одновременно, когда вместо того, чтобы создавать препятствия, наслаждение представляет возможность для освобождения, так как не существует ничего, что бы не могло открыть врата к Шиве. Наконец, бесстрастное существо, свободное от мистических, интеллектуальных и чувственных радостей, которое постигло свое тождество с Шивой, «Я» Вселенной, беспрестанно испытывает космическое блаженство, когда все его способности постоянно возвращаются к Нему, принося свои самые тонкие наслаждения. Из этого блаженства, в коем все принимает участие, ничто не исключено, даже своиравные мысли и ощущение «Я».

Библиография

- Īsvarapratyabhijñākārikā de Utpaladeva. Śrinagar, 1921.
- Īsvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta. Śrinagar, 1922.
- Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda. Traduction et Introduction par L. Silburn.
Paris: Éd de Boccard, 1968.
- Mahārthamañjarī. Ed. by Gaṇapatī Śāstrī. Trivandrum SK Series. N 66, 1919.
- Mālinīvijayottaratantra. Bombay, 1922.
- Pratyabhijñāhṛdaya. Ed. and transl. by J. Singh. Benares: Motial Banarsidass, 1963.
- Paramārthasāra de Abhinavagupta. Trad. par L. Silburn. Paris: Éd. de Boccard,
1957.
- Parātriṃśikā with le vivaraṇa of Abhinavagupta. Śrinagar, 1918.
- Paratrisika-vivarana by Abhinavagupta: The Secret of Tantric Mysticism, by
Abhinavagupta, translation. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.
- Parātriṃśikālaghuvṛtti of Abhinavagupta. Śrinagar, 1947.
- Śivastotrāvali de Utpaladevāchārya, with the commentary of Kṣemarāja. Ed. by R.
Lakṣmaṇa. Benares: Chowkhamba Sanskrit Series, 1964.
- Śivadṛṣṭi de Somānanda, with the commentary of Utpaladeva. Śrinagar, 1934.

Список рекомендуемой литературы

- Авалон А.* Принципы тантрической космогонии. Гирлянда букв: Речь, созидающая Вселенную. Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Амрита-Русь / Шечен, 2007.
- Бхатта Калата.* Спандакарики. Стансы о божественном трепете. Пер. с санскр. и хинди В. Дмитриевой. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Академия исследований культуры, 2023.
- Индийская философия: энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009.
- Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996.
- Исаева Н. В.* Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности). СПб.: Издательство РХГА, 2014.
- Пандит Б.* Парадвайта. Основы кашмирского шиваизма. Пер. с хинди и англ. М.: РИПОЛ классик, 2022.
- Свами Лакшманджу.* Тайна Вибрации в Кашмирском Шиваизме. «Спанда-Карика» Васугупты и «Спанда-Сандоха» Кшемараджи. Пер. с англ. М.: Касталия, 2025.
- Свами Лакшманджу.* Кашмирский Шиваизм. Высшая Тайна. Пер. с англ. М.: Касталия, 2025.
- Сильберн Л.* Гимны Кали. Пер. с фр. А. Игнатьева. М.: Касталия, 2021.
- Сильберн Л.* Кундалини – энергия глубин. Духовная практика в Кашмирском шиваизме. Пер. с англ. И. Волковой. М.: Ганга, 2018.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

АНДРЕ ПАДУ. ЛИЛИАН СИЛЬБЕРН: МИСТИЧЕСКИЙ ПУТЬ

Можно сказать, что те, кто интересуется Индией – во многих отношениях чарующей цивилизацией – бывают двух видов. К первому принадлежат специалисты по субконтиненту (индологи, санскритологи, антропологи и т.д.), для которых она выступает объектом научного исследования и чей подход носит объективный, отстраненный характер. А второй, намного более многочисленный, составляют те, кого привлекает духовная Индия, кто надеется отыскать в ней ответ на свои поиски и учителя, гуру, который откроет им врата высшей истины. Эти две различные категории (даже если существует «серая зона») не смешиваются. Между тем, случай Лилиан Сильберн, биография которой стала предметом для книги Жаклин Шамброн, это как раз пример личности, которая сумела, возможно, осуществлять одновременно, жить, «проживать» два подхода к Индии, выделенные нами, с таким же успехом и легкостью, не смешивая их, но взаимно обогащая. Кроме того, она придала одному из них, «мистическому», социальное присутствие. Проработав всю жизнь как исследователь-индолог в Национальном центре научных исследований, она также искала, а затем нашла в Индии духовного наставника, который дал ей возможность испытать мистический опыт исключительной интенсивности и глубины, и этот опыт полностью изменил ее жизнь, и при этом она не переставала, тем не менее, оставаться индологом высокого уровня, что повсеместно признавали ее коллеги. А значит, ее случай заслуживает быть представленным, поскольку, помимо собственного интереса, он ставит двойную проблему. Во-первых, проблему сосуществования в одном человеке двух натур, если можно было бы сказать, природы исследователя и природы мистика. И во-вторых, проблему представляет факт, что эта необычная, мистическая сторона ее деятельности оставалась неизвестной для большинства из числа тех, кто ее знал и даже, кто

был близок к ней на протяжении долгого времени. Поскольку эти два аспекта ее личности находили проявление в повседневной жизни, где она была для тех, кто ее знал, человеком очень веселым, открытым, заботящимся о других и готовым прийти к ним на помощь, о ее глубоких духовных устремлениях было известно, но не имели представления о природе того, что она постигла и «прожила». Для них книга Шамброн была в этом отношении подлинным открытием, даже шоком.

Эта книга, перейдем к ней, представляет собой документ. Ее автор описывает жизнь Лилиан Сильберн, начиная с детства и вплоть до последних дней (в 1993 г.), но также и главным образом духовные отношения глубокой экзистенциальной природы, которые связывали ее на протяжении всего жизненного пути с ее гуру, который сам являлся необычным человеком. Именно описанию этой связи и тому, что она экзистенциально подразумевала главным образом и посвящена данная работа, которая, не переставая рассказывать о ее жизни, содержит извлечения из дневника, что она вела по просьбе своего гуру, а также из их переписки, личных заметок и других документов, равно как и свидетельств разнообразных видов.

Лилиан Сильберн родилась в Париже в 1908 г. Ее мать была француженка, а отец – британец, а значит, у нее было две национальности. Со своего детства она ощущала божественную милость и испытывала другие виды экстаза, но она была девочкой, а затем девушкой активной, жизнерадостной, хорошо адаптированной в обществе, уже тогда превосходная пловчиха. Лилиан была также очень независимой, имеющей склонность к обширным пространствам и к уединению. Будто бы она хотела заняться изучением религии, но поскольку ее родители этому воспротивились, она выбрала философские исследования (продолжавшиеся с 1938 по 1948 г.), полагая, что они помогут ей приблизиться к Высшей истине, к которой она стремилась. Блистательно учась, в Сорбонне Лилиан была достаточно близка к Гастону Башляру, но рано обратилась к индийской мысли, изучая санскрит,

пали (и даже авестийский) и посещая занятия Луи Рену, Поля Фуше и Поля Массона-Урселя. В ту пору она особенно интересовалась кашмирским шиваизмом, и, следовательно, тантризмом – оригинальный выбор для своего времени, когда эти две темы практически не изучались в университете. Лилиан завершила свое образование, защитив дипломную работу в Практической школе высших исследований, а работа эта представляла собой аннотированный перевод «Шива-сутра-вимаршини» Кшемараджи, шиваитского тантрического текста. В 1947 г. вышло ее исследование о кашмирском шиваизме и тантризме в первом томе «L'Inde classique». Тогда она также написала относящуюся к совершенно другой области докторскую диссертацию «Миг и причина. Разрыв в философском мышлении Индии» (вышла только в 1955 г.). Затем она устроилась в Национальный центр научных исследований, где и проработала всю свою карьеру индолога. То, что Лилиан занялась изучением кашмирского шиваизма, оказалось очень правильным, так как совокупность этих текстов (созданных между VIII и XIV вв. н.э.) представляет, несомненно, то, что Индия произвела наиболее замечательного и блистательного в интеллектуальном плане: теперь мы знаем это, после того, как, в частности, под влиянием профессора Оксфорда Алексиса Сандерсона эта традиция в ее разнообразных формах была подвергнута систематическому изучению. Лилиан Сильберн же со своими работами стала пионером в этом отношении.

Следует добавить здесь, что Лилиан Сильберн, которая, кажется, обладала прирожденным талантом графолога, провела вместе со своей подругой Анн-Мари Эснуйль, сотрудницей Луи Рену и преподавательницей санскрита в Сорбонне, исследование «типов», основанное на наблюдении за связью почерка и характера. Она собрала наблюдения в этой области. Таким образом, можно было увидеть ее интуитивно улавливающей характер, природу человека, через облик его черт, его почерк, даже его жесты. Отметить это здесь небезынтересно, так как это глубокая черта природы Лилиан,

которая объясняет некоторые аспекты или моменты ее поведения, в этом случае одновременно поведения наблюдателя и мистика.

Желая углубить познания в этой совокупности традиций, которая станет темой/объектом ее исследований на протяжении всей жизни, Лилиан Сильберн отправилась в научную экспедицию в Индию в 1949 г., чтобы работать там вместе со Свами Лакшманджу (1907–1993), последним представителем шиваитской традиции трики, учение которой излагал, в частности, тот наставник исключительного дарования, каковым являлся Абхинавагупта (конец X – начало XI вв.). Она поселилась рядом с этим Свами, живя в стесненных условиях неподалеку от его ашрама. Впоследствии она провела здесь с перерывами долгие месяцы вплоть до 1961 г., изучая вместе с Лакшманджу, в частности, «Тантралоку» Абхинавагупты, великое произведение на санскрите, являющееся базовым текстом для постижения тантрического шиваизма. Она полностью перевела это произведение. Но также Лилиан в глубинах своей души надеялась отыскать в Индии духовного учителя, который открыл бы ей путь к Богу вне всякой религиозной устоявшейся формы. Она нашла его в городе Канпур, куда прибыла без какого-либо обдуманного намерения и даже «вопреки (моей) воле», в лице суфийского наставника Радхи Мохана Лал Адхаулийи – каястхи, индуса, а значит не мусульманина (но каястхи традиционно были на службе моголов), посвященного в местную ветвь суфийской линии накшбандия своим отцом, «Великим Суфием». Лилиан тотчас же признала исключительную природу своего нового знакомого и благодаря ему она испытала мистический опыт, ведущий к трансформации и превративший ее отныне в новое существо. Характерная деталь, по ее утверждению, то, что ее поразило тогда, так это «необычный почерк гуру и его брата, чудесный почерк суфия». Находясь рядом с этими учителями, она погрузилась, по ее словам, в «простоту молчания, о котором никогда и не мечтала», «все структуры обвалились». Но, ощущая себя полностью изменившейся, она не утратила здравого смысла

исследователя, и несмотря на полное доверие, которое Лилиан испытывала к гуру, она на протяжении нескольких дней подвергала его испытанию, дразня его и шутя, испытанию, которое он с триумфом выдержал, благодаря своему «глубокому чувству юмора». Но одновременно она внутренне проживала то, что дал ей гуру. Покинув его спустя несколько дней, она отправилась на кумбхамелу, огромное собрание индуистских паломников, которое проводилось тогда в Хардваре, на берегу Ганги; она приняла в нем участие. Но, на третий день, потерявшись в лесу, она более не увидела никакой кумбхамелы, так как «началась новая жизнь <...> в тот день, подлинный день [ее] рождения». В то утро Лилиан плыла в водах Ганги, в мощном неодолимом течении горного потока, выходящего на равнину. А затем она позволила увлечь себя течению, находясь в глубоком мистическом состоянии. С трудом, едва не лишившись чувств, она выбралась из реки. На протяжении пятнадцати дней и пятнадцати ночей она бродила по лесу, спя под деревьями, питаясь тем, что давал ей нагой санньяси (аскет), забыв обо всем: «я была совершенно опьянена и наполовину потерялась». Невозможно передать здесь то, что она рассказывала об этих днях (впрочем, и о ее жизни до тех пор) на лекции (с. 43–54), которую Лилиан прочитала чуть позже по просьбе гуру перед группой его учеников. Она описала в ней, насколько это было возможно, характерные черты мистического состояния, в котором она тогда оказалась: восхитительная сладость, одновременно духовная и телесная, «но которая не принадлежит этому миру», сердцебиение, «как если бы пещеры сердца (*hr̥dguha*) были пустые и их наполнила огромная мощь», «счастье столь большое, что я не могла боле выдержать ни секунды». В этот период она переживала иногда состояния «йогического сна» (*yoganidrā*), когда не спишь, но не осознаешь мир. Такие (и другие) состояния описываются в извлечениях из ее дневника и в ее переписке с гуру и некоторыми близкими людьми. Она возвратилась к гуру, который с глубиной и силой позволил пережить ей напряженные мистические состояния. Дни проходили тем боле изнуряюще, что условия ее

жизни в Канпуре были очень далеки от комфорта. Уставшая она вернулась во Францию в июне 1951 г. И все-таки Лилиан не потеряла после возвращения контакт с гуру, поскольку сохранила с ним постоянную духовную связь: они «сообщались», даже когда она была во Франции, и это продолжалось вплоть до смерти гуру в 1966 г. Эта неразрывная экзистенциальная связь с гуру, которую она «проживала» (характерная черта ее жизни) как раз является темой этой книги и может представлять интерес в рамках наших Архивов.

Что касается гуру, то он рассматривал Лилиан в качестве самого важного из своих учеников (и наиболее близкого, возможно), чья роль отныне в его глазах заключалась в том, чтобы сделать известным во Франции его учение. К этой теме он часто возвращался в своей переписке с ней, продолжавшейся с 1951 по 1966 гг. Извлечения из переписки были представлены в разделе «Лилиан и гуру 1950–1966» (с. 69–198), и данные извлечения составляют самую интересную его часть. В меньшей степени представляют интерес представленные здесь письма гуру (самое важное между ними проходило не в письмах), которые в духовном отношении достаточно обычны и содержат упоминания о многих его материальных трудностях и тяжелых проблемах с здоровьем. Но наиболее любопытно написанное Лилиан, извлечения из ее переписки с гуру, с друзьями и (духовно) близкими людьми, но особенно выдержки из ее дневника и личных записок: это образует исключительно интересную совокупность в отношении жизненного опыта мистика, который переживал мгновения, наполненные несравненным светом, но также и моменты мрака и отчаяния. Что касается этой сферы, то по моему ощущению, хоть я сам не мистик, мы имеем документы редкой ценности, поскольку редки, я полагаю, мистики, способные увидеть себя живущими в качестве таковых – и описать это ясным образом. Среди прочего эта позиция нашла такое проявление: упрашиваемая в 1971 г. двумя исследователями-неврологами, Анро из Национального центра научных исследований и Этевено из Национального института здоровья и медицинских исследований позволить

записать ее мозговые волны, во время ее нахождения в глубоком мистическом состоянии, она согласилась, полная любопытства и веселья. Результаты опыта были опубликованы в «La Recherche» («Намеренно измененные состояния сознания») в декабре 1972 г.

Эти черты иным образом обнаруживаются в следующем разделе книги, «Жизнь в Ле-Везине» (с. 215–285). Вернувшись во Францию в 1951 г. после своего трансформирующего опыта, имевшего место в октябре 1950 г., Лилиан Сильберн принялась за осуществление задачи, которую ей доверил ее гуру: сделать известным во Франции его учение. Она давала инициацию некоторым (редким) личностям, которые оказались «достойными», среди них Шамброн и на менее высоком уровне собирала других, небольшую группу, у себя в Ле-Везине один или два раза в неделю после полудня, а кроме того, проводила ежегодные собрания (bandhara), посвященные гуру, который, как предполагалось, духовным образом специально присутствовал на них. На этих собраниях было большое число участников, выросшее до нескольких десятков (некоторые приезжали из провинции, в частности, из Марсея, где вокруг одного из учеников Лилиан образовалась небольшая группа). В послеполуденных собраниях иногда принимали участие посторонние (Дюркгейм, монсеньор Скрима ...). Так было до ее ухода из жизни в 1993 г. (практику вплоть до наших дней у себя в Ле-Везине продолжает Шамброн). Так возникло, приняв социальное измерение, в парижском регионе (с несколькими участниками из провинции) не секта, но духовное движение, утверждая присутствие во Франции учения гуру из Канпура с тем, что Лилиан Сильберн смогла привнести в него в духовном плане. Эта передача проходила «от сердца к сердцу» через духовное, молчаливое присутствие учителя без каких-либо обрядов согласно суфийской традиции. Прямой путь к Богу, не подразумевающий какой-либо ссылки, текстовой или иной, на Индию, о чем некоторым нынешним участникам не следует, впрочем, знать. Все это описывается, с приложением различных документов, в данном разделе,

который иллюстрирован множеством фотографий (некоторые из них цветные), показывающих Лилиан и ее близких в Ле-Везине и других местах.

После своего возвращения во Францию Лилиан Сильберн одновременно продолжила свою исследовательскую работу в Национальном центре научных исследований. Она сделала и опубликовала переводы, с пространственным предисловием и комментариями, девяти санскритских текстов кашмирского шиваизма, начиная от «Парамартхасары» Абхинавагупты (1959) и до «Спанда-карики» (1990), включая одну книгу («Hymnes aux Kālī. La roue des Énergies divines»), посвященную малоизвестной школе крамы. Все эти издания выходили в серии «Publications de l'Institut de Civilisation Indienne de l'Université de Paris». В конце своей жизни она пожелала издать выполненный ей вместе со Свами Лакшманджу перевод глав со второй по пятую «Тантралоки», посвященных путям, ведущим к освобождению; со своей стороны, я перевел главу, должен был впоследствии составить введение и довести до конца работу, вышедшую в 1995 г. Она же продолжала работу до своих последних дней. Лилиан всегда была очень активна в интеллектуальном отношении, одновременно обладая большой духовной силой, но чувствовалось, иногда очень заметно, что по сути она была «в другом месте». Именно в этом состоянии она присутствовала за три недели до своей смерти на большом ежегодном собрании, бхандаре, в этом же году приняв индивидуально каждого из участников – мужественное действие, демонстрирующее веру Лилиан в миссию, которую ей поручил ее гуру.

Что касается ее комментированных переводов, где комментарий занимал, как правило, больше места, чем переведенный текст, Лилиан Сильберн работала, очевидно, как академический индолог, при этом ее владение санскритом, языком, чей метафизический и мистический словарь намного более богат, чем у нашего языка, позволяло ей расшифровывать зачастую трудные тексты. Здесь она всегда использовала саму терминологию этих текстов на санскрите, терминологию, которая дошла до того, что стала

способом выражения ее научного мышления – и это именно для того, чтобы описать мистические состояния, неизбежно присутствующие в текстах, имеющих целью привести адептов к спасению. Но что касается этих состояний, именно знания, которыми она обязана своему гуру, питали ее мысль и делали возможным ее проникновение в глубинный смысл текста. Это находит проявление во всем, что она написала, но в особенности, может быть, в ее предисловии к «Виджняна-бхайраве», увидевшем свет в 1961 г. Этот необычный текст VIII в., типично тантрический по обращению к тому, что в человеческом существе относится к телу и его импульсам, излагает 112 средств прямого достижения абсолюта для опытного йогина, в частности, оставляя место для импульса, а затем преодолевая его. Лилиан Сильберн объясняет их все затем в длинном «Послесловии», «Циклах мистического продвижения», она принимается показывать, что в этом тексте речь идет об одиннадцати циклах. Эта работа является наиболее известной из всех ее произведений. Неоднократно переизданная, она обладает определенным влиянием: ее используют гипнотерапевты. Данная работа привела многих людей к Сильберн. В наше время она была переведена в Аргентине, где зачастую используется на духовных собраниях, поскольку их организаторы связаны с Шамброн. Группа из десятка адептов образовалась также в Канаде, в Оттаве: еще один случай общественного влияния наследия Сильберн.

Книга заканчивается главой «Мистическое измерение», составленной из текстов, написанных Лилиан Сильберн по различным темам, в частности, в отношении роли гуру: нечто вроде небольшого трактата о мистической жизни. Открывая эту во многих отношениях исключительную личность, в образе этого текста мы имеем дело с интересным документом, что касается как мистического феномена, так и манеры, в которой этот феномен может быть прожит и может обрести общественное влияние.

В отношении традиции, к которой принадлежит Радха Мохан Лал Адхаулия, см. книгу: Gupta R. K. Yogis in Silence. The Great Sufi Masters. (Delhi:

B.R. Publishing Corporation), это очень типичная работа в плане присущей индийцам почтительности к гуру. Совсем другой подход мы обнаруживаем в одной из глав книги: Dahnahrdt Th. *Change and Continuity in Indian Sufism* (Delhi: D.K. Printworld, 2002), где критическим образом рассматривается региональная суфийская традиция, к которой принадлежал гуру Лилиан Сильберн.

Приложение 2. Легенда о происхождении Кашмира из «Ниламата-пураны»

ом свасти.

Шри-Ганеше поклонение!

Поклонение достопочтенному Васудеве! Ом

Перед прибежищем Шри, богом Хари, подателем даров, высшим владыкой, Повелителем трех миров, Говиндой, непреходящим и вечным, я склоняюсь.

(1)

Продолжатель рода Парикшита, мудрый царь Джанамеджая

Задал вопрос ученику Вьясы Вайшампаяне. (2)

Шри-Джанамеджая сказал:

На великую битву потомков Бхараты, что [была затеяна] моими предками, великими духом,

Цари из различных стран, великие герои, собрались. (3)

Отчего же кашмирский царь не явился туда ради [обретенья] славы?

Почему ни Пандавы, ни сыны Дхритараштры его на свою сторону не привлекли? (4)

Ведь земля Кашмира это лучшая среди земель. (5)

Вайшампаяна сказал:

[Прежде царь Кашмира] на сваямвару, дабы с Васудевой,

Мадхавой сразиться, отправился в сопровождении войска четырех родов. (6)

И там у него состоялся бой с мудрым Васудевой,

Такой же, как был у последнего с Наракой. (7)

И тогда Васудева сразил его в сраженье (8)

А его беременную супругу [на царскую власть] помазал,

Дабы ее будущий сын стал царем, из уважения к его стране. (9)

После этого она родила сына-мальчика по имени Гонанда,

И из-за его детского возраста ни сыны Панду, ни Кауравы его на свою сторону не привлекли. (10)

Джанамеджая сказал:

Отчего такие почести оказал стране, о лучший из дваждырожденных,

Васудева, великий духом, что собственноручно [на царство] женщину помазал? (11)

Вайшампаяна сказал:

Кто есть богиня Ума, то и есть Кашмир, о лучший из царей,

На том месте, где находилось озеро, полное воды, усладительное и чудесное,
(12)

С самого начала кальпы на протяжении шести манвантар,

В нашей манвантаре возникла удивительная страна, (13)

Покрытая рисовыми полями, плодородная, изобилующая великолепными плодами,

Населяемая людьми, занятыми изучением вед, погруженными в созерцание и неизменно совершающими жертвоприношения, (14)

Подвижниками, верными дхарме и сведущими в ведах и ведангах,

Кшатриями, великими участью и опытными в использовании всех видов оружия, (15)

Вайшьями, занятыми прокормлением, и шудрами, прислуживающими дваждырожденным.

Эта благая [страна], где [возвышаются] храмы богов, объемлет все тиртхи. (16)

Тиртхи, что ни есть на земле, [находятся] там, о владыка людей.

Эта благая [страна], покрытая обителями провидцев, в холоде и зное умиротворенная, (17)

Непреодолимая для вражеских стран, страха перед ними не ведающая,
Коровами, конями и слонами изобилующая, боязни голода чуждая, (18)
От дождей не зависящая, прекрасная, святая, благо живым существам
приносящая,

Всеми видами достохвальных злаков полная, лишённая опасностей,
многолюдная, (19)

Украшением коей служат нежные женщины и храмы,
Злобными гадами, тиграми, буйволами и вепрями избегаемая, (20)

Где царит вечный праздник, чтением вед и [звоном] тетивы лука оглашаемая,
Где всегда радостные люди забавам предаются, (21)

Покрытая парками и садами для гуляния, [звуками] вин и патаха оглашаемая,
Вечно хмельными людьми обитаемая, сердцу благочестивых людей милая,
(22)

Изобилующая разнообразными цветами и плодами, деревьями и лианами,
Населяемая стаями различных животных, сиддхами и чаранами, (23)

Эта святой край Кашмир, вместилище всех тиртх.

Там [плещутся] священные змеиные озера, там [возвышаются] священные
горы, (24)

Там [текут] священные реки и [простираются] священные водоемы.

Там святые в высшей степени храмы и при них обители. (25)

И посередине там течет, словно волосы на пробор расчесывающая,
Великая богиня-[река] Витаса, воочию Гималаями рожденная. (26)

Джанамеджая сказал:

То, что в прежние манвантары было чистым озером,
Каким образом в Вайвасвата-[манвантару] в тот край обратилось, о брахман?
(27)

Вайшампаяна сказал:

Об этом же прежде Гонанда, первый средь царей,
Во время паломничества Брихадашву (28)
Вопрошал, воздав ему почести, о лучший из владык людей. (29)

Гонанда сказал:

В прежние манвантары не было этой страны,
Что Кашмиром зовется, но как появилась она в эту Вайвасвата? (30)

Брихадашва сказал:

Время прохождения Солнца через знак зодиака [составляет] солнечный месяц,
так сказано.

Два месяца [составляют] время года, три времени года – период между
солнцестояниями, (31)

Два этих периода [образуют] год, о государь,

И четыреста тридцать две тысячи лет, (32)

Составляют Кали-югу, о государь, Двапара же в два раза продолжительнее,
Трета – в три раза, а Крита, сказано, в четыре. (33)

Семьдесят одна чатурюга составляют манвантару,

И когда манвантара завершается, существа, движущиеся и неподвижные,
Пребывающие в Бхурлоке, все целиком к гибели идут. (35)

В первозданный океан тогда весь мир обращается,

Но [горы] Гималаи, Хемакута, Нишадха, Нила, (36)

Швета, Шрингаван, Меру, Малья, Гандхамадана,

Махендра, Малая, Сахья, Шуктимат, Рикшават, (37)

Виндхья и Париятра – эти горы не разрушаются,

Все же остальное на Джамбудвипе исчезает полностью. (38)

После того как этот мир гибнет, Махадева, Самосуций,

Обратившись в воды, сам в нем повсюду пребывает. (39)

Сати-богиня тем временем сама становится кораблем,

В который будущий Ману все семена при помощи волшебной силы (40)
Помещает, о государь, и тот корабль Наставник мира,
Принявший образ рыбы, Вишну, [привязанный] к его рогу, влечет. (41)
Тот корабль бог приводит к вершине горы
И, привязав его к ней, о владыка земли, удаляется неведомым путем. (42)
Эту вершину увидишь ты в западной стране, о государь,
Именуемую Наубандхана, святую и освобождающую от грехов и страхов. (43)
После того как проходит время, равное Крита-[юге], Ману
Принимается за сотворение существ, как и прежде, о губитель недругов. (44)
Богиня Сати, бывшая кораблем, обращается в землю, о государь,
И на той земле появляется озеро, наполненное прозрачной водой, (45)
Прекрасное, шесть йоджан в длину и половину этого в ширину,
Именуемое Сатидеша, служащее местом для игр богов, чудесное, (46)
Глубокое, словно небеса, чья [поверхность] блистает лотосами,
С прохладными и чистыми водами, очаровывающее [людей] по всей земле.
(47)
Когда началась эта манвантара Вайвасвата, о государь,
Сыну Маричи Кашьяпе Дакша отдал в жены тринадцать (48)
Своих дочерей, о лучший из царей, их имена слушай от меня!
Сыновьями Адити являются боги, Дити-дайти, (49)
Сыном Данаюши [был] Врита, сыновья Сурабхи это бхадры,
Якши и ракшасы это сыновья Кхасы, (50)
Айравана – сын Иры, десять гандхарвов – [сыновья] Правы,
И божественный сонм апсар ведет свое происхождение от Муни. (51)
Калакалпы и калакеи – сыновья Калы,
Данавы это сыновья Дану, а у Кродхи десять дочерей. (52)
Наги – сыновья Кадру, а у Винаты два сына:
Гаруда и Аруна, лучшие среди пернатых. (53)
Кадру и Вината, соперничавшие друг с другом,

По воле судьбы вели непримиримую вражду. (54)

Однажды, увидев рожденного из амриты коня Уччаихшраваса,
«[Он] белой [масти]», – молвила Вината, а Кадру, склонная ко лжи, (55)
«Я считаю, что он черной масти, о Вината», –

Так возразила Кадру Винате, и пари было заключено меж ними, (56)
Касательно [масти этого] коня, о владыка земли, с условием, что проигравшая
стала бы рабыней той, кто победит,
И тогда, побуждаемые [матерью], сыновья Кадру прибыли туда и сделали так,
[чтобы конь стал черной масти]. (57)

После этого, увидев, что превосходный конь черной масти,
Кадру молвила очаровательной Винате: «Ты проиграла!» (58)
Попавшую в рабство Винату Гаруда великославный
И могучий освободил, похитив сому у Шакры. (59)

От Шакры он получил дар, [закрывающийся в возможности] поедать змей,
И из-за их враждебности к собственной матери он принялся их пожирать. (60)

После того, как Гаруда, великий духом, стал питаться змеями,
Васуки нашел убежище у Бога богов, Джанарданы. (61)

[Васуки сказал:]

Поклонение да будет держащему в руках Шарнгу, палицу и меч!
Поклонение да будет тебе, губителю данавов!
Поклонение да будет тебе, восхваляемому Из-лотоса-рожденным! (62)
Поклонение да будет тебе, служащему благу мира!
Поклонение да будет тебе, радующему Васаву!
Поклонение да будет тебе, преподносящему дары своим почитателям!
Поклонение да будет тебе, указующему праведный путь! (63)
Тому, чье тело очаровательно блестит, как расцветший темно-синий лотос,
Облаченному в две одежды цвета расплавленного золота, (64)

Тому, к чьим стопам припадает Дочь молочного океана, безгрешному,
прекрасному богу предаюсь я!

Перед великим, древним, высочайшим, вечным, изначальным богом
склоняюсь я с преданностью, (65)

Чьим ложем служит чистая спина Шеши, блистающего тысячью драгоценных
камней на капюшоне змея Шеши,

Размышляя о благе и зле для всего мира, защити меня сейчас, о боже! (66)

Повелитель птиц, очень грозный, своей стремительностью ужас наводящий,
мой род губит, о Ананта,

Даруй же защиту, о восхваляемый первыми среди мудрецов, и отврати
могучего, как ветер, Таркшью. (67)

Брихадашва сказал:

Тому Васуки, подавленному страхом, рек бог Бхагаван: (68)

«Озеро Сатидеша, подобное небесам, чьи воды святы,

Своим местопребыванием избери, обладающий неизмеримой мощью! (69)

Змей, кои будут обитать в этом озере,

Их недруг жизни не лишит. (70)

Избравшего своим обиталищем Сатидешу, чуждого боязни со всех сторон,

Не умертвит, о Индра среди нагов, Враг змей, мой вахана. (71)

Могучие наги будут обитать в Сатидеше,

И на царство их, о великий участью, помажешь ты Нилу. (72)

Васуки исполнил изреченное Богом богов,

И у обитавших там нагов не было страха перед Гарудой. (73)

Однажды на берегу того озера лотосоокий

Шакра предавался забавам с Пауломи, о лучший из царей. (74)

В то время как Шакра наслаждался, в то место, побуждаемый Судьбою,

Явился неодолимый Индра среди дайтев по имени Санграха. (75)

При виде Шачи он испустил семя в толщу вод.

Обезумевший от страсти, он возжелал похитить Шачи (76)
И целый год [из-за нее] бился в битве с Шакрой.
Целый год продолжался некогда поединок между Шакрой и Санграхой. (77)
По истечении года [даитью] умертвил бог Шакра, и почитаемый Тридесатью,
На небеса взошел, удостоенный почестей от обитателей небес. (78)
Из того же семени, что дерзким Санграхой было испущено
И в то озеро упало, родился в воде ребенок. (79)
Из сострадания того ребенка наги вырастили в воде,
И оттого что он появился на свет в воде, он [получил имя] Джалодбхава. (80)
Совершая поклонение на пути подвижничества, он обрел [тройной] дар от бога
Прародителя:
Бессмертие в воде, волшебную силу и доблесть несравненную. (81)
Заполучив волшебную силу, Индра среди даитьев принялся пожирать людей,
Живших поблизости от озера в различных краях: (82)
Обитателей Дарвабхисары, Гандхары и Джухундары, шаков, кхасов,
Танганов, мандавов, мадров и насельников Антаргири и Бахигири. (83)
Истребляемые грешником, в страхе они бежали из тех мест,
И по опустевшим тем краям бродил он без боязни. (84)
Между тем достопочтенный мудрец Кашьяпа
В ходе своего странствия по тиртхам обходил всю землю. (85)
В этой святой Бхаратаварше, приносящей благие и неблагие плоды,
[Он посетил] благую, труднодосягаемую Пушкару, открывающую путь в мир
Брахмы, (86)
Очищающую ото всех грехов Праягу, где совершается множество
жертвоприношений,
Поле закона, Курукшетру, Наймишу, уничтожающую прегрешения, (87)
Хаяширшу, святую обитель великих духом предков,
Божественную Чаранкату, уносящую прочь все грехи, (88)
Святую гору Варахи, святую Панчанаду,

Каланджану вместе с Гокарной, Кедару вместе с Махалайей, (89)
Святую обитель Нараяны Бадхирашраму,
Сугандху, Шатакумбху, Каликашраму, (90)
Шакамбхари, Лалитаку, Шалиграму, Притхудаки,
Суварнакшу, Рудракоти, Прабхасу, Сагародаку, (91)
Индрамаргу, Матангавипи, губящую прегрешения,
Святой ашрам Агастья, также Тандуликашраму, (92)
Святые Джамбумаргу и Варанаси,
А также Джанхави-деви Гангу, опоясание небес, (93)
Ямуну, от пут Ямы избавительницу, стремительную Шатадру,
Сараю, [на берегах которой стоят] жертвенные столбы, Сарасвати-деви, (94)
Годавари, Вайтарани, Гомати, Бахуду,
Ведасмрити, Аси и Варуну, Тамраварнотпалавати, (95)
Шипру вместе с Нармадой, Шону, великую реку Парошни,
Икшумати, Саратту, Дургу, Шаташилу, (96)
Кавери, Брахмани, Гаури, Кампану, Тампасу,
Места слияния с Океаном Ганги и Синдху, (97)
Бхригутунгу, Вишалу, Кубджабхру, Райвату,
Кушаварту в Гангадваре, Билваку, гору Нила, (98)
А также тиртху Канакхалу и прочие тиртхи, о государь. (99)
Услышав, что Кашьяпа совершает паломничество, повелитель змей
Нила отправился, чтобы встретиться с ним в тиртхе Канакхала, (100)
Увидев отца, он припал к его стопам
И, сообщив свое имя, вознес ему хвалу владыка змей. (101)
После того как отец обнюхал его голову и принял воздаваемые ему почести,
он, как предписано,
Воссел на циновке из травы куша с его разрешения. (102)
О чем, усевшись, наг сообщил Кашьяпе,

Отцу своему, вместилищу подвижнического пыла, о том слушай, государь!
(103)

«Проведав, что ты, чтящий закон, странствуешь по тиртхам,
К тебе я тотчас же явился, тебе служить желающий, о лучший из
дваждырожденных. (104)

На востоке, о брахман, на юге и на западе
Ты обозрел все тиртхи, теперь же ступай на север! (105)

Там в стране мадров есть святые тиртхи, о почтенный,
А также в Гималаях, являющихся лучшими среди гор. (106)

[Там текут] Випаша, уносящая прочь грехи и дарующая счастье, благая,
И река Девахрада, омовение в которой открывает путь в мир богов, (107)

А также там [находятся] забирающий прегрешения бог Хара, Хари, Ишвара,
И священное место слияния [рек] близ Каравирапуры. (108)

Там, где Девахрада впадает в Випашу, лучшую из рек,
На [берегу] Випаши [находится] вечно святой Каликашрама. (109)

Также [течет там] святая Иравати, смывающая все грехи,
В особенности в то время как Луна [находится] в Ревати, на восьмой [титхи]
(110)

Шестьдесят тысяч тиртх находятся на одной Иравати. (111)

Там [есть] Кумбхавасундха и река Девика, чьи воды святы,
Также вечно святая великая река Вишвамित्रа. (112)

И Удда, святая в высшей степени и еще места слияния [рек], по отдельности,
Святость [почиет] на Иравати и на Девике. (113)

Девика является воплощением богини Умы на земле,
Из сострадания к мадрам тобой низведена она была. (114)

Увидев ее, человек становится очищенным, без сомнения.
[Там же есть] Индрамарга, тиртха Сомы, святая Амбуджана, (115)

Суварнабинду, благая обитель Хары,
Обитель Сканды, устраняющая все грехи, (116)

Святой Супруг Умы в Рудратиртхе,
Дургадвара, наполненная святой водой, Котитиртха, (117)
Тиртха Рудры, Камакхья, Пушпаньяса,
Хамсапада, именуемая святой, и Риширупа, о почтенный. (118)
На четыре кроши протянулось пространство Девика-тиртха,
И все колодцы, и пруды, что [находятся] там, священны. (119)
[Там текут] святая река Апага, Пауши, приносящая удовлетворенность
Солнцу,
И Чандрабхага, лучшая из рек, чьи воды прохладны, как лучи Луны. (120)
Вайватгиламукха это святая тиртха Чандрабхаги,
А также Шамкхамардала, очищающая от грехов. (121)
[Там есть] Гухьешвара, Шатамукху, Иштикапатха,
Святая Кадамбеша и край вокруг них. (122)
Протянувшаяся от тиртхи Шатамукха до тиртхи Гухьешвара
Земля равна по святости Варанаси или даже превосходит [этот город]. (123)
Повсюду и всегда священна великая река Чандрабхага,
Но в особенности на тринадцатый день светлой половины месяца магха, когда
[Луна находится в созвездии] Пушья. (124)
Все тиртхи, что ни есть на земле, моря и озера
В Чандрабхагу войдут на тринадцатый день светлой половины магхи. (125)
Говорят, что также святы Ваstrapатха, бог Чхагалешвара,
Вторая Бхауми и ее место рождения. (126)
Тиртха озера, [являющегося воплощением] тела Сати, это Вишнупада-сара,
Известная еще как Крамасара, смывающая все прегрешения. (127)
Эти и другие тиртхи, о мудрец, посети,
Благодаря омовению в коих даже недобрые люди достигают освобождения.
(128)
После этих его слов он сказал: «Да будет так!» и вместе с Нилой, [ставшим
его] спутником,

Отправился по тем тиртхам, желание [посетить кои] у него появилось еще раньше. (129)

Переправившись через Ямуну-деви и Сарасвати-деви,
Он осмотрел Курукшетру, где [находится] славная Саннити. (130)

Оттого что там сходятся тиртхи, это [место] на земле известно как Саннити.
(131)

Все тиртхи, моря и озера, что ни есть на земле,
В конце темной половины месяца являются туда, о безгрешный! (132)

Кто совершает там шраддху, когда Раху поглощает Солнце,
Превосходный плод [совершения] тысячи ашвамедх обретает тот. (133)

Обозрев Саннити, он [посетил] Чакратиртху,
Произнесенный в честь которой Нарадой стих распространился по земле. (134)

Ах, это настойчивое стремление людей ко [времени] солнечного затмения,
Хотя плод, достигнутый благодаря [посещению] Чакратиртхи, в десять раз
больше, чем от затмения! (135)

Обозрев Чакратиртху и тиртху Притхадаку,
Он также посетил святую Вишнупаду и Чамрапарпату. (136)

После это, переправившись через реки Шатадру и Гангу,
Провидец достиг обители Арджуны и Девасунду. (137)

Переправившись через великую участью, уносящую грехи Випашу,
Пустынной увидел ту страну Кашьяпа. (138)

Увидев край мадров опустошенным, спросил он змея:

«Отчего, о Нила, обезлюдел край мадров (139)

Прекрасный, где никогда не знали ни голода, ни прегрешений,
Зерном и богатствами изобилующий, об этом мне поведай, задавшему
вопрос». (140)

Нила сказал:

О достопочтенный, известно [тебе] все, как прежде мною ребенок

Был воспитан, сын Санграхи, дайтья по имени Джалодбхава. (141)
Тот грешник, обретя дар от Брахмы, Рожденного из лотоса,
Не считается со мной, дерзкий, и я его обуздать (142)
Не в силах благодаря дару, полученному от Господа, Владыки трех миров.
(143)
И вся страна мадров им опустошена,
Питающимся человеческой плотью злодеем малоумным. (144)
Дарвабхисара, Гандхара, Джухундара, страны шаков, кхасов,
Танганов и мандавов, Антагири и Бахиргири – (145)
Эти края были в основном опустошены, о господин,
Подумай же о том, как обуздать его на благо мира! (146)

Брихадашва сказал:

После этих слов [Нилы Кашьяпа] сказал: «Да будет так!» и совершив омовение
во всех тиртхах,
Направился к Сатидеше, чистому и превосходному озеру. (147)
Совершив в его водах омовение, он вознесся в вечный мир Брахмы
Собственной силой, оставив пеший путь, о лучший среди людей. (148)
Он отправился туда вместе с Нилой, великим духом царем змей.
Оба они, придя в чертоги Брахмы, стали возносить хвалу губителю недругов,
(149)
Богу, Рожденному из лотоса, а также явившимся туда
Богам Васудеве, Ишваре и многомудрому Ананте. (150)
Удостоенные ими почестей, о деяниях Джалодбхавы
Поведали [Нила и Кашьяпа], и тогда бог Прародитель (151)
Молвил повелителю змей и провидцу, обладающему неизмеримой мощью:
«На Наубандхану отправимся мы ради обуздания его, (152)
И после этого бог Кешава умертвит [Джалодбхаву], без сомнения».

Услышав это Хари, губитель вражеских героев, отправился верхом на Таркшье. (153)

Вслед за ним последовал Хара верхом на быке вместе с Деви, о безгрешный, Брахма выступил на колеснице, запряженной гусьями, а два нага на туче. (154)

Только благодаря своей силе двигался Кашьяпа, и когда Пурандара услышал об этом,

То вместе с сонмами богов он отправился туда, куда и Кешава. (155)

Яма, Агни, Варуна, Вайю, Кубера, Ниррити,

Адитьи, васу, рудры, вишведевы, сонм марутов, (156)

Ашвины, Бхригу, садхьи, сыны Ангираса,

Великие участью провидцы, гандхарвы и апсары, (157)

Все супруги и матери богов,

Видьядхары, якши, океаны и реки [сопровождали их]. (158)

На макаре верхом отправилась в путь Ганга, на черепахе – река Ямуна,

На быке – Шатадру, на буйволе – Сарасвати, (159)

На коне – Випаша, на слоне – Иравати,

На льве – Чандрабхага и на тигре – Синдху, о государь. (160)

Девика [ехала верхом] на быке, река Сараю – на антилопе,

Мандакини – на человеке, Пайошни – на козле. (161)

Нармада – на павлине, Гомати – на [олене] саранга,

Годавари – на баране, Кампана – на гусе, (162)

Гандаки – на цапле-самце, о государь, Каубери – на верблюде,

Священная Икшумати – на крокодиле и священная Сита – на цапле-самке. (163)

Лаухитья [выступил в путь] на [олене] чамара, стремительный Ванкшу – на свинье,

Хладини – на куропатке, Храдини – на петухе, (164)

Павани – на коне, Шона – на змее,

Кришнавени – на туче, Бхувена – на зайце, (165)

Эти и другие реки отправились на своих ваханах.

Вслед за Джаганнатхой, Хари последовали они, желая увидеть битву. (166)

Достигнув Наубандханы, Кешава остановился там. (167)

Услышав звуки, [издаваемые] его свитой из богов, дайтъя же злоумный,

Зная, что он неуязвим в воде, выходить не стал. (168)

Проведав, что он не выходит, Мадхусудана

В радостном настроении на Наубандху поднялся вместе с богами. (169)

Рудра [расположился] на вершине Наубандхи, Хари – на южной вершине,

Брахма – на северной, и боги и асуры последовали за ними. (170)

Так они взошли на гору, и после этого бог Джанардана

Обратил речь к Ананте, праведный, имея целью убиение данавы: (171)

«Рассеча Гималаи плугом, сделай

Так, чтобы вода ушла из этого дивного озера поскорее!» (172)

Брихадашва сказал:

После этого Ананта, подобный горе, блистающий, как Луна в полнолуние,

Вырос, закрыв собой небо и землю и приводя в ужас сонмы дайтьев. (173)

Облаченный в темно-синие одеяния, венчанный золотой диадемой,
почитаемый всеми Тремя десятью,

Плугом он рассек Гималаи, лучшие из гор на земле. (174)

После того как лучшие из гор были рассечены, вода стремительно покинула
то [озеро],

И [поток] ее со вздымавшимися волнами своей силой и [издаваемым]
грохотом напугал все существа, (175)

Подобно Гималаям, касающимся небес, затопил он вершины гор.

После того как вода в озере исчезла, к чародейству прибегнул Джалодбхава.
(176)

Он напустил тьму, и весь мир сделался незрим, о герой среди людей,

Бог Шамбху же взял в обе руки Солнце и Луну. (177)

Тогда свет воссиял в мире во мгновенье ока, а мрак исчез.

Как только тьма рассеялась, незримый Хари силою йоги вошел в другое тело
(178)

И вступил в бой с дайтеей, а в прежнем теле наблюдал за этой жестокой битвой.

В суровом поединке Вишну и дайтья [метали друг в друга] деревья и вершины гор. (179)

За битвой все сонмы богов взирали. Наконец, диском первый среди богов
Снес голову дайтее, добившись победы, чем Брахма был доволен. (180)

Брахма, Вишну и Рудра, находившиеся на вершинах,

Дали этим [вершинам] свои имена на земле. (181)

Молвили они высоким вершинам Индры среди гор, великого духом,

О лучший из людей: «Искупавшись в этом озере Крамасара, (182)

Кто увидит вас, тот увидит нас троих.

Несомненно, мы будем на горах, и тот взойдет на третье небо». (183)

Брихадашва сказал:

Узри же эти вершины, Брахму, Вишну и Махешвару,

То, что есть вершина Наубандха, то Шанкара, о государь, (184)

На правой стороне – Хари, и на левой – Брахма.

Увидев их, даже творившие зло люди достигают освобождения. (185)

То, что есть Вишнупада в Камарасе,

К северу от того воздвиг обитель сам Брахма, первый среди богов. (186)

В западной половине дворец построил достопочтенный Кашьяпа. (187)

В том месте, где находился Вишну и где он одержал победу,

Там чертоги обустроил сам Владыка Махадева. (188)

В другой части этого [места] великую обитель Ананта,

Плугоносец, владетель Удачи, обустроил по совету Васудевы. (189)

На западной стороне обители Махадевы Солнце и Месяц,

Чтимые богами, прекрасные святые обители воздвигли. (190)
На расстоянии в три четверти йоджаны от обители Махадевы Хари
Себе построил дворец, именуемый Нарасимха. (191)
И остальные боги на том месте, где было озеро, один за другим
Воздвигли себе там чертоги, а также провидцы, владеющие сокровищем
подвижнического пыла, (192)
Обустроили обители, а реки – многочисленные тиртхи.
Гандхарвы, апсары, якши, Индры среди гор и гухьяки (193)
Поселились там, а также Упендра и Рудра вместе с Лотосорожденным.
Весь мир нашел прибежище в том месте, приносящем великую заслугу и
очищение. (194)
В то время опьяненный кровью Джалодбхавы диск Сударшана
Блуждал в том пустынном краю, пока его не схватил Шанкара. (195)
С диском в руке отправился он туда, где был бог Джанардана,
И тогда молвил Хари богу Шанкаре улыбаясь: (196)
«Отдай мне диск, о бог, полчища дайтеъв умертвивший!»
Но в шутку, улыбаясь, отвечал Хари Шанкара. (197)
«Его, блуждающего по собственной воле, нечаянно заполучил я.
В обмен на ответный дар я верну твой диск, о Джанардана!» (198)
«Да будет так!» – сказав, принял диск Мадхусудана.
В этом месте, о Индра среди царей, где ты находишься сейчас, (199)
Хари устроил сражение [с Джалодбхавой], первый среди богов
И здесь же воздвиг изображение самого себя, (200)
А также [изображения] Шамбху и Деви, о Индра среди царей, в
соответствующем облике, о губитель супостатов.
Воздвигнув свое изображение, Джанардана (201)
Хари, избрал своим местопребыванием голову Джалодбхавы.
Там, о тигр среди людей, находились вместе (202)
Кешава и Шива, очищающие ото всех грехов.

Дабы воздвигшего божественный образ, Бога богов, Джанардану (203)
Лицезреть, боги, наги, гандхарвы и сонмы апсар
Приходили к голове Джалодбхавы. (204)
Когда главные среди богов, провидцев и нагов заняли свои места, Кашьяпа
Обратил речь к Вишну, подателю даров: «Край этот, о бог, людьми (205)
Да будет населен, прекрасный и священный!»
Как только Кашьяпа сказал это, наги молвили такие речи: (206)
«Не будем мы вместе с людьми сожительствовать, о бык среди мудрецов!»
Тогда им отвечал разгневанный Кашьяпа, владыка тварей: (207)
«Оттого что, моими словами пренебрегая, дерзите вы,
Вместе с пишачами обретаться будете, и нет в этом сомнения!» (208)
После этих слов Кашьяпы Нила, сложивши ладони, отвечал:
«Охваченные негодованием, не они не знают ничего». (209)
Тогда Кашьяпа, праведный в высшей степени провидец, к нему обратил такие
речи:
«Посредине океана песка есть остров, шестнадцать йоджан в ширину. (210)
На этом острове обитают грозные пишачи, находящиеся на стороне дайтьев.
Для обуздания тех пишачей их повелителем могучий (211)
И праведный Никумбха Куберой был поставлен.
В [месяц] чайтра на битву выступает он вместе с несметными полчищами
пишачей, (212)
И число пишачей, следующих за Никумбхой, равно пяти коти.
Выступив в поход, Никумбха воюет в течение шести месяцев (213)
Со злыми пишачами, число коих также пять коти. (214)
Те пишачи, кои превышают общее количество десять коти, гибнут
С обеих сторон, о Нила, на протяжении полугода. (215)
Могучий Никумбха вновь приходит ровно с пятью коти [пишачей]
На пятнадцатый день светлой половины ашвауджа милостью бога. (216)
В Гималаях на протяжении [следующих] шести месяцев счастливо он живет.

Начиная с сегодня это место ему для жительства шесть месяцев [каждого года]
(217)

Определено, и вместе с ним и его воинами вы будете обретаться,
А следующие шесть месяцев, когда Никумбха будет уходить, – с людьми. (218)

После этих его слов праведный Нила рек отцу:

«Постоянно будем жить вместе с людьми мы, (219)

А с пишачами, суровыми и жестокость любящими, соседствовать не будем».

После таких слов Нилы, Индры среди нагов, заметил Вишну: (220)

«Слова мудреца будут исполняться, о Нила, на протяжении одной чатурюги,

А после этого вашими соседями будут только люди! (221)

Слабосильными пишачи будут тут всегда,

Но исполненными мощи они будут уходить на шесть месяцев на остров в
песчаном [океане]. (222)

Люди, кои будут жить в области какого-либо нага,

Будут поклоняться этому нагу [предложением] цветов, приборов для курения,
мазей, (223)

Различных блюд и чудесных зрелищ. (224)

Люди, кои будут следовать правилам добродетельного поведения,
установленными тобою,

В этом краю будут богатыми скотом и зерном. (225)

Ка зовется владыкой тварей, и также Кашьяпа,

А созданная им страна будет именоваться Кашмиром. (226)

Воду, именуемую «ка», Плугоносец взял из этой страны,

И поэтому среди людей она обретет название «Кашмира», (227)

Оттого что та, коя есть Ума, является Кашмирой, о змей, (228)

Носящая имя Вишока, взлелеянная мною,

Приняв облик женщины, в Вриддхатиртхе будет обитать. (229)

Эта лучшая из тиртх для Васуки, царя нагов,

Местопробыванием всегда будет, о змей, и ты поклоняйся ему, находящемуся там. (230)

О Индра среди змеев, тот владыка владык нагов является моей частью, И нарушающий его повеление бесплодным падет от моей руки. (231)

Обителю нагов, о змей, является город по названию Бхогавати, И тот Индра нагов, будучи йогиним, также поселится там, как и здесь. (232)

В главном своем теле в Бхогавати Васуки Будет жить, оберегая нагов, ты же всегда живи здесь, безгрешный! (233)

Молвив такие слова, Вишну удалился тем путем, куда желал, И боги, провидцы, наги, гандхарвы ушли туда, откуда и явились. (234)

Людьми, происходящими из различных стран, В течение шести месяцев была населяема страна, а в течение [других] шести месяцев – пожирателями мяса. (235)

О Индра среди царей, люди, собрав урожай риса, хлеба и прочего И получив позволение, уходили, а затем в [полнолуние месяца] чайтра всегда возвращались вновь. (236)

Так, увидев, что Кашмир заселен, возрадовался Кашьяпа И, совершив поклонение Шанкаре, побудил богиню Уму (237)

Очистить тот край потоком воды, о государь, И она стала рекой Витастой, уничтожающей грехи. (238)

Совершив поклонение богу Кешаве, Лакшми он побудил Очистить тот край, и она [стала известной, как река] Вишока. (239)

Адिति, мать богов, Кашьяпой побуждаемая, Обратилась в реку Трикоти, текущую в той стране. (240)

Супруга Шакры Шачи, также Кашьяпой побуждаемая Стала [рекой] по названию Харшапатха в этой стране, уносящая прегрешения. (241)

Дити, последовав словам провидцев, стала Чандравати, И свою часть Ямуна-деви отдала Витасте. (242)

Таким образом, по просьбе Кашьяпы матери богов и данав,
И также святые жены богов приняли обличье рек. (243)
И еще по слову Кашьяпы тиртхи, моря и реки
Наведались тогда в Кашмир, о государь. (244)
Так, при наступлении [манвантары] Вайвасвата как Кашмира
Была рождена пресвятая и благая жена Хары Сати. (245)
Да будет известно тебе, что царь Кашмира происходит от части Хары,
И желающий блага никогда не должен выказывать пренебрежения по
отношению к нему. (246)

Гонанда [сказал]:

Как Сати, Шачи, Ганга, Адити, Ямуна, Дити
И богиня Каришини стали здесь реками? (247)

Брихадашва сказал:

Однажды славные богини пришли, чтобы повидать Кашьяпу,
И достопочтенный провидец Кашьяпа их призвал: (248)
«Великолепная страна по названию Кашмир создана мною,
Наполните жизнью же эту страну, дав в нее воду, о сияющие улыбкой ясной».
(249)

Адити, Дити, Шачи и Ганга-река

Ответили: «Да будет так!», но Ума и Каришини не были [согласны]. (250)

Тогда он стал поклоняться Шанкаре для [вразумления] Сати,

И Хара молвил супруге: «Исполни мольбу Кашьяпы!» (251)

Богиня же ответила провидцу: «Эта страна является моим телом,

И она постоянно чиста, так что же мне делать там?» (252)

Кашьяпа сказал:

Когда люди постоянно общаются с пишачами,

Тогда их помыслы не могут быть свободны от греха. (253)
Те, кои лишены почета во всех краях, злодеи, покрытые нечистотой. (254)
Грех, что содеян в той земле, считается мною более тяжелым, чем
[совершенный в иных краях],
И лишь ты можешь очистить их от греха, о та, чей лик прекрасен! (255)

Брихадашва [сказал]:

Эту истину узнав, исполненная великого сострадания
Супругу молвила богиня, чье лицо было столь прекрасно, как Луна: (256)
«В Расатале облик реки я приму, о наставник мироздания,
Ты же нанеси удар трезубцем подле обители Нилы, (257)
Где прежде, в то время, как была расколота гора, помещалось острие плуга, о
господин!
Благодаря этому удару трезубцем выйду я из Расаталы. (258)
По пути, который прошел плуг, я последую вплоть до великой реки Синдху,
И так и сделал бог Хара, и так и поступила чаровница Сати. (259)
Сам Шанкара ее нарек «Витасти».
Отверстие размером в один витасти пробил трезубцем Хара, (260)
Через которое из Расаталы вышла та лучшая из рек,
И поэтому Сваямбху нарек ее «Витасти». (261)
Тогда во всех краях люди прослышали, о государь,
Что богиня Сати, став рекой, в Кашмире объявилась. (262)
Люди, отягощенные великими грехами, дабы совершить в ней омовение,
Наведались и в страхе перед ними через отверстие, пробитое трезубцем, (263)
Обратно в Расатале она укрылась, и тогда ее Кашьяпа,
Умилостивив, вновь сподвигнул подняться близ Панчахасты. (264)
Ее, возле обители нага Панчахасты вышедшую
И разлившуюся на один гавьюти один неблагодарный человек увидел. (265)
Когда ее увидел неблагодарный, она вновь исчезла,

В очередной раз побуждаемая просьбами Кашьяпы, превосходная река (266)
На расстоянии в одну крошу от той чакры стала доступной взору,
И когда ее увидел человек, совершивший прелюбодеяние с женой друга, она
снова стала незримой. (267)

И вновь, упрашиваемая Кашьяпой в обители Нарасимхи благая
Река поднялась [на поверхность земли], восхваляемая тысячами брахманов.
(268)

Тогда на расстоянии в одну крошу заметил великую реку убийца брахмана,
И сразу она исчезла, и ей сказал Кашьяпа: (269)

Поклонение да будет тебе, о Дочь Царя гор, поклонение да будет тебе, о
любимая лучшими среди провидцев!

Поклонение да будет тебе, о непорочная благодаря обществу Хары, о дары
преподносящая, о прекрасная! (270)

О та, чьи воды святы, на чьих берегах жены богов предаются забавам,
Богами и брахманами обнимаемая, о та, чьи воды прохладны, чисты и
освобождают от печали, (271)

В страхе перед теми убегаешь ты, кто очистился от грехов, лицезрея тебя,
богиня,

Те люди окружают тебя, став полностью безгрешными, и озаряют тебя
сиянием великим. (272)

Как сожженный в огне [обретает] чистоту, так и благодаря лицезрению тебя,
о богиня, чистота [приходит],

От всех грехов происходит очищение, яви же милость, о Великая царица! (273)

Ради очищения от грехов упрашивают тебя, о великая река!

Поэтому очищай же от грехов и не исчезай, о стремительная в течение!» (274)

Таким образом умиловляемая с преданностью Кашьяпой, великим духом,
Молвила богиня ему, произнесшему эти речи. (275)

Тех, кто чрезмерно грехами отягощен, очистить я не в силах,

Поэтому побуди к этому, о господин, Лакшми, супругу Носящего Шарнгу.
(276)

Способна она очистить, о брахман, даже троесмирье.
Адити, Дити, Ганга, великая река, (277)

И все прочие реки с нею не сравнятся.
Вот почему только Лакшми проси, супругу Кешавы. (278)

Услышав ее слова, достопочтенный отправился
В Шветадвипу по воздуху, дабы воздать почести Говинде. (279)

Говинда молвил Лакшми: «Ступай немедля, о богиня!»
После этих слов Кешавы Лакшми, наполненная скорбью, (280)

Сказала: «Прежде уходила Лакшми туда, о господин!
И после того, как я уйду, она, определенно, имя мое себе присвоит!» (281)

Видя ее в печали, Кашьяпа промолвил:
«Ты, высшая сила, во многих образах пребываешь! (282)

О Дочь молочного океана, непорочная, чистая, источник блага,
Ты, о богиня, Кашмир, и ты же как Ума известна. (283)

В образах всех богинь ты пребываешь, о богиня. (284)

Вода Витасти, с твоею водой смешавшись, все равно что мед, перемешанный
с нектаром.

И те, кто в грех погружен, в твоей воде омывшись, тотчас же свободными и
чистыми да будут!» (285)

Таким образом восхваляемая Кашьяпой, она избавилась от скорби
И подумала тогда: «Слова мужа мне, определенно, (286)

Исполнить надлежит, и слова провидцев, так для чего мне в рожденье
погружаться?»

Став рекою, она отправилась в путь, и Кашмира ей сказала: (287)

«Ступай поскорее, пока Сати тебя здесь уж ждет!

Пока она первой этот край не очистила, о красавица, (288)

Ты очисти его своими водами, и доброе имя обретешь!»

Выслушав ее слова, от горестей избавилась [Лакшми], (289)
И поэтому эта река людьми всегда зовется Вишока.
Быстрая же, как мысль, Кашмира богине Сати об этом сообщила. (290)
Услышав в подробностях о содеянном Лакшми, Сати
Обрадовалась и встала на пути близ обители Дхаумьи. (291)
Через пустоту, образованную норой мыши, Вишока затем
Вышла и увидела впереди стоящую Витасту. (292)
Заприметив Витасту, она, чуждая зависти, соединилась с ней,
И тогда Витаста, пришедшая туда раньше, взяла ее имя, государь. (293)
После этого Кашмиру разгневанная Вишока прокляла, о господин: (294)
«Оттого что обманом ты меня поглотила, о злодейка,
И Сати поведала о содеянном мною, (295)
То тебя главным образом будут населять люди, преданные лжи,
Не пользующиеся уважением в мирах, покрытые нечистотой. (296)
Оттого что моя честь похищена Сати, нет мне в этом позора,
Кто есть я, о Кашмира, то есть и Сати-богиня, без сомненья». (297)
Сати, сопровождаемая Лакшми, очищая людей,
Медленно потекла по борозде, [оставленной] плугом, лучшая из рек. (298)
Адिति, мать богов, известная как Трикоти,
Достигла слияния с Витаста-деви. (299)
Затем в нее [стали вливаться] Шачи, супруга Шакры, [в образе] реки по
названию Шакрапатха,
И за нею Дити, прародительница дайтев, [в образе] Чандравати, о государь.
(300)
Таким образом, та богиня, по очереди принимая [воды] лучших среди рек,
Достигла места слияния с Гангой и с Синдху. (301)
Воды Витасты слились с [водами] Синдху, как молоко с амритой,
Как красота с великолепием, знание с добронравием, (302)
Храбрость с воспитанностью, праведность с богатством,

Глина с очищением, о государь, страсть с умом, (303)
Драгоценный камень с золотом, долголетие со здоровьем, о герой среди
людей,
Выгода с почетом, так и они соединились. (304)
Дочь Тапаны, богиня Ганга, влекомая любовью,
Из глубокого уважения к мудрецу, и почтения, [вложив] в нее свою часть
сделала полноводнее (305)
Витасту, лучшую из рек, очищающую ото всех грехов.
Синдху, да будет известно, это Ганга, а Витаста – Ямуна, (306)
Место же их слияния равно Праяге.
Взяв воду Ганги, Ганге молвила Ямуна: (307)
«В Праяге мое имя тобою было присвоено, о красавица,
Подобно тому как в Кашмире я взяла твое имя. (308)
Ей отвечала тогда Ганга: «Вновь мною твое
Имя присвоено должно быть, в то время, когда Синдху я зовусь, о милая!»
(309)

Брихадашва сказал:

Сати, узнав истину, по борозде проложенной плугом, вместе с Синдху
Из Гималаев не потекла, разделивши себя, [в образе] реки. (310)
И снова ей, великой участью, молвил провидец Кашьяпа:
«Непременно по борозде, оставленной плугом, течь ты должна, о великая
участью! (311)
Иначе край этот в озеро обратится».
Вновь и вновь побуждаемая Кашьяпой, лучшая из рек (312)
В гневе потекла по борозде, оставленной плугом,
И в том месте река, хоть и будучи чистой, казалась грязной. (313)

Кашьяпа сказал:

В образе реки, именуемой Витаста, ты, о богиня, о Дочь гор,
Подвижница и супруга Шарвы, пребывающая выше Шарвы, а не река. (314)
Ты Дочь горы, благо тебе, [произойдя] из ее тела, ты [лишь именуешься]
горною рекою.

Ты супруга Шамбху, о Рудрани, по моей просьбе ты течешь. (315)

Грешники, кои предают тебе свои тела, восходят на небеса

И радуются, видя свои тела, уносимые твоим теченьем. (316)

В изумление приходят те люди, наблюдая собственные тела, [и говорят]:
«Мы взошли на небеса и [при этом все еще] предаемся забавам в водах Умы».
(317)

Волнением на твоей поверхности, именуемым волнами, о богиня, движимым
ветром

И порождаемым мелким дождем, несущим прохладу, остужается для людей
адское пламя. (318)

Волнами, освещаемыми горящими фитилями ламп

Трижды огонь семи адов охлаждается для людей, о Дочь гор! (319)

Люди, кои совершат омовение в твоей святой воде,

Отправятся в мир Брахмы, даже если они тяжко согрешили. (320)

Ужасные мучения у Ямы, когда он хмурит брови,

Даже во сне не увидят те, кто хоть раз совершил омовение в твоей воде. (321)

Для брахмана, являющегося твоим почитателем и постоянно занятого
исполнением своих обязанностей,

Омовение [в твоих водах] сулит освобождение, а омовение в водах Ганги –
рай, это знают мудрецы. (322)

Наделена чрезвычайным могуществом ты, очищающая троимирье,

Матерь всех богов Ума, ты – богиня, а не река. (323)

Ты стойкость богов, о богиня, ты Бхарати для богов,

Ты удовлетворенность всех существ на земле, река! (324)

Яви свою милость ко мне, о богиня, и изойди из обители своей,

С невозмутимым разумом служу благу этого края. (325)

Ты являешься половиной тела Хары, ты супруга бога, а не река,
По моей просьбе неси свои воды до места слияния с океаном. (326)

Один Шанкара твой супруг, океан же неотличен от него,
Отправляйся же немедля к своему супругу Шиве через слияние с океаном!
(327)

Услышав это вновь, богиня вспомнила сказанное ей же,
И вспомнив, возжелала встречи с супругом, устремившись к нему мыслью.
(328)

Затем с великой стремительностью, словно разрезая
Гималаи, река устремилась вперед, подобная горе воды. (329)

После этого соединилась она с рекою Кришной, о государь,
И с сотнями и тысячами других превосходных рек. (330)

Через середину Свайраджака, через пороги
И Бхогапрастху перейдя, она соединилась с Гангой. (331)

Эта уносящая грехи Витаста, лучшая среди рек,
По слову Кашьяпы вместе с Лакшми снизошла на землю. (332)

Адити, Дити, Шачи, о владыка людей,
Дочь Тапаны и Ганга, лучшая из рек, [также явились]. (333)

И так в Кашмире прошло четыре юги. (334)

По прошествии четырех юг, собрав урожай,
В конце [месяца] ашваюдж люди удалились прочь. (335)

Потомок Кашьяпы Чандрадева, пожилой бык среди брахманов,
Не ушел [с остальными людьми] из-за утраты духа и по воле того, что должно
свершиться. (336)

Чтобы забавляться с ним и из-за страха перед Никумбхой не стали лишать
жизни
Брахмана пишачи, а играли с ним, (337)

Будто мальчики с птицей, привязанной за веревку,

И толкаемый ими, он стал совершенно безразличным. (338)
Холодом, снегом и пищачами мучимый, тот старый брахман
Бродил с помутившимся рассудком и в странствиях своих набрел на место, где
[находился] Царь змей. (339)
В том месте, где прежде Анантой был установлен плуг,
Стояла высокая обитель Нилы. (340)
В это время Нила, могущественный повелитель нагов,
Которому прислуживали пищача Никумбха, великий духом, (341)
И огромные, страшные наги, возлежа на прекрасном ложе,
Пребывал под лучшей из гор Дханадой, великой духом. (342)
Наги и девы нагов, огромные числом, своему государю,
Великому духом, воздавали почести, Кашмир избравшие себе местом для
жизни. (343)
Некои змеи возносили царю хвалу, другие обмахивали его веером,
Иные почитали его, праведного, восседающего на роскошном троне. (344)
Посреди них был Нила, подобный множеству черной сурьмы,
Блистающий диадемой цвета Солнца и серьгами, (345)
Облаченный в одну одежду цвета блеска молнии,
И в шелковую ткань, сверкающую, как лучи Луны, (346)
Великолепие коего дополняли разноцветный балдахин, покрытый сетью с
колокольчиками,
И семь сотен грозных змеиных капюшонов, (347)
Окруженный гирляндой огней от великолепных блестящих самоцветов.
При виде его у Чандрадевы возникла мысль: «Это Нила». (348)
Милостью того могущественного владыки змеев
Брахман приблизился к нему и, воздавая почести, (349)
Коленами коснулся земли и вознес хвалу. (350)

Чандрадева сказал:

Поклонение тебе, о Индра среди царей нагов, о Нила, блистающий, как темно-синий лотос,

Подобный скоплению темных туч, нашедший пристанище в темных водах,
(351)

О змей, прекрасен ты благодаря семи сотне капюшонов,
Как Солнце [в колеснице, запряженной] семью конями, сверкаешь ты лучами!
(352)

О Нила, о Нилартха, о владыка богов, лицезреют тебя боги, обуздавши свои пороки,

Мудрые, в созерцании, о Индра среди нагов, о Индра змеев, на небесах восседающий, зовущийся бессмертным! (353)

О Нила, о восседающий как владыка жертвоприношений! Знающие суть Вед, в соответствии с различными предписаниями

Совершая жертвоприношения, почитают тебя брахманы ради обретения мокши. (354)

О Индра среди нагов, о Нила, Индры среди богов знают тебя как Огонь и Солнце,

О Нила, пылая, как огонь, ты приходишь на подмогу своему слуге. (355)

Тебя я увидел неслучайно, потому что во всех существах пребываешь ты!

Вспомненный [мною], избавь меня от великих невзгод, спаси же брахмана, поклонение [тебе], о владыка людей! (356)

О Нила, цветом напоминающий скопление дождевых туч, блистаешь ты, словно Вишну, повелитель бессмертных,

Будучи творцом творца, ты наслаждаешься общением с владыкой Ямой, всегда склоняясь перед Васудевой. (357)

Если тебя, о Нила, темноокий и в темные одежды облаченный, подобно акаше, вездесущего, властителя богов

Созерцает человек, даже чувства свои необуздавший, то, о Индра нагов, твоею милостью он достигает мокши. (358)

О Нила, тебя, непреходящего, веды воспели как суть вед,
В огне должный быть созерцаем, и стремящимся к освобождению и страстным
их цели помогающий достичь. (359)

Озаряемый тобою, Брахман неделим и беспорочен. (360)

О Акинчанья, ты способен описать истинную сущность очень тонкого и
[одновременно] широкого [Брахмана].

Будучи опорой первостихий, ты великая сущность самого себя и того, что не
гибнет. (361)

Кадру, тысячью сыновей сопровождаемая, о Индра среди царей нагов,
С тобою блистает, как Адити с Вишну. (362)

Ты подвижническим пылом сияешь, о господин,

И воду, снег и дождь насылаешь, о благочестивец! (363)

Владыка тварей Кашьяпа, всех существ прародитель, о господин,

С тобою рядом, сыном своим, великой красоты исполнен, о тот, чье
благочестие безгранично! (364)

В тебе закон, истина и терпение [заключены], о господин,

В битвах между богами и асурами сотнями и тысячами (365)

Ты умерщвляешь дайтьев, что [подобны] шипам для богов и брахманов.

Ты податель даров, ты лучший, ты истребитель воинств недругов богов, о
господин! (366)

Сострадательный к своим почитателям, ты сам почитатель Бога богов,
Джанарданы,

И ты любим им, как и змей Васуки. (367)

Дханада твой друг, о нага, как и друг Шарвы,

И ты, известный как владыка богатств, даруешь их своим почитателям. (368)

Для нагов ты прибежище всегда, как для богов Васавы,

И я исполнен почтения к тебе, ты знаешь это, о благочестивец! (369)

Нила сказал:

Благо тебе, о лучший среди брахманов, благодаря счастливой случайности ты рядом со мною оказался,

Достоин почестей ты, о Индра среди жрецов, ибо ты мой гость. (370)

Дар избери, что сердцу твоему мил, благо тебе!

Дом мой огляди и располагайся, как угодно! (371)

Чандрадева сказал:

Неприменно мне дар должен быть преподнесен тобою,

Дар, что я избираю, о боже тот предоставить мне обязан. (372)

В Кашмире люди пусть постоянно живут, о обладатель грозной мощи,

Ибо подвергается лишениям народ, то уходя, то возвращаясь вновь. (373)

Оставив различные дома и города, люди

Пусть обоснуются здесь твоею милостью, этот дар я избираю! (374)

Нила сказал:

Да будет так, о лучший среди брахманов, и пусть всегда здесь люди живут,

Следуя моим наставлениям, что получены мною от Кешавы. (375)

Брихадашва сказал:

Молвив такие слова, Нила брахмана в свою обитель

Проводил и, воздав ему почести и угостив, как подобает, (376)

Сообщил предписания касаясь жизни в земле Кашмирской.

Шесть месяцев счастливо прожил брахман в чертогах Нилы. (377)

Затем, после того как прошло [полнолуние] чайтры, явились все люди [в Кашмир]

И [вместе с ними] царь по имени Виродая в сопровождении множества слонов и коней. (378)

Когда пришли люди, побуждаемый Нилою брахман,

К коему вернулась молодость, с множеством богатств отправился к Виродае-
государю. (379)

Обо всем произошедшем он поведал ему, о брахман,

А царь, в свою очередь, всем людям об этом рассказал, о государь! (380)

С этого времени, исполняя слова Нилы, люди,

Избравшие Кашмир своим местопребыванием, жили там всегда в веселье.

(381)

Построив города, деревни, тиртхи, храмы

И дома разнообразные, люди обретались в них. (382)

С тех пор в этом краю выпадало очень много снега,

И люди всегда исполняли предписанья Нилы. (383)

СЛОВАРЬ ИМЕН

Агастья (agastyā) – мудрец, которому приписываются многие гимны «Ригведы».

Агни (agnī) – бог огня, одно из важнейших божеств ведийского пантеона, выступает как посредник между богами и людьми. Позднее отошел на второй план. Изображается в качестве пожилого мужчины с двумя головами, тремя ногами, семью руками, шестью глазами и четырьмя рогами, в красном одеянии и опоясанным «священным шнуром» в верхней части тела. Его *вахана* – баран. Агни – один из хранителей мира (lokarāla), считается хранителем юго-востока.

Айравата (airāvata) – слон, служащий *ваханой Индры*.

Амбика (ambikā, букв. «матушка») – одно из имен *Парвати*.

Арджуна (arjuna, «яркий, светозарный») – третий сын Панду и Кунти, рожденный ею от бога Индры, один из главных героев «Махабхараты». Вместе с Кришной он считается воплощением мудрецов Нары-Нараяны. По старшинству Арджуна – средний среди пятерых братьев-пандавов.

Ачьюта (acyuta, букв. «непоколебимый») – имя-эпитет *Вишну-Кришны*.

Ашвины (aśvinau, двойств. ч. от aśvin, «обладающий конями» или «рожденный от коня») – божественные братья-близнецы, живущие на небе, их собственные имена – Насатья и Дасра. В эпосе и пуранах Ашвины – врачеватели, славящиеся красотой и молодостью и способные наделять этими свойствами даже старцев.

Брахма (brahmā) – один из трех великих богов, входящих в индуистскую триицу – *тримурти*, бог-демиург, создатель мира. Изображается верхом на гусе или на колеснице, запряженной гусями, как бородатый человек с четырьмя головами, с жезлом, камандалу (сосудом с водой), молитвенными четками акшамала и лотосом (или книгой Вед) в руках.

Брахмани (brahmaṇī, произв. от brahma) – одна из *матрик*, божественная энергия (шакти) *Брахмы*. Имеет те же атрибуты и *вахану*, что и Браhma. Соответствует саттва-гуне (иногда раджа-гуне).

Брахми (brāhmī) – та же, что и *Брахмани*.

Брихаспати (br̥haspatī, букв. «господин молитвы») – в эпосе и пуранах жрец (пурохита) Индры и наставник богов, предводитель семи великих риши, в астрономическом смысле – правитель планеты Юпитер.

Бхава (bhava, букв. «Сущий») – одно из имен *Шивы*.

Бхавани (bhavānī, букв. «супруга Сущего») – одно из имен *Парвати*.

Бхагаван (bhagavān, букв. «обладающей долей») – эпитет, употребляющийся индуистами по отношению к богам и почитаемым святым. Чаще всего употребляется в вишнуизме, этим же словом именуют иногда и *Шиву*.

Бхаргава (bhārgava) – патронимическое имя Шукры, его отец – Бхригу.

Бхарадваджа (bharadvāja) – мудрец, которому приписывается ряд ведийских гимнов, а также обширные познания в медицине. Является сыном мудреца Брихаспати и отцом Дроны, наставника Пандавов и кауравов в военном деле.

Быкознаменный (vṛṣadhvaṇa) – эпитет *Шивы*, чьи *вахана* и эмблема – бык *Нандин*.

Вайшампаяна (vaiśampāyana, «потомок Вишампы») – легендарный мудрец, получивший знание «Махабхараты» от своего учителя Вьясы и возвещавший её в мире людей. Именно он рассказывал «Махабхарату» царю Джанамеджае во время двенадцатилетнего жертвоприношения змей.

Вайшнави (vaiṣṇavī, произв. от viṣṇu) – одна из *матрик*, божественная энергия (шакти) *Вишну*. Обладает теми же атрибутами и *ваханой*, что и Вишну.

Вараха (varāha) – третья аватара *Вишну* из десяти (или вторая из двадцати двух, по версии БхП I.3.7). Вишну, чтобы спасти землю, которую демон Хираньякша утопил в океане, воплотился в вепря (varāha), убил демона в поединке, длившемся тысячу лет, и поднял землю на своих клыках.

Варахи (varāhī, букв. «веприца», произв. от varāha) – одна из матрик, божественная энергия (шакти) *Варахи* – воплощения *Вишну* в образе вепря. Обладает теми же атрибутами, что и Вараха.

Варуна (varuṇa) – бог вод, одно из важнейших божеств ведийского пантеона. В «Ригведе» Варуна к людям скорее строг и вообще далек от них. Он не столько дарует блага людям, сколько наблюдает за ними и защищает от злых сил, выступает блюстителем нравственного закона. В эпосе и пуранах устанавливается более тесная связь Варуны с подземным царством и смертью, а связь его с нравственным законом практически полностью затушевывается, и сам он уходит на задний план. В иконографии изображается в виде белого человека в золотых доспехах. Его *вахана* (ездовое животное) – макара, морское чудовище или пятиголовый змей-*наг*. В эпосе и пуранах его основным атрибутом становится петля, которой он захватывает грешников. Варуна – один из хранителей мира (lokarāla), считается хранителем запада.

Васава (vāsava, букв. «властитель васу») – имя *Индры*, являющегося предводителем восьмичленного разряда божеств васу.

Васудева (vāsudeva, с долгим «а» в первом слоге) – патроническое имя *Вишну-Кришны*, одно из главных наименований его в индуистской традиции, широкоупотребительное в пуранах.

Васуки (vāsuki) – царь змей-*нагов*.

Ваю (vāyu) – бог ветра, хранитель (lokarāla) северо-запада. Внешние характеристики Ваю неопределены, упоминается только, что у него тысяча глаз. Его *вахана* – олень.

Вивасван (vivasvant, букв. «лучезарный») – эпитет бога Солнца *Сурьи*.

Винайка (vināyaka, букв. «устранитель (препятствий)») – имя-эпитет *Ганеши*, связанное с его функцией помощника в преодолении преград.

Виринчи (virīñci) – имя *Брахмы*.

Вишну (viṣṇu) – бог-хранитель вселенной, второй член индуистской троицы – тримурти (*Брахма*, *Вишну* и *Шива*). В «Ригведе» малозначимое солнечное

божество. В эпосе и пуранах становится величайшим из богов. Изображается человеком с телом темно-синего цвета, подобно цвету облаков, четырехруким, на груди у него – знак шриватса и драгоценный камень *каустубха*, его *вахана* – птица *Гаруда*. У него четыре руки, в которых он держит четыре своих атрибута: цветок лотоса, булаву, раковину и чакру. Часто также изображается возлежащим на змее *Шеше* в водах океана вместе со своей супругой *Лакшми*.

Владыка (īśa, īśvara) – эпитет Шивы.

Ганга (gāṅgā) – богиня, олицетворение главной священной реки индуистов Ганги. Старшая сестра *Парвати*. Изображается в образе прекрасной и чувственной женщины, иногда несущей в руке переполненный водой сосуд.

Ганеша (ganeśa, букв. «владыка ганов») – сын *Шивы* и *Парвати*, бог мудрости и устранитель препятствий, изображается толстым человеком со слоновьей головой и одним бивнем. Его *вахана* (ездовое животное) – мышь или крыса. Ганеша считается покровителем писателей, обращающихся к нему в начале своих книг.

Ганешвара (ganeśvara) – *Ганеша*.

Гаруда (garuḍa) – царь птиц, изображается существом с головой и крыльями орла, с туловищем и ногами человека, служит ездовым животным *Вишну*.

Гаури (gaurī, букв. «светлая») – одно из имен *Парвати*.

Гириша (gīrīśa, букв. «владыка гор») – имя-эпитет *Шивы*, излюбленным местопребыванием которого, как и его ведийского прототипа *Рудры*, являются горы.

Говинда (govinda) – имя *Вишну-Кришны*, связанное с солярностью («коровы» в «Ригведе» – тучи или солнечные лучи), а также со скотоводческими мотивами.

Гуха (guhā, букв. «тайно(рожденный)») – одно из имен *Сканды*, данное ему в связи с обстоятельствами его рождения.

Джаганнатха (jagannātha, букв. «владыка мира») – имя-эпитет *Вишну*.

Джанамеджая (janamejaya) – царь Хастинапура, сын *Парикшита* и внук *Арджуны*. Отец Джанамеджайи был умерщвлен коварным *Такшакой*, царём змей. Мстя за смерть отца, Джанамеджая с целью истребления всех змей устроил специальное двенадцатилетнее жертвоприношение, во время которого мудрец *Вайшампаяна* пересказывал «Махабхарату».

Джанардана (janārdana) – имя *Вишну-Кришны*. Имеет несколько толкований: 1) «побуждающий людей», 2) «уничтожающий (злых) людей», 3) «почитаемый людьми». Каждое из этих толкований основано на различном понимании второго элемента сложного слова -ardana.

Джишну (jīṣṇu, «победоносный») – имя-эпитет *Индры*.

Дочь гор (gīrijā) – *Парвати*, супруга Шивы, дочь божества Гималаев *Химавана*.

Дхишана (dhiśaṇa) – имя *Брихаспати*.

Дхурджати (dhūrjati) – имя-эпитет *Шивы*.

Индра (indra) – бог бури и грома. В ведийскую эпоху наиболее почитаемое божество, затем его образ претерпевает снижение. Изображается могучим мужчиной, восседающим на белом слоне *Айравате* с четырьмя бивнями. В своих четырех руках Индра держит *ваджру*, раковину, лук и стрелы, крюк и сеть. В пуранической литературе Индра возглавляет группу хранителей мира (lokarāla), являясь хранителем востока.

Кали (kāli, букв. «черная») – грозная богиня индуистского пантеона. Изображается обнаженной женщиной с телом черного цвета, с гирляндой срубленных голов на шее, с высунутым окровавленным языком и торчащими клыками, с различными видами оружия в руках. В пуранической традиции имя Кали понимается прежде всего как указующее на черный цвет кожи этой богини. Возможно, Кали была первоначально богиней темнокожих аборигенов Индии, и отсюда ее имя. Вторая версия происхождения этого имени состоит в том, что характер образа этой богини связывает ее с Калой, или временем, которое часто выступает проявлением Шивы.

Кама (kāma) – бог любви, индийский Эрот. Изображается восседающим на попугае, с луком и пятью стрелами. Согласно преданию, неудачно пытался разжечь в *Шиве* страсть к *Парвати*, в результате чего тот сжег его огнем из своего третьего глаза.

Кандарпа (kandarpa) – одно из имен *Камы*.

Капардин (kapardin, букв. «носящий капарду») – имя Шивы как подвижника. Капарда – прическа аскетов-отшельников, при которой волосы стянуты в узел на макушке, по форме напоминающий раковину (kaparda).

Карттикея (kārttikeya, «рожденный от Криттики») – прозвище сына Шивы *Сканды*, обозначающее его связь с женами шестерых мудрецов, персонифицированных в образах шести звезд созвездия Плеяды (Криттики).

Кашьяпа (kaśyapa) – мифический мудрец, сын Маричи или Брахмы, дед Ману, прародителя человечества. У него было тринадцать жен – дочерей Дакши. Из них Дити была прародительницей дайтьев, Дану – данавов, а Адити – адитьев.

Кешава (keśava, от keśa «волосы») – имя *Кришны*, которое может быть объяснено его рождением из черного волоска *Вишну*, проникшего в чрево Деваки, тогда как его брат Баларама родился из белого волоска, иногда это имя связывают с волосатостью Кришны как его этнической характеристикой.

Кришна (kr̥ṣṇa, букв. «черный») – восьмое воплощение бога *Вишну* на земле, сын царя Васудевы и Деваки. Обычно изображается как черный или темнокожий юноша, в особенности это характерно для мурти Кришны в храмах. В изобразительном искусстве, Кришна часто предстает как мальчик или юноша во Вриндаване с кожей голубого или темно-голубого цвета. Одет он в дхоти желтого цвета и, играя на флейте, стоит со скрещенными ногами; на шее у него гирлянда из цветов, в волосах павлинье перо.

Кубера (kubera) – бог богатства, обитающий в Гималаях, предводитель *якшей*, *гухьяков* и *гандхарвов*. Изображается одноглазым человеком с большим животом, двумя руками, тремя ногами, восемью зубами. Второй глаз он

потерял по проклятию Парвати за то, что подглядывал за нею, когда она оставалась наедине с Шивой. Один из хранителей мира (lokarāla), считается хранителем севера.

Лакшми (lakṣmī) – богиня счастья, красоты и богатства, супруга *Вишну*. Обычно изображается прекрасной женщиной с двумя, четырьмя или восемью руками, восседающей на лотосе и с лотосом в руках.

Магхаван (maghavant, букв. «щедрый, даритель») – имя-эпитет *Индры*, в содержании его, по-видимому, отражена его роль как божества, связанного с дождем, плодородием земли и урожаем.

Мадхусудана (madhusūdana, букв. «губитель Мадху») – эпитет Вишну, убившего асуру Мадху.

Манматха (manmatha, букв. «смущающий душу») – бог любви *Кама*.

Махендра (mahendra, букв. «великий Индра») – то же, что и *Индра*.

Махешвара (maheśvara, букв. «великий владыка») – имя-эпитет *Шивы*.

Махешвари (maheśvarī, букв. «великая владычица») – 1) имя Девы в ее проявлении супруги *Шивы*; 2) одна из *матрик*, являющаяся шакти *Шивы*. Другое имя – Шанкари. Обладает теми же атрибутами и *ваханой*, что и Шива.

Мрида (mṛda) – имя-эпитет *Шивы*.

Мурари (murāri, букв. «враг Муры») – эпитет Вишну-Кришны, умертвившего асуру Муру.

Нандин (nandin) – бык, который является спутником, эмблемой и *ваханой Шивы*.

Нарада (nārada) – мудрец, произошедший, согласно ДБхП, из колен Брахмы, а в своем следующем рождении ставший сыном Дакши вследствие его проклятия. Нарادا – глава *гандхарвов* и изобретатель струнного музыкального инструмента вины. Изображается в качестве вечного странника, доносящего до людей вести от богов.

Нараяна (nārāyaṇa) – одно из имен *Вишну*, толкуется двояко: «тот, чье пристанище воды» и «связанный с людьми» (последнее толкование отражает основной аспект образа Вишну – его роль заступника людей).

Нилагрива (nīlagrīva) – имя-эпитет *Шивы*.

Нишумбха (niśumbha, букв. «убийство») – могучий асур, младший брат *Шумбхи*.

Пакашасана (pākaśāsana, букв. «губитель Паки») – имя-эпитет *Индры*, умертвившего асура Паку.

Пандавы (pāṇḍava, мн. ч. pāṇḍavāḥ – букв. «сын, сыновья Панду») – прозвище пятерых братьев, главных героев «Махабхараты» – *Юдхиштхиры*, Бхимасены, Арджуны, Накулы и Сахадевы, которые родились у двух жен царя Панду – Кунти и Мадри от разных богов.

Парвати (pārvatī, букв. «горная») – супруга *Шивы* в ее милостивом проявлении, дочь царя Гималаев *Химавана* и его супруги Менаки. Считается образцом идеальной жены.

Парикшит (parikṣit) – царь Хастинапура, внук *Арджуны* и отец *Джанамаджаяи*, умерщвленный змеем *Такшакой*.

Пашупати (paśu-patī, букв. «повелитель животных») – имя *Шивы*. Первоначально данное имя обозначало, вероятно, «покровитель рогатого скота» (в связи со скотоводческим происхождением ряда элементов в символике и мифологии *Шивы*), а затем стало осмысляться как «Владыка всего сущего» («всей твари»).

Пинакин (pinākin) – эпитет *Шивы*, который носит лук *Пинака*.

Податель богатств (dhanada) – эпитет *Куберы*.

Пурандара (purandara, букв. «сокрушитель [вражеских] городов») – имя *Индры*.

Пурушоттама (puruṣottama, букв. «лучший из мужей») – имя *Вишну*.

Пятиликий (pañca-vaktra) – имя-эпитет *Шивы*, у которого пять лиц.

Раху (rāhu) – это асур, сын царя дайтьев Випрачитти и дочери Дикши Синхики. Раху считается также планетой, вызывающей солнечные и лунные затмения. Когда боги вкушали добытую из океана амриту, Раху удалось получить к ней доступ и сделать несколько глотков. Но едва амрита дошла до его горла, Солнце и Месяц заметили Раху среди богов и сообщили о нем Вишну. Вишну снес голову Раху своим диском, но так как голова асура от амриты стала бессмертной, она не погибла, а вознеслась на небо. С тех пор, желая отомстить Солнце и Луне, голова Раху время от времени их заглатывает.

Рудра (rudra, букв. «ревун») – одно из имен *Шивы*. В «Ригведы» Рудра – грозное божество, ассоциируемое с животными (особенно, змеями) и отграниченное от других богов. В индуистском пантеоне начинает ассоциироваться с Шивой. Также Шива как разрушитель, Агхора. Шива, или Рудра выступает разрушителем мира во время пралайи – периодически случающейся космической катастрофы, и в текстах подчеркивается его гневность.

Саинхикея (sainhikeya) – матронимическое имя *Раху*, его мать – Синхика.

Самосуций (svayambhu) – имя-эпитет Брахмы.

Сати (satī, букв. «сухая») – дочь Дакши, одна из ипостасей супруги Шивы в ее первом рождении. Совершила самоубийство, не вынеся обиды, нанесенной Дакшей Шиве.

Сварбхану (svarbhānu) – имя-эпитет *Раху*.

Сваямбху (svayambhu, букв. «самосуций») – имя-эпитет Брахмы.

Свершитель ста жертвоприношений (śatakratu или śatamakha) – эпитет Индры, который совершил сто жертвоприношений *ашвамедха*.

Сканда (skanda) – бог войны, предводитель войска богов. Является сыном *Шивы*. Изображается шестиликим, двенадцатируким юношей, сидящим на павлине. Его атрибуты – лук, копьё и знамя с изображением петуха.

Слоноликий (gaja-vaktra) – эпитет *Ганеши*. Этот эпитет объясняется тем, что Ганеша всегда изображается со слоновьей головой.

Сома (soma) – бог Луны, сын Атри, внук Брахмы. Относится к группе восьми хранителей мира (lokarāla), считается хранителем северо-востока.

Супруг Рамы (ramā-pati) – *Вишну*. *Рама* (ramā) здесь это другое имя Лакшми, с долгим «а» на конце, не путать с Рамой (rama) – героем «Рамаяны»!

Супруг Шачи (śacī-pati) – *Индра*.

Сурья (sūrya) – бог Солнца, относящийся к группе восьми хранителей мира (lokarāla), считается хранителем юго-запада. Его атрибут – колесница, запряженная семью конями.

Сута (sūta, букв. «бард») – мудрец, первый среди учеников Вьясы, которому тот передал знание «Махабхараты» и пуран.

Такшака (takṣaka) – змей, умертвивший царя Парикшита.

Тарака (tāraka) – это демон из разряда дайтьев, захвативший власть над миром и угнетавший богов.

Таркшья (tārksya) – патронимическое имя *Гаруды*.

Тваштар (tvaṣṭar, букв. «плотник») – божественный мастер, один из адитьев в Ведах. В эпосе и пуранах Тваштар отождествляется с Вишвакарманом, создателем богов.

Творец (dhātār или vidhi) – имя-эпитет *Брахмы* как творца мира.

Тысячеокый (sahasra-caṅśus) – имя-эпитет *Индры*.

Ума (umā) – одно из имен *Парвати*, полученное ей, согласно преданию, из-за того, что ее мать Менака, узнав о намерении дочери вершить подвижничество, произнесла: «О нет!» (o mā).

Урваши (urvaśī) – одна из известных *ансар*. Изображается прекрасной светлолицой женщиной, облаченной в белые одежды и держащей золотой сосуд, наполненный амритой.

Уччаихшравас (ucchaiḥśravas, букв. «славный») – солнечный конь *Индры*, появившийся при пахтании океана. Он белой масти и питается *амритой* – напитком бессмертия.

Ушанас (uśanas) – другое имя наставника асур *Шукры*.

Хара (hara, букв. «разрушитель») – одно из имен *Шивы*, связано с его специфической ролью божества, уничтожающего все существующее по истечении мирового периода.

Хари (hari) – имя *Вишну-Кришны*, который в паре с *Харой* (*Шивой*) представляет некое единство созидательного, охранительного и разрушительного начал; прообраз двуединого образа Хари-Хара.

Херамба (heramba) – эпитет *Ганеши*.

Химаван (himavant, букв. «снежный») – царь гор, персонификация Гималаев, супруг Менаки и отец *Майнаки* и *Парвати*.

Хришикеша (hr̥ṣikeśa) – имя *Вишну-Кришны*, имеющее в зависимости от делания его, как сложного слова, двойную этимологию: 1) «курчавый, густоволосый», 2) «властвующий над чувствами людей».

Царь богов (deva-rāja) – имя-эпитет *Индры*.

Чандра (candra, букв. «сияющий») – бог Луны, другое имя которого – *Сома*.

Четырехликий (caturmukha) – эпитет *Брахмы*, который изображается с четырьмя лицами.

Шакра (śakra, букв. «могучий») – имя *Индры*.

Шанкара (śaṅkara, букв. «умиротворяющий») – имя-эпитет *Шивы*, во втором (эвфемистическом) значении употребляется в апелляциях к грозному божеству.

Шарва (śarva, букв. «властитель стрелы, стрелок») – *Шива*, одной стрелой уничтоживший город асур Трипура.

Шаури (śauri) – имя *Вишну*.

Шачи (śacī) – супруга *Индры*.

Шестиликий (ṣaṭmukha) – эпитет *Сканды*. Этот эпитет объясняется мифом, согласно которому Сканда был сыном *Шивы*, принявшего облик *Агни*, и *Парвати*, принявшей облик *Свахи*. Соединяясь с *Агни*, *Сваха* последовательно принимала облик шести жен великих мудрецов, см. ст. *Сваха*. Соответственно Сканда родился с шестью головами, двенадцатью руками и ногами.

Шеша (śeṣa) – тысячеголовый змей, на котором покоится земля, тесно связан с *Вишну*, которому он служит ложем. В некоторых пуранах выступает частичным воплощением Вишну. В периоды между гибелью и новым воссозданием вселенной Вишну изображается спящим на Шеше.

Шива (śiva, букв. «благой») – один из трех великих богов, входящих в тримурти, основная его функция – разрушение мира. Изображается чаще всего сидящим в позе лотоса, с кожей белого цвета, с синей шеей, со спутанными или скрученными в пучок на макушке (джата) волосами, носящим змею на шее, голове, руках и ногах (как браслеты), на поясе и переброшенную через плечо (как аналог священного шнура). Одет в тигровую или слоновью шкуру, восседает на тигровой шкуре. На лбу – третий глаз, а также трипундра из священного пепла (бхасма или вибхути). Также изображается танцующим космический танец – тандаву. Символ Шивы – лингам, а его *вахана* – бык *Нандин*.

Шри (śrī) – другое имя *Лакшми*.

Шукра (śukra) – наставник и жрец асуров, сын Бхригу, персонификация планеты Венера.

Юдхиштхира (yudhiṣṭhira, букв. «стойкий в бою») – старший сын Панду и Кунти, один из главных героев «Махабхараты».

Яма (yama) – бог смерти и правосудия, царь мертвых. В «Ригведе» выступает первым из умерших людей. Обычно изображается зеленым, в красных одеждах, с короной или цветком на голове. В одной руке у Ямы булава, в другой – аркан, которым он ловит грешников. Может изображаться как с двумя, так с четырьмя руками. Его *вахана* (ездовое животное) – буйвол (бык). Яма подводит итог добрых и дурных дел умершего и посылает его в определенную часть преисподней, он же определяет форму последующего рождения. Принадлежит к хранителям мира и почитается как божество – хранитель юга.

СЛОВАРЬ ПРЕДМЕТОВ И ТЕРМИНОВ

Абхишека (abhiṣeka) – 1) ритуальное обливание изображения божества (mūrti) водой, молоком, медом и другими жидкими веществами в ходе церемонии поклонения (pūjā); 2) окропление царя при его восхождении на трон, также царского жреца при введении в должность; 3) окропление ученика в ходе обряда посвящения (dikṣā), производимое гуру. В каулическом тантризме выделяются «абхишека почитателя Шакти» и «полная абхишека». Также может производиться с целью благословения и защиты; 4) окропление записанных букв мантры с целью их очищения. Любая абхишека сопровождается чтением мантр и некоторыми другими действиями.

Авадхута (avadhūta) – тантрический подвижник.

Агамы (āgamāḥ, мн. ч. от āgama «прибытие, явление») – 1) синоним понятия «*тантры*». В этом отношении выделяются шиваитские (сиддханга-, раурава- и бхайрав-агамы), шактистские (каула- и шубха-агамы) и вишнуитские (вайкханаса- и паньчаратра-агамы); 2) священные тексты шиваитов. Традиционно выделяется 28 агам шиваитов, 64 тантры шактистов и 108 самхит вишнуитов, хотя эта классификация является условной и не отображает всего богатства тантрической литературы.

Агхора (aghora) – тантрическая шиваитская школа, радикально трансгрессивная по своей сути. Последователи школы поклоняются Шиве в образе Бхайравы и презирают социальные нормы, используя в своей ритуальной практике опьяняющие вещества и секс.

Акаша (ākāśa) – один из пяти «великих элементов», тождественный эфиру в европейской натурфилософии.

Амрита (amṛta) – 1) напиток бессмертия богов, добытый ими в результате пахания Молочного океана; 2) какая-либо особенно предпочтительная пища; 3) нематериальная субстанция, возникающая благодаря поднятию Кундалини.

Аनावопая (āṇavorāya) – одна из *упай* кашмирского шиваизма, или *трики*. Включает обычную *йогу* и кундалини-йогу. Прилагательное āṇava происходит от слова *аṇи*, букв. «мельчайшая частица, атом», здесь «индивидуальная душа».

Анупая (anurāya) – спонтанное достижение освобождения без какого-либо усилия.

Ануштубх (anuṣṭubh) – самый популярный санскритский стихотворный размер. Другое название – шлока. Представляет собой строфу с четырьмя частями по восемь слогов в каждой, при этом пятый слог каждой четверти должен быть кратким, шестой – долгим, а седьмой – чередующееся долгим и кратким. Создание шлоки приписывается легендарному автору «Рамаяны» Вальмики, за это прозванного ādi-kavi – «первый поэт». Согласно «Рамаяне» (I.2.3–18), однажды этот мудрец, гуляя по берегу реки Тамасы, стал свидетелем трагической сцены: охотник из дикого племени стрелой убил самца кроншнепа и вверг в горе его подругу. Возмущенный этой жестокостью, Вальмики наложил на охотника проклятье, и фраза, которую он произнес, приняла облик шлоки.

Апсары (apsaras) – в индийской мифологии прелестные небесные танцовщицы и куртизанки. Доставляют в мир Индры павших в битвах героев и всячески их ублажают, подобно мусульманским гуриям. По поручению богов апсары нередко соблазняют асуров или аскетов, чье подвижничество могло бы их сделать равными богам.

Аргхья (arghya, «почетная вода») – одно из подношений гостю и божеству на пудже. Тантрик-мужчина (*садхака*) преподносит аргхью почитаемой им женщине (*шакти*).

Асуры (asurāḥ) – класс существ, противопоставляемый богам (как ракшасы – людям, а пишачи – теням усопших). Разделяются на два вида: *дайтьи* и *данавы*. И боги и асуры в индуистской мифологии имеют одного прародителя – Кашьяпу. Согласно преданию, боги произошли от жены Кашьяпы Адити, а

асуры – от его жен Дити и Дану (отсюда их виды – дайтьи и данавы). Тема непрерывной борьбы между богами и асурами традиционна для эпоса и пуран. В этой борьбе асуры могут добиться временного успеха и даже добыть власть над небесами, но все равно, в конце концов, терпят поражение благодаря вмешательству высших богов.

Атман (*ātman*, ср. нем. *atmen* «дышать») – индивидуальная душа, тождественная абсолютному началу мира – Брахману.

Ашвамедха (*aśvamedha*, букв. «жертвоприношение коня») – жертвоприношение, которое совершалось могущественными царями для достижения власти «надо всею землей». Было связано с подчинением соседних государств и теоретически длилось год. Заканчивалось после заклания коня посвящением на царство. Совершивший сто ашвамедх считался равным Индре.

Биджа-мантра (*bīja-mantra*, букв. «мантра-семя») – однословная *мантра* типа *om*, *hṛīm*, *aiṃ* и т. п. Называется так потому, что во время ритуальной практики с визуализацией из этой мантры как из семени произрастает образ божества. Каждое тантрическое божество имеет свою биджа-мантру.

Брахман (*brahman*, букв. «рост, развитие») – безличная абсолютная реальность, основа всего сущего, через постижение которой достигается мокша (освобождение). Брахман тождественен Атману, т.е. индивидуальному духу. У Шанкары выделяются два взаимосвязанных аспекта Брахмана – ниргуна-брахман (Брахман без качеств) и сагуна-брахман (Брахман с качествами). В кашмирском шиваизме тождественен абсолютному Сознанию (*cit*).

Брахманда (*brahmāṇḍa*) – мир, имеющий форму шара и возникший из яйца Брахмы. Согласно тантрическим текстам, таких миров бесчисленное множество.

Бхайравы (*bhairavāḥ*) – 1) гневное проявление Шивы (в таком случае пишется с заглавной буквы – Бхайрава); 2) высшее божество в ряде течений шиваизма

и тантризма; 3) манифестация Шивы в *питхе*, выступающая парой богине, пребывающей в этой питхе; 4) мужчина, участвующий в обрядах *вамачары*.

Бхава (bhāva) – в индуистском тантризме три типа людей по их способности к тантрической *садхане*: пашу, вира и дивья. Пашу (paśu, «скот») именуется обычными людьми, профаны, кто стоит вне рамок тантрического «левого пути» (vāmācāra) и может следовать только «правому пути» (dakṣiṇācāra), чьи предписания не противоречат установлениям вед. Вира (vīra, букв. «герой») – это адепт «левого пути», имеющий допуск на обряды, где используются пять макар (pañca-mākāra), при этом им не должны владеть ни сомнение, ни страх, ни сожаление. Таким образом преодолевается двойственное разделение на добро и зло, чистое и нечистое, уничтожается привязанность к искусственно разделенному миру и обретается целостное видение. Наконец, к категории дивья (divya, букв. «божественный») относят высших наставников и святых индуистского тантризма.

Бхуты (bhūta) – злые духи, входящие в свиту Шивы и могущие вредить людям. Обитают на *шмашанах* и питаются человеческим мясом.

Вайшнав (vaiṣṇavāḥ) – последователи одного из главных направлений индуизма, почитают Вишну как высшее божество. Существует пять главных школ вайшнавов: Рамануджи (шри-вайшнава), Мадхвы, Валлабхи, Нимбарки и Чайтаньи (чайтанья-вайшнава).

Вамачара (vāmācāra, букв. «левый путь» или же «путь женщины») – одно из двух основных направлений индуистской Тантры, приверженцы которого занимаются ритуальной практикой, противоречащей нормам и установлениям индуизма (ритуальный секс, употребление мяса и алкоголя и т. д.). Наиболее известный обряд – *панчамакара* или *панчататтва*. Вамачарой могут почитаться как женские божества, так и мужские. Исторически возникла раньше другого направления – *дакшиначары*.

Варны (varṇāḥ, ед. число varṇa букв. «краска, цвет») – четыре сословия традиционного индуистского общества: брахманы (жрецы), кшатрии (воины и

правители), вайшьи (крестьяне, ремесленники и торговцы), шудры (низшее сословие, обязанное обслуживать три остальные).

Васу (vasu) – восьмичленная группа божеств, персонифицирующих природные явления (Апа – вода, Анила – ветер, Анала – огонь и т. д.). Главой группы считается Индра (Васава).

Веданта (vedānta, букв. «конец вед») – одна из шести традиционных школ (даршан) индийской философии. Главная тема веданты – соотношение абсолюта и мира, абсолюта и человека, проблема освобождения от сансары и пути достижения его. Наиболее известны пять направлений веданты: 1) адвайта (недуализм) Шанкары, 2) вишишта (недуализм-с-различиями) Рамануджи, 3) двайта (дуализм) Мадхвы, 4) двайтадвайта (дуалистический недуализм) Нимбарки и 5) чинтья-бхеда-абхеда Чайтаньи. В адвайта-веданте Брахман и Атман безусловно тождественны, а все прочее есть иллюзия.

Веды (vedāḥ) – четыре священные книги индуизма, существовавшие предвечно: «Ригведа» (Веда гимнов), «Самаведа» (Веда напевов), «Яджурведа» (Веда жертвенных формул), «Атхарваведа» (Веда заклинаний). Веды могут изучать только представители трех высших варн: брахманы, кшатрии и вайшьи. Шудры и женщины к чтению вед не допускались. Тантрики, придерживающиеся *вамачары* – «левому пути» (vāmācāra), отдают явное предпочтение авторитету тантр, не отвергая полностью веды, но считая их путь низшим по отношению к собственному. Тантрики, использующие в своей религиозной практике методы *дакшинаচারы* – «правому пути» (dakṣiṇācāra), всецело признают авторитет вед и признают авторитетными лишь те *тантры*, которые ни в малейшей степени не противоречат установлениям ведийских текстов.

Видья (vidyā) – 1) женское божество (наиболее значимые божества именуются махавидьями и сиддхавидьями); 2) мантра, в которой присутствует «сила знания» какого-либо божества; 3) наука, дисциплина; 4) духовное знание; 5)

женщина-партнер на тантрическом обряде; б) вимарша, выраженная в представлении о «Я»; 7) название школ и течений.

Викалпа (vikalpa) – двойственное мышление.

Вимарша (vimarśa) – динамичное сознание, в кашмирском шиваизме один из двух (наряду с *пракашей*) абсолюта – высшего недифференцированного Сознания (parasamvit, cit). Соответствует Шакти и визуализируется как красный цвет (цвет женского начала, Солнца и менструальной крови).

Вина (vīṇā) – щипковый семиструнный музыкальный инструмент, служащий атрибутом богини Сарасвати.

Вира (vīra, букв. «герой») – второй из трех типов людей по отношению к практике *Тантры*, см. *Бхава*.

Гандхарвы (gandharvāḥ) – существа полубожественной природы, обитающие на небе и обладающие способностью летать по воздуху. Имеют некоторые зооморфные черты. В эпосе и пуранах выступают как небесные музыканты и прислуживают на пиршествах богов.

Ганы (gaṇāḥ) – духи, спутники *Шивы*, в постэпический период ассоциируются с его сыном *Ганешей* (gaṇeśa, «владыка ганов»), который выступает их предводителем.

Гуру (guru, букв. «тяжелый») – духовный учитель в индуизме. Особенно велика роль гуру в индуистской *Тантре*. В некоторых течениях тантризма гуру может быть и женщина (strī-guru): сама Богиня выступает в роли наставника.

Гухьяки (guhyaakāḥ) – класс полубожественных существ, вместе с якшами входят в окружение Куберы и стерегут его богатства.

Дайтьи (daityāḥ) – вид *асур*, произошедших от одной из старших жен Кашьяпы Дити.

Дакини (dākinī) – грозные и кровожадные женские сущности, в индуистском тантризме и тибетском буддизме являющиеся спутницами божеств и в то же время носительницами тайных знаний.

Дакшиначара (dakṣiṇācāra, букв. «правый путь») – одно из двух основных направлений индуистской Тантры, чья ритуальная практика не противоречит индуистским предписаниям. По сравнению с *вамачарой* является поздней, умеренной и компромиссной формой.

Данавы (dānavāḥ) – вид *асур*, произошедших от одной из старших жен Кашьяпы Дану.

Даршана (darśana) – школа индийской философии, признающая авторитет вед. Всего даршан шесть: *веданта*, санкхья, йога, миманса, вайшешика и ньяя. Наибольшим значением среди них обладает именно веданта.

Джаграт (jāgrat) – бодрствование.

Джада (jaḍa) – косная материя с «заснувшим» сознанием.

Джапа (japa, букв. «бормотание, повторение») – практика сосредоточенного повторения имени божества или мантры, обычно с подсчетом числа повторений на четках (джапамале), может выполняться мысленно, шепотом или вслух.

Джнянашакти (jñāna-śakti) – «шакти знания», один из трех аспектов Шакти (в значении 1).

Дивья (divya, «божественный») – третий из трех типов людей по отношению к практике Тантры, см. *Бхава*.

Дикша (dīkṣā) – тантрическое посвящение. Без дикши невозможно заниматься тантрической ритуальной практикой.

Дхарма (dharma) – в индуизме универсальный закон мироздания и принцип следования этому закону как основная человеческая добродетель, частные дхармы – вытекающие из всеобщего религиозно-этического закона обязанности общественного сословия или отдельного лица.

Дхвани (букв. «звук», «отзвук», «намек») – термин средневековой индийской поэтики, обозначающий скрытый смысл, намек, имплицитное значение, возникающее в дополнение к явному значению слова или предложения.

Ида (idā) – один из трех самых важных *нади*, находится слева от сушумны, имеет женскую и лунную природу.

Иччхашакти (icchā-śakti) – «шакти воли», один из трех аспектов Шакти (в значении 1).

Йога (yoga, букв. «соединение, связка») – 1) в широком значении – любая религиозно-мистическая практика; 2) в узком значении – одна из шести систем ортодоксальной индуистской философии (*даршан*). Йога выработала целый комплекс практик для достижения мокши (освобождения). Методы йоги получили широкое использование в *Тантре*; 3) особое астрономическое подразделение времени, определяемое расположением Солнца и Луны относительно друг друга. Насчитывается 27 йог (от вишкамбхи до вайдхрити).

Йогини (yoginī) – 1) имя Богини в ее высшей форме; 2) сверхъестественные женские сущности, составляющие свиту богинь или Шивы или выступающие самостоятельной группой; 3) манифестации Богини, проявляющиеся в отдельных чакрах; 4) манифестации Богини на Шри-Янтре; 5) женщина, которая представляет богиню, являющуюся объектом почитания; 6) ведьма, колдунья, чародейка; 7) партнерша в *вамачаре*, которая получила наставления от гуру и чье тело было освящено *ньясами*; 8) женщина, практикующая йогу.

Йоджана (yojana, букв. «запряжка») – индийская мера длины, равная, как и у многих других народов, расстоянию, которое можно проехать, не меняя ездовых животных, йоджана приблизительно равна 13–17 км.

Йони (yonī, букв. «чрево, матка») – 1) женское лоно; 2) изображение женского лона из какого-либо материала, выступающее объектом почитания, как вместе с йони, так и отдельно. В *вамачаре* почитается йони живой женщины. Йони воплощает идею женского энергетического начала, праматери Вселенной, а его культ уходит в глубокую древность.

Йони-таттва (yonī-tattva) – женские сексуальные секреты, используемые в тантрической *садхане*.

Кавача (kavaca, букв. «броня») – особая мантра, предназначенная для защиты.

Калпа (kalpa) – одна из основных космических единиц времени в индуистской хронологии. Одна калпа равна 4320 млн. земных лет и составляет один день Брахмы, равный по длительности одной ночи. Калпа делится на 14 манвантар, каждая из которых содержит 71 махаюгу.

Камакала (kāma-kalā, букв. «искусство любви») – графическое изображение союза Шивы и Шакти в форме двух перекрещивающихся треугольников.

Капала (karāla) – чаша из человеческого черепа, которую носили аскеты-шиваиты.

Капалака (karālaḥ, от karāla «чаша из черепа») – школа тантрического шиваизма, существовавшая в Индии в I – начале II тыс. н.э. Ее последователи поклонялись Шиве в образе Капалешвары, владыки подвижников, держащего чашу из черепа (karāla). Они везде носили такую чашу, из которого ели и пили, отсюда и название. Идеология и практики капалаки носили резко антисоциальный характер.

Капалини (karālinī) – женщина, являющаяся приверженцем *капалаки*. Один из предпочтительных партнеров для тантрической *садханы*.

Карма (karman) – в индуизме закономерность, согласно которой статус и судьба человека в настоящем предопределены его деятельностью в прошлом рождении.

Каулы (kaulāḥ или kaulikāḥ) – приверженцы *кулы* (в значении 2).

Крама (krāma, букв. «последовательность, шаг») – это шиваитско-шактистская тантрическая школа, выступающая составной частью кашмирского шиваизма, или *трики*, и появившаяся в Кашмире во второй половине I тыс. до н. э. Согласно традиционной классификации, эта школа принадлежит к северному потоку откровения *кулы* (уттарамная). Другие названия школы: Махартха («великая истина»), Маханая («великий путь») и Девиная («путь богини»). Виднейшими ее представителями являются

Шивананда (IX в.), Абхинавагупта (приблизительно 950–1020), Кшемараджа (XI в.), Джаяратха (XII в.) и Махешварананда (XII–XIII вв.). Согласно Краме, за всеми видимым разнообразием проявленного мира скрывается одна подлинная реальность – высшее Сознание, представляющее собой лучезарную и вибрирующую энергию. Символом беспредельности этой энергии выступает колесо энергий (чакра) с двенадцатью спицами. Оставаясь неизменной, данная энергия одновременно пребывает в виде «волн», чье движение описывается в терминах познания: чистое «Я» – познающий субъект (*праматри*, его символом выступает Огонь) – инструменты познания (*прамана*, Солнце) – объект познания (*прамея*, Луна). Важное значение в метафизике Крамы играет понятие пустоты (*шунья*), при этом выделяется четыре вида пустоты, соответствующие четырем вышеуказанным терминам познания. Чтобы осознать подлинную реальность, необходимо встать на «путь энергии» (*шактопая*), основу которого составляет поклонение пантеону Крамы. На этом пути посредством интуитивного видения, происходящего из дискурсивного мышления и превосходящего его, йогин достигает мистической реализации, когда любая двойственность стирается в пользу всеобщего осознания, приводящего очищенное сознание к высшему пробуждению.

Пантеон Крамы, состоящий из двенадцати форм великой богини Кали, соответствующим двенадцати спицам колеса, почитается в определенной последовательности (крама, отсюда и название школы), состоящей из стадий проявления (*сриштиккрама*), поддержания (*стхитиккрама*), поглощения (*самхараккрама*) и неопикуемой стадии (*анакхьяккрама*, или *каликкрама*). На последней стадии то, что образовывало предыдущие стадии, исчезает в чистом вездесущем Сознании.

Крияшакти (*kriyā-śakti*) – «шакти деяния», один из трех аспектов Шакти (в значении 1).

Кшетрапалы (kṣetrapālāḥ, букв. «хранители поля») – божества, охраняющие определенное место и считающиеся формами Шивы/Бхайравы. Согласно «Супрабхедагаме», возникли из 1/10000 части Шивы.

Кула (kula, букв. «род, семья») – 1) Шакти как женский, имманентный аспект абсолюта в образе полноты Вселенной, в противоположность трансцендентному аспекту – акуле (akula) – Шиве; 2) «мистическое тело» Кали, включающее в себя ее манифестации в виде «младших» богинь и последователей Тантры «левой руки», почитающих Богиню; 3) *йони* Богини; 4) одна из групп *йогини*; 5) сушумна; 6) сексуальная энергия; 7) Вселенная или человеческое тело как макрокосм и микрокосм; 8) чакра муладхара; 9) школа Тантры, например, кали-кула и шри-кула. Оказала значительное влияние на кашмирский шиваизм; 10) женщина-партнерша на тантрическом обряде.

Лингам (liṅga, букв. «знак») – 1) фаллос, 2) изображения фаллоса из какого-либо материала, выступающее объектом почитания, как вместе с *йони*, так и отдельно. Лингам воплощает идею мужского энергетического начала. Культ лингама уходит в доарийскую древность.

Майя (māyā) – один из главных принципов индуизма, первоначально означавшая «сверхъестественная сила, магическая энергия Бога» и часто переводимая как «иллюзия». Упанишады подчеркивают чарующую силу майи, которая делает душу слепой к истине. Ключевую роль понятие майи играет в адвайта-веданте Шанкары. Согласно ей, единственной подлинной и неизменной реальностью является Брахман-Атман, майя же – это «космическая иллюзия», благодаря которой и появляется видимость множества предметов и душ. В кашмирском шиваизме майя это не просто иллюзия, а реальная, хотя и преходящая, божественная энергия Шивы, которая одновременно скрывает истинную природу реальности и проявляет ее многообразие.

Мандала (maṇḍala) – графическое изображение, представляющее Вселенную как проявление божественного начала.

Мантра (mantra) – формула, считающаяся звуковой формой того или иного божества.

Матра (mātra) – отрезок времени, необходимый для произнесения краткого гласного звука.

Махавидьи (mahāvīdyāḥ) – 1) важнейшая группа тантрических женских божеств. В своей устоявшейся форме насчитывает десять богинь, но в различных текстах их число может быть больше; 2) мантры этих божеств.

Млечча (mleccha) – любой человек, находящийся вне рамок индуизма. Термин предположительно восходит к самоназванию Хараппской цивилизации, отраженному в ее шумерском названии: Мелухха.

Мудра (mudrā) – 1) поза в хатха-йоге; 2) ритуальный жест в поклонении и танце; 3) жареные зерна в ритуале *панчамакара*; 4) любой из пяти элементов *панчамакары*; 5) женщина-партнер на ритуале.

Мула-мантра (mūla-mantra) – букв. «корневая мантра», мантра какого-либо божества, считающаяся основной.

Муни (muni) – мудрец, святой человек, подвижник.

Наги (nagāḥ) – мифические змеи-оборотни, населяющие подземные миры. Они являются стражами сокровищ, а их женщины славятся необычайной красотой.

Нигамы (nigamāḥ) – 1) категория *тантр*, в которых рассказчиком выступает Богиня; 2) *веды*.

Нирвикалпа (nirvikalpa) – свобода от *викалпы*.

Нирвикалпа-самадхи (nirvikalpa-samādhi) – *самадхи* без мысленных построений, в нем различие между познающим, познанием и процессом познания полностью исчезает. Термин *веданты*, приблизительно соответствующий асампраджнята-самадхи классической йоги.

Ньяса (nyāsa) – прикосновение к определенным частям тела или предметам, сопровождаемое рецитацией мантры. Существует множество разновидностей ньяса. Ньясы активно используются в тантрической *садхане*.

Падука (pādukā) – сандалии или отпечаток стоп божества или гуру, выступающие как почитаемый объект.

Панчамакара (pañcamākāra, «пять (предметов) на букву «м», иные названия «панчататтва» и «панчамудра») – эзотерический тантрический ритуал, практикуемый в тантре «левой руки» (*вамачара*). В этом ритуале используются мясо (māṃsa), рыба (matsya), вино (madya), поджаренные зерна (mudrā) и, наконец, соитие (maithuna).

Панчататтва (pañcatattva) – то же, что и *панчамакара*.

Пауша (pauṣa) – месяц индийского лунно-солнечного календаря, соответствующий декабрю-январю. В этот месяц Луна входит в созвездие (puṣya).

Пашу (paśu, букв. «скот») – первый из трех видов людей, выделяемых в индуистском тантризме, см. *Бхава*.

Пашупаты (pāśupata) – шиваитское течение, представители которого поклонялись Шиве как Пашупати – «владыке животных». Отбрасывая все социальные нормы, уподобляли себя различным животным с целью служить таким образом Шиве.

Пингала (piṅgala) – один из трех самых важных нади, находится справа от сушумны, имеет мужскую и солнечную природу.

Питха (pīṭha, букв. «сидение, пьедестал») – 1) сидение, местопребывание, пьедестал; 2) место паломничества шактистов. Согласно преданию, питхи возникли там, где упали части тела мертвой Сати. Число питх варьируется в различных текстах, как и их названия, имена проявлений Богини и сопутствующих мужских божеств. Важнейшая питха находится на горе Нила в Ассаме (древняя Камарупа), где упала *йони* Сати, 3) поза в хатха-йоге.

Пишачи (piśācāḥ) – один из низших разрядов демонов. Ассоциируются с мертвыми, описываются как обитатели кладбищ; вместе с бхутами и др. низшими злыми духами появляются и пляшут на полях сражений, а также пожирают трупы.

Пракаша (prakāśa) – свет Сознания, в кашмирском шиваизме один из двух аспектов (наряду с *вимаршей*) абсолюта – высшего недифференцированного Сознания (paraśamvit, cit). Соответствует Шиве и визуализируется как белый цвет (цвет мужского начала, Луны и мужского семени).

Прамана (pramāṇa) – инструмент познания.

Праматри (pramātr) – субъект познания.

Прамея (prameya) – объект познания.

Прана (prāṇa) – тонкая жизненная энергия, циркулирующая в космосе и в телах живых существ. Чаще всего понимается как дыхание. Выделяют пять видов праны, движущихся в теле: 1) прана, осуществляет вдох и выдох, 2) апана – энергия выделительной системы, 3) самана – пищеварение, 4) вяна – сокращение мышц, 5) удана – глотание, также отделение тонкого тела от плотного в момент смерти.

Пранава (praṇava) – от, биджа-мантра («мантра-семя») Брахмана как полноты, целостности и всеединства. Считается важнейшей из всех мантр индуизма.

Пратьябхиджня (pratyabhijñā, букв. «припоминание, узнавание снова») – 1) акт припоминания душой своего полного тождества с Шивой-абсолютом, который и есть все. Важнейшее понятие кашмирского шиваизма, или *трики*; 2) школа в рамках кашмирского шиваизма, сформировавшая это понятие. Основной текст – «Ишвара-пратьябхиджня-карики» («Карики об узнавании Владыки»), написанные в начале X в. Утпаладевой и позднее прокомментированные Абхинавагуптой.

Прета (preta) – дух умершего человека до того, как были совершены погребальные обряды.

Пуджа (pūjā, букв. «поклонение») – индуистский ритуал поклонения, выполняемый в доме, храме или святилище перед мурти – освященным изображением бога (который считается в нем обитающим) или другим священным объектом или перед почитаемой личностью. В *вамачаре* объектом

пуджи может являться живая женщина, считающаяся воплощением Богини, и ее *йони*. Традиционно пуджа состоит из шестнадцати элементов.

Пураны (*purāṇāḥ*, букв. «древние (сказания)», мн. ч. от ед. *purāṇa*) – класс священных индуистских текстов, в отличие от вед доступных для всех. В основном содержат мифологическое повествование, а кроме того, сведения из области астрономии, географии, грамматики, музыки и др.

Раджасуя (*rājasūya*, букв. «рождение царя») – обряд царского посвящения, знаменующий утверждения власти могущественного правителя над другими царями, совершался исключительно кшатриями, длился более двух лет. Включал в себя колесничие состязания, имитацию захвата царем скота, принадлежащего его родственникам (с последующим возвращением хозяевам) и ритуальную игру в кости с последующим выигрышем царя.

Ракшасы (*rakṣasāḥ*) – разряд демонов, злые существа, враждебные людям. Описываются как людоеды, нападающие по ночам, мешающие жертвоприношениям отшельников, колдуны и оборотни, принимающие любой облик.

Расаяна (*rasāyana*) – индийская алхимия.

Садхака (*sādhaka*) – мужчина, занимающийся *садханой*.

Садхана (*sādhana*, букв. «старание») – религиозные практики индуистов, такие как *пуджа*, *йога*, созерцание, *джана*, соблюдение обетов, подвижничество и другие.

Самадхи (*samādhi*) – глубокая концентрация сознания, в восьмеричной йоге Патанджали – последняя и наиважнейшая ступень.

Сандхья (*sandhyā*, букв. «стык») – отрезки времени во время утренних и вечерних сумерек и в полдень, когда индуисты обязаны совершать обряды сандхья-вандана, включающие возлияние воды, повторение мантр, включая гаятри и др.

Санньяса (*saṁnyāsa*) – отречение от мира.

Сансара (saṃsāra) – странствование из жизни в жизнь, мир бренного и преходящего. В индуизме понимается как мир перевоплощений индивидуального Атмана в разных телах и различных сферах бытия. Смена телесных оболочек в сансаре определяется законом *кармы*.

Свапна (svapna) – сон со сновидениями.

Сиддхи (siddhi) – мистические сверхспособности и силы, обретаемые в результате религиозно-мистической практики. Виды сиддхи могут быть весьма разнообразны.

Сиддхи (siddhāḥ, мн. ч. от ед. siddha, букв. «достигшие») – полубожественные существа, отличающиеся чистотой и благочестием. Населяют сферы, расположенные между небом и землей. Обладают особыми сверхъестественными качествами.

Спанда (spanda, букв. «трепет, дрожь, пульсация») – 1) термин индийской философии, связанный с объяснением того, как единый, неизменный и однородный абсолют становится многообразным и изменчивым миром. Особое место занимает в кашмирском шиваизме, или *трике*, где выступает метафорой соития (в духе мистической эротики) двух начал: света Сознания (*пракаша*), олицетворяемого богом Шивой, и самосознания (*вимарша*), отождествляемого с его супругой *Шакти*. В соответствии с ритмами спанды разворачивается и затем обратно свертывается Вселенная; 2) одна из школ в рамках кашмирского шиваизма, развивавшая это понятие. Ее основоположник – легендарный мудрец Васугупта (IX в.). Основной текст – «Спандакарики» Бхатты Каллаты.

Сушумна (suṣūmna) – один из трех самых важных нади, тянущийся от муладхара-чакры вдоль позвоночного столба вплоть до теменной кости. Имеет природу Луны, Солнца и огня.

Сушупти (suṣupti) – глубокий сон без сновидений.

Тантра (от tantra «система, пряжа, ткань»), или тантризм – совокупность эзотерических школ в рамках индуизма и буддизма, чьи учения и ритуальные

практики основываются на полярном дуализме мужского и женского начал. Тантризм отличает позитивное отношение к человеческому телу и проявленному миру, которые уподобляются друг другу. В первоначальных формах индуистского тантризма (см. *Вамачара*) центральное место занимали сексуальные обряды, которые в более поздних и умеренных школах (см. *Дакшиначара*) получили символическое замещение. Кроме того, богатый ритуальный инструментарий тантризма включает *мантры*, *янтры*, *мудры*, элементы *йоги* и магию (абхичара). Особую роль играет фигура гуру. Полноценная тантрическая практика невозможна без гуру и посвящения (*дикша*).

Тантризм – то же, что и **Тантра**.

Тантры (tantrāḥ) – один из типов священных индуистских текстов, по форме представляют собой диалог между сакральными персонажами (как правило, между Шивой и его супругой Шакти).

Тарпана (tarpaṇa, букв. «насыщение, удовлетворение») – одно из пяти ежедневных жертвоприношений, совершаемых мужчинами. Представляет собой возлияние воды умершим предкам мужского пола.

Тилака (tilaka) – знак, который последователи индуизма наносят глиной, пеплом, сандаловой пастой или другим веществом на лоб и другие части тела. Виды тилаки отличаются у последователей разных направлений индуизма и, среди прочего, служат опознавательным знаком, говоря о принадлежности к той или иной религиозной традиции.

Тиртха (tīrtha, букв. «переправа, брод», от корня tar «переправляться, преодолевать, спасаться») – святое место паломничества в индуизме, обычно расположенное у реки или на морском берегу, где на мелководье удобно совершать ритуальные возлияния и омовения. В тиртхах обычно также находятся храмы. В шактизме и индуистской *Тантре* впоследствии термин «тиртха» заменяется на *питха* (pīṭha, в эзотерическом значении: *йони*, или женское лоно).

Трика (trika) – другое название кашмирского шиваизма, чье учение основывается на совокупности трех категорий: Шива, Шакти и ану (индивидуальная душа). Есть также и иные варианты троичности: *иччхашакти*, *джнянашакти* и *крияшакти*; *праматри*, *прамана* и *прамея*; *сушупти*, *сванна* и *джаграт*; *шамбхавопая*, *шактопая* и *анавопая*.

Тримурти (trimūrti) – в индуизме божественная триада, состоящая из Брахмы, Вишну и Шивы и выполняющая функции сотворения, поддержания и разрушения мироздания. Доктрина тримурти как единства трех проявлений единого божественного начала по существу сложилась в пуранах.

Упая (urāya, букв. «средство») – в кашмирском шиваизме разновидность йогической практики, позволяющей индивидуальной душе осознать свое тождество с абсолютom. Всего насчитывается четыре три упай: *анавопая*, *шактопая* и *шамбхавопая*.

Хома (homa) – обряд помещения в огонь жертвенного дара (havis), которым служит преимущественно топленое масло.

Чакра (sakra, букв. «круг, колесо») – 1) в йоге и тантризме психоэнергетический центр в имагинальном теле индивида. В текстах выделяется разное количество чакр; 2) групповой обряд тантриков, во время которого участники располагаются по кругу, отсюда и название; 3) группа тантрических божеств или полубожественных существ, расположившихся по кругу.

Чандалы (cāṇḍāla) – в Индии члены низшей джати (касты), согласно преданию, происходящей из браков шудр с брахманами.

Шайвы (śaivāḥ) – последователи одного из главных направлений индуизма, почитают Шиву как высшее божество. Можно выделить шесть главных шиваитских школ: шайва-сиддханта, пашупата, лингаята (вирашайва), трика (кашмирский шиваизм), натха (сиддха-сиддханта или горакшанатха-шиваизм) и адвайта-шиваизм.

Шакти (śakti, букв. «мощь») – 1) активный, энергийный аспект абсолюта, персонифицируемый в образе высшего женского божества; 2) любая женская сущность как энергия мужской сущности, с которой она образует пару; 3) сила, энергия, мощь; 4) партнерша в тантрическом ритуале.

Шактопая (śāktorāya) – одна из *упай* кашмирского шиваизма, или *трики*. Включает мантра-йогу и джняна-йогу.

Шакты (śāktāḥ) – последователи шактизма, одного из направлений индуизма, в основе которого лежит почитание Великой Богини. Существуют две основные школы: шри-кула (шри-видья-кула или самайячара) и кали-кула (шри-Кали-кула, каула-дхарма, кулачара).

Шамбхавопая (śāmbhavorāya) – одна из *упай* кашмирского шиваизма, или *трики*. Представляет собой высшую йогу Шивы, практикуемую йогинами наивысшего уровня.

Шастры (śāstrāḥ) – индуистские религиозно-философские трактаты, в широком смысле – сочинения по всем областям знания.

Шикха (śikhā) – небольшой пучок волос на затылке.

Шлока (śloka) – то же, что и *ануштубх*.

Шмашан (śmaśāna) – место кремации у индуистов. Приверженцы *вамачары* могут использовать шмашан как место для совершения своих обрядов.

Шраддха (śrāddha) – общее название ряда поминальных обрядов, призванных обеспечить благополучное существование умерших предков.

Шриватса (śrīvatsa) – крутой завиток волос на правой стороне груди, священный символ вишнуитов.

Юга (yuga) – мировой период. Согласно космогоническим представлениям индуистов, различаются четыре юги, совокупность которых составляет магаюгу (mahā-yuga, «великая юга»): 1) Сатьяюга (satya-yuga), или Критаюга (kṛta-yuga), золотой век; 2) Третаюга (treta-yuga) – серебряный век; 3) Двапараюга (dvāpara-yuga) – медный век; 4) Калиюга (kaliyuga) – железный век, в котором мы и живем. Эти четыре юги соотносятся по

продолжительности как 4:3:2:1. Состояние духовных ценностей и условия жизни человечества изменяются при смене юг по нисходящей линии. В конце последней – Калиюги – должно произойти разрушение наполненного беззаконием мира, после чего Вселенная возродится вновь.

Якши (yakṣāḥ) – мифические существа, божества низшего разряда, являются хранителями царства бога богатств Куберы. Их женщины могут выступать в любовную связь со смертными мужчинами.

Янтра (yantra) – абстрактная мистическая диаграмма, используемая в тантризме. Представляет собой символическое изображение космоса и «тела» божества в виде совокупности геометрических фигур. Используется в магии, а также для обретения высшего состояния сознания. Наиболее известная шактистская янтра – это шричакра, или шриянтра, посвященная *Шакти* в ее благостном проявлении Трипурасундари.

Об авторе перевода

Андрей Игнатьев – независимый исследователь. В 1999 г. окончил исторический факультет Калининградского государственного университета. Занимается переводами с санскрита, а также с английского, французского, немецкого и испанского языков. Член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). Издано более 50 работ. Сфера интересов – шактистские пураны, тантры, камашастры, санскритская поэзия.

Уважаемые читатели! Своими впечатлениями о книге Вы можете поделиться с автором, написав письмо по адресу: ali-kgd@mail.ru.

Сайт в Интернете: www.sanskrit.su

Страница в ВКонтакте: <http://vkontakte.ru/id26842290>

Страница на Facebook: <http://www.facebook.com/andrei.ignatiev.3>

Страница в Инстаграме: <https://www.instagram.com/andreignatev8809/>

Канал на youtube: <http://www.youtube.com/c/AndreyIgnatiev>

Телеграм-канал: t.me/devibhakta

Живой Журнал: www.devibhakta.livejournal.com

