

Пустая страница

Выходные данные англоязычного издания

АБХИНАВАГУПТА

Parātriśika-vivaraṇa

Тайны тантрического мистицизма

Английский перевод с замечаниями и последовательным
разъяснением

ДЖАЙДЕВА СИНГХ

Исправление санскритского текста, замечания по техничес-
ким вопросам, а также разработка схем

СВАМИ ЛАКШМАНДЖИ

Редакция

БЕТИНА БАУМЕР

ВЫХОДНЫЕ данные наши &&&&&&&&&&&

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

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

Оглавление

Оглавление (окончание)

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

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

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

О ТЕКСТЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**YASMIN SARVAṂ YATAH SARVAṂ
YAḤ SARVAṂ SARVATAŚCA YAḤ /
YAŚCA SARVAMAYO NITYAṂ
TASMAI SARVĀTMANE NAMAḤ //**

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

(мой перевод отличается от перевода Джайдевы Сингха)

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

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

* * *

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

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

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

Варанаси.

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

Примечания

1. Nilkantha Gurtoo, Śrīi Parātrimśikā. Delhi (Motilal Banarsidass), 1985.
2. Raniero Gnoli, Parātrimśikā tattvavivaraṇam. Il commento di Abhinavagupta alla Parātrimśikā, Roma (Seric Orientale Roma), 1985.
3. Читатель может сравнить с введением Р. Гноли или Н. Гурту.
4. Здесь нам нет необходимости вникать в жизнь и работы Абхинавагупты. Кроме хорошо известного исследования К. Ч. Панде, мы можем сослаться на две недавние публикации: V. Raghavan, Abhinavagupta and His Works, Varanasi (Chaukhambha Orientalia), 1980, and N. Rastogi, Introduction to the Tantraloka, Delhi (Motilal Banarsidass), 1987.
5. Этот комментарий был переведён на итальянский Р. Гноли (Commento Breve alla Trentina della Suprema, Torino, Boringhieri, 1965), а также на французский А. Паду (La Parātrīśikalaghuvṛtti de Abhinavagupta, Paris, Publ. de L'Institut de Civilisation Indienne, De Boccard, 1975).
6. См. N. Rastogi, op.cit., pp. 55 ff.
7. См. T. Goudriaan and S. Gupta, Hindu Tantric and Sakta Literature, Wiesbaden (O. Harrassowitz), 1981, pp. 40 and 47. Vijñāna-bhairava, кроме других текстов, также принадлежит к Rudrayāmala.
8. Вариант «*Паратришика*» также используется Кшемараджей и Джаяратхой во всех случаях, когда они ссылаются на данный текст.
9. N. Rastogi, op.cit., p. 56.
10. Даже их тождественность неопределённа. См. Tantraloka XI11, 149.
11. Опубликовано в KSTS, том. 69 (1947).
12. См. в другом контексте ṣoḍaśakalātmaka soma, стр. 274, KSTS, и т.д.

Сокращения

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

ВВОДНАЯ ЧАСТЬ

*Происхождение Абхинавагупты и пожелание духовного
процветания*

Vimalakalāśrayābhinavasr̥ṣṭimahā jananī
Bharitatanuśca pañcamukhaguptaruciṛjanakaḥ.
Tadubhayayāmalasphuritabhāvavisargamayaṃ
Hṛdayam anuttarāmṛtakulaṃ mama saṃsphuratāt. (1)

Перевод

Данная строфа содержит двойной смысл

Первое толкование

Пусть моё сердце¹ (то есть реальность, называемая jagad-ānanda, божественное блаженство, проявившееся в форме вселенной), чья подлинная природа есть манифестация², проявляющаяся из единения³ обоих, то есть Шивы и Шакти (tadubhayayāmala-sphurita-bhāva-visargamayaṃ), являющегося символом величайшего бессмертия, полностью расцветает (saṃsphuratāt).

Ubhayam или «оба» относится к janani (матери) и janaka (отцу). Janani или мать – это Śakti, универсальная божественная энергия, которая выражает свою жизненную силу в неиссекающей созидательности, вдохновленной чистой, абсолютной самодостаточностью⁴ (vimalakalāśrayābhinava-sr̥ṣṭimahā). Отец – это Śiva, который совершенен и полон сам по себе, ничего не лишён (bharitatanuḥ), и чья созидательная энергия осуществляется благодаря пяти силами⁵ (pañca-mukha-guptaruciḥ).

Примечания

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

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

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

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

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

«*Vimala*» или чистота, в данном контексте означает «отсутствие каких бы то ни было *āṇava*, *māyīya* и *kārma malas*».

Второе толкование

Пусть моё сердце¹, наполненное высшей квинтэссенцией реальности (*anuttarāmṛtakulam*), которое является плодом богатства эмоций, порожденного соединением обоих (то есть моего отца и матери) (*tadubhayayāmalasphuritabhāvavisargamaṇ*) раскроется в высшем сознании.

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

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

Примечания

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

2. Имя матери Абхинавагупты было Вимала.

3. «Раñса» в rañsamukha происходит из корня «раñс» (I.P.A. rañcati, rañcate), что означает «распространяться». Поэтому Rañsamukha означает «тот, чей рот широко раскрыт», т.е. siṃha (лев). Симхагупта – это короткая форма от Нарасимхагупты, имени отца Абхинавагупты.

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

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

Вторая и третья строфы выражают почитание Дэви (Богине).

Yasyāṃ antarviśvam etad vibhāti
Bāhyābhāsaṃ bhāsamānaṃ viśṛṣṭau
Kṣobhe kṣiṇe 'nuttarāyāṃ sthitau tāṃ
Vande devīm svātmasamvittim ekām. (2)

Перевод

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

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

Примечания

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

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

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

Naraśaktiśivātmakam trikaṁ
Hṛdaye yā vinidhāya bhāsayet
Praṇamāmi parām anuttarām
Nijabhāsām pratibhācamatkr̥tim. (3)

Перевод

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

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

Поклонение Гуру или духовному руководителю

Jayatyanarghamahimā vipāśitapaśuvrajaḥ
Śrīmānādyaguruḥ Śaṁbhuh Śrīkaṇṭhaḥ parameśvaraḥ. (4)

Перевод

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

Примечания

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

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

Цель комментариев Абхинавагупты

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

Перевод

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

ТЕКСТ И КОММЕНТАРИИ

Śrī Devī uvāca

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

Смысл некоторых важных терминов

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

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

Перевод

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

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

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

Однако, имеется множество оттенков значения этого термина, которые проявляются переводом комментариев «Виварань» Абхинавагупты.

5. Khecarī-samatā.

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

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

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

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

ТЕКСТ*

(parameśvaraḥ стр. 2 – devī ityucyate стр. 3, 1.5)

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

Когда же в своём переживании мы устанавливаем регулярную и устойчивую связь между словом и его референтом (*vyavasthāyām*), обнаруживается, что уровень *паравак* – это сила *а-мāуīуа* (не-обманчивого) слова, имеющая природу высшей истины. Она безусловна (*asāṃketika*), естественна (*akṛta*), имеет как свою сущность печать высшей истины, а также инспирирована истиной энергии мантры Я-сознания, принцип которой будет описан далее.

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

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

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

Примечания

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

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

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

3. Она присутствует во всех переживаниях и при всех условиях, как внутреннее высшее или божественное сознание. Переживания могут быть разделены на семь общих частей, а именно: sakala, pralayākala, vijñānākala, mantra, mantreśvara, mantramaheśvara и śivapramātā.

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

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

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

Различные виды употребления слова «Дэви»

ТЕКСТ

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

Перевод

(Она называется Дэви в силу следующих причин:)

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

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

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

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

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

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

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

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

Логическое обоснование прошедшего времени «сказанного» (uvāca)

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

Окончательное положение всех вопросов и ответов

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

5. Сегодня этот комментарий недоступен.

ТЕКСТ

(uktaḥ sambandhaḥ стр. 6, 1. 12 – sambandhābhidheya
prayojanāni стр. 7, 1. 11)

Перевод

Связь уже была описана. Теперь же мы переходим к описанию содержания (abhidheya). «Trīśikā» – это составное слово, которое интерпретируется как «īśikā трёх» (tisṛṇām īśikā). Под «тремя» подразумевается воля (icchā), знание (jñāna) и активность (kriyā). Эти же три также обозначаются такими терминами как sṛṣṭi¹, sthiti, saṃhāra (относительно физического уровня), или udyoga, avabhāsa и carvaṇā (относительно духовного уровня). «Īśikā» относится к Ишвари, богине, которая управляет и контролирует «троицу», т.е. иччха, джняна и крия, а также сришти, стхити, самхара и удйога, авабхаса, чарвана. Необходимо осознать, что управление и контроль (īśanā) в данном контексте означают «не-отличие,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

2. Теперь эта книга недоступна.

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

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

4. И т.д. относится к *puruṣaṣṭaka*.

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

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

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

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

(3) Что же касается содержания, то Абхинавагупта утверждает, что это «*saṃvidbhagavatibhaṭṭārikā parā*» (Р.Т., стр. 6, 1.15), т.е. высшее и божественное сознание, высшая и божественная Шакти, которая всегда сверкает как «Я» и выражает себя в высшем звуке (*паравак*).

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

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

разделении на brāhmaṇa, kṣattriya, vaiśya, śudra, где щудра – это низшая в данном ряду каста.

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

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

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

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

Духовный наставник (*гуру*) активизирует своё собственное сознание в сознании ученика. Таким образом он (*гуру*) использует инициацию, которая предназначена для достижения освобождения (mokṣadā) посредством процесса (paripātyā) центральной точки (viśuvāt)¹⁰ и т.д., когда нет движения дыхания *праны* (выдоха) и *апаны* (вдоха), что предполагает выражение haṃsa и суть соединение обоих, а также посредством различия sthāna¹¹ в инициации sakala-niṣkala¹², и посредством практики инициации uojanikā¹³ как последней функции совершённого пожертвования (подношения, жертвоприношения).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16. Теперь *anuttara* делится на *anut+tara*. «А» в «*anut*» означает «несуществующее» (*avidyamāna*); «nut» в «*anut*» означает импульс, т.е. последовательное действие (*kramātmakākriyā*), зависящее от двойственности ухода и прихода, т.е. движение в пространстве и времени. Таким образом, «*anut*» означает то, в чём нет импульса последовательного движения (*kriyāmayi-preraṇā*).

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

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

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

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

ладает Я-сознанием, наполненным разнообразной объективностью и характеризующимся «этовостью», условие которого (т.е. такого Я-сознания) принимается (svīkṛta) Шивой, но *Анашрита-шивой* рассматривается с неуверенностью (нерешительностью) (śaṅkyamāna), с ощущением, характеризующимся как восторг в дифференцированной объективности (vicchinna-camatkāramaya-viśrāntya), которое (Я-сознание) всегда за пределами всего видимого (внешнего, наружного, проявленного) (nirābhāse), но при этом всегда сияет в манифестации, где то, что было не-проявлением (внешним, наружным) для *Анашрита-шивы*, принимается как проявление (внешнее, наружное) Шивой (svīkārahāsikṛtānābhāse)*. Такая активность Я-сознания непоследовательна в силу отсутствия относительности пространства и времени, характеризующей объективностью (при проявлении) и отсутствием объективности (при поглощении)**; она наполнена блаженством своего собственного сознания и хорошо известна из matsyodari¹⁷ и mata-śāstra. Такая непоследовательность Я-сознания есть Непревзойдённое (*ануттара*).

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

В соответствии с правилами грамматики суффикс «tama» (т.е. tama) используется (в превосходной степени), обозначая то, что превосходит всё (atīśayamātra), тогда как суффикс «tara» (т.е. tara, обозначающий сравнительную степень) демонстрирует лишь сравнение двух вещей. Например,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

Jnanendriya – (5)

Karmendriya – (5)

Buddhi, manas, ahaṁkāra – (3)

Prakṛti – (1)

Puruṣa – (1)

Māyā вместе с пятью kañcuka – (6)

Śuddha vidyā – (1)

Īśvara – (1)

Sadāśiva – (1)

Anāśrita-Śiva и Śakti – (2)

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

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

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

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

6. Теперь эта книга недоступна.

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

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

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

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

10. Viṣuvat-prabhṛti = viṣuvat и т.д. «Viṣuvat», в общем смысле, означает срединный, центральный. В специальном или техническом смысле это означает равноденствие – момент, когда день и ночь становятся равно длинными. Идея, общая для обоих случаев, заключается в том, что это центральная точка, где две силы уравниваются. «Haṃsa-grāṇa» означает «haṃsa-gūrī-grāṇa». «Haṃ» – это символическое слово для выражения (высказывания), отмеченное выдохом (*пра́на*) и «saṃ» – символическое слово для выражения, отмеченного вдохом (*апа́на*). Таким образом, «haṃsa-grāṇa-śūnya-viṣuvat» означает, что центральная точка, где *пра́на* и *апа́на* сбалансированы, это промежуточное положение, в котором нет ни *пра́ны*, ни *апа́ны* (haṃsapraṇādisūnyaviṣuvat), нулевая точка между *пра́ной* и *апа́ной*. Именно в этот момент гуру вводит сознание ученика в универсальное сознание. «Prabhṛti», т.е. «и так далее», относится к abhijit. Это также символ места встречи *пра́ны* и *апа́ны*. Разница между ними заключается в том, что *вишуват*, – это нулевой момент прекращения *пра́ны* и начала *апа́ны*, тогда как в *абхиджит* *апа́на* прекращается и начинается *пра́на*.

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

12. Инициация sakala предназначена для тех, кто после

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

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

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

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

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

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

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

17. Внутренняя пульсация рыбьего желудка не проявля-

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

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

19. Здесь *kriyāśakti* также включает *jñānaśakti*.

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

21. «*Трикасарашастра*» сегодня недоступна.

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

ТЕКСТ

(*kulaṃ sthūla sūkṣma* стр. 11, 1. 17 – *kimapareṇa vāgjālena* стр. 13, 1. 10)

Перевод

Первое толкование «kaulika-siddhidaṃ»

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

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

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

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

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

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

Толкование слова «sadyaḥ»

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

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

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

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

Второе толкование «kaulika-siddhidam»

«Kaulika-siddhi» означает достижение определённого пе-

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

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

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

Третье толкование «kaulika-siddhidam»

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

спонтанность, без каких бы то ни было усилий или преудбеждений (anākalitam eva), т.е. без созерцания (медитации) (bhāvanā)¹⁵, karaṇa¹⁶ и т.д. Таким образом, «kaulika siddhidam» обозначает всё то, что приводит к освобождению уже в этой жизни (в виде единства с божественным сознанием), спонтанно, без усилий медитации и пр., порождает заманчивые силы aṇimā и т.д.

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

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

Четвёртое толкование «kaulika-siddhidam»

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

пекта: развитие манифестации (sṛṣṭi) вплоть до феноменальных явлений (*нара*) и обратное движение (saṃhāra) от явлений к Шиве. Вся космическая игра *сришти-самхара* имеет природу *висарги*. В *сришти висарга* обозначается двумя точками, расположенными друг над другом (:), а также точкой над «aḥam», которая есть лишь половина *висарги*. Половина «ḥa» известна как полная *висарга*, и половина этой *висарги* – это *анусвара* или *бинду* (.).

11. «*Вадья-тантра*» сегодня недоступна.

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

13. *Анuttара* символизируется слогом «а», тогда как *висарга*, или воплощение Шивой Шакти, символизируется слогом «ḥa». Тело, прана и т.д. сами по себе не могут вызвать определённое восприятие объектов. Только энергия внутреннего божественного «Я», оживляя их, позволяет иметь объективное и субъективное переживания.

14. В недвойственной «*шайва-агаме*» все эти силы интерпретируются в свете тождественности с Шивой или Бхайравой, который является нашей собственной сущностной Самостью. Следовательно: (1) «Aṇimā» – это сила усваивания всей манифестации божественным сознанием (cit), которое является нашей Самостью. (2) «Laghimā» – это сила отбрасывания всех ощущений различия. (3) «Mahimā» – это обретение ощущения всепронизываемости Божественного. (4) «Prāpti» – это сила пребывания в своей собственной сущностной Самости. (5) «Prākāmya» – это сила видения разнообразий мира как восхитительной игры божественного. (6) «Vaśitva» – это единение сознания со всем. (7) «Īśitṛtva» или «Īśitva» – это сила непрерывного пребывания в божественном Сознании. (8) «Yatrakāmāvasāyitva» – это сила развития (раскрытия, обнаружения) icchā-śakti, характеристики Шивы.

15. В общем смысле *бхавана* включает в себя сосредото-

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

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

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

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

Первое толкование «yena-vijñātamātreṇa»

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

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

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

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

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

Второе толкование «vijñātamātreṇa»

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

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

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

Будет неправильным фиксировать определённый поря-

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

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

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

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

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

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

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

Как было сказано: «Mahāghora – это божества *piṭha*, которые постоянно морочат людей», а также: «Они сталкивают тех ограниченных существ, которые поглощены удовольствием, всё ниже и ниже». И, кроме того: «Будучи лишённым своей славы из-за *kalā*⁵, он (индивид) становится жертвой группы сил, возникающих из множества слов, и таким образом он известен как ограниченный». (Sp. K. III, 13)

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

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

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

тно как *vijñāna-sakra* и является, таким образом, хозяином или правителем этого.

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

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

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

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

тельно вызвать беспокойство из-за возбуждения от огромного множества видов переживаний, таких как звук и пр., находящихся в подсознании всеобъемлющего ума. Только вполне развитая семенная энергия (*вирья*), содержащая квинтэссенцию всех переживаний (*paripuṣṭa-sarvamaṃya-mahāvīrya-meṃa*), может привести к полному развитию и наделить силой порождения (*puṣṭi-sṛṣṭikāri*), но не её незрелое состояние (*apūṛṇam*), как в случае с ребёнком, или же ослабленное состояние (*kṣiṇam*), как в случае со стариком. Когда семенная энергия, пребывающая в безмятежном состоянии (*svamaṃya-tvena abhinnasyāpi*) внутри и тождественная собственной Самости, возбуждается (*vikṣobha*), т.е. когда она пребывает в активном состоянии, – истинным источником её вождения является высшее Я-сознание, насыщенное созидательной пульсацией, находящееся за пределами пространства и времени (*adeśakālakalitaspandamaṃya-mahāvimarśa-gūṛameṃa*), имеющее природу совершенного сознания Бхайравы, абсолютно независимое, наполненное силой блаженства.

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

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

Так, в случае с теми, у кого семенная энергия не развита (*tadvīrya-anupabṛṃhitānām*) и в ком удовольствие любви, которое стимулирует семенную энергию, отсутствует, кто подобен камню, в том и прекрасный образ юной девушки с * *Viśleṣaṇa* в данном контексте означает не разделение, но единство: «*viśeṣeṇa śleṣaṇam*», т.е. «определённого рода соединение». (прим. пер. с санскрита Дж. Сингха)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Почтенный Сомананда также говорил в своём комментарии к «Паратришике»: «Вопрос Дэви во время любовного союза с Бхайравой хотя и относится к *parasambandha*⁹, был задан ему с позиции *mahat*¹⁰ и *antarāla-sambandha*¹¹, в совершенной гармонии с *parasambandha*».

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

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

Примечания

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

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

3. Эта система тантрического учения *dvaitādvaita*.

4. «*Kṛtyā*» – это богиня, с чьей помощью тантрик может уничтожить врагов.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Обобщение

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

Мы можем рассмотреть эти пункты последовательно друг за другом:

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

Абхинавагупта говорит: «Paraiva ca saṁvit “Devī”

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

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

Абхинавагупта говорит так: «Evaṃ paramārthamayatvāt parameśvarasya cittattvasya, yadeva avibhāgena antarvastu sphuritaṃ, tadeva paśyantibhuvi varṇa-pada-vākya-vibhajayīṣayā parāmṛṣṭaṃ, madhyamāpade ca bhedenā sthitaṃ vastupūrvakam saṃprapannaṃ yāvat vaikharvantaṃ ‘anuttaraṃ kathaṃ’ ityādi bhinnamāyīya-varṇa-pada-vākya-racanāntaṃ».

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

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

И, наконец, Абхинавагупта обобщает это следующим образом: «Etāva-deva atra tātparyam-svātmā sarvabhāvasvabhāvaḥ svayaṁ prakāśamānaḥ svātmānam eva svātmā vibhinnena praśnaprativacanena praṣṭṭ-prativaktṛ-svātmamayena ahantayā samatkurvan vimṛśati».

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

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

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

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

««Uttaram» означает «высшее». В сравнении с неодушевлённым, – это субъект или воспринимающий. Следовательно, «uttaram» означает «высшее». И поскольку кроме самосветящегося (svaparakāśasya) сознания нет никакого другого воспринимающего, так как это абсолютный Воспринимающий, – это и есть *ануттара*. Поэтому *ануттара* – это высочайшее (наивысшее) Сознание, постоянное, вездесущее, вне времени и пространства, неоспоримая Реальность».

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

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

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

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

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

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

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

как *gosaṅ*, в форме внешних органов чувств, когда оно известно как *dīksaṅ*, и в форме объективного существования, когда оно известно как *bhūsaṅ*.

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

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

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

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

И ещё: «*svarūpāparijñānamayatadvaiṣaṃya-nivṛttaḥ malābhāvāt krodhamohādivṛttayo hi paripūrṇa-bhagavadbhairavabhātṭāra-kasaṃvidātmikā eva*».

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

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

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

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

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

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

«Khecarī-sāmyameva mokṣaḥ. Tat ca anuttara-svarūpaparijñānameva satatoditaṃ parameśvaryāḥ śivātmani saṃghaṭṭasamāpattya ubhayammar-śānandarūḍhi».

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

«Aṇumātramapi avikalānuttara-svarūpāparijñānameva cittavṛttināiṃ vaiśamyam. Sa eva ca saṃsāraḥ».

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

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

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

ТЕКСТ

ETAD GUHYAṀ MAHĀGUHYAṀ KATHAYASVA
MAMA PRABHO //1//

Перевод

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

Таким образом, имеется a-ha-ṁ – расширение, и ma-ha-a – стягивание, или возвратное движение.

(Далее Абхинавагупта обобщает таинство *махатухья*.) В ma-ha (mahe, т.е. в великой Реальности), которая является высшим блаженством, как это описывалось ранее, то, что является «а», в соответствии с выше представленным принципом, есть «а» – таинство. Это великая тайна, источник возникновения вселенной. Также, благодаря блаженной эманации из союза этих двух (Шивы и Шакти), она открыто проявляется (aguḥya), поскольку это всеобщее наслаждение.⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

1. В своём L.V. Абхинавагупта утверждает следующее: «Nanu grāhakarūpaṃ sarvasya hṛdaye sphurati tatra kim praśnena. Satyaṃ sphuritamapi na tattvato hṛdayaṅ-gamībhūtam. Hṛdaya-ṅgamībhāvena vinā bhāvamāpyabhāvena rathyāgame tṛṇaparṇādivat».

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

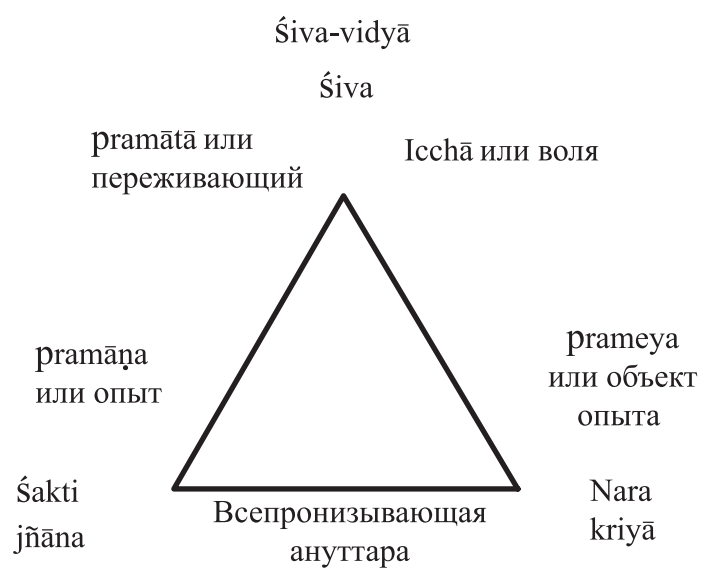
2. «Śuddhavidyā» в данном контексте не означает «śuddhavidyā-tattva», – пятую категорию манифестации. Это означает чистое, божественное знание Шривидьи.

3. Śuddhavidyā становится trikoṇā или треугольной манифестацией. Три угла – это познающий (pramātā), познание или способ познания (pramāṇa), а также объект познания (prameya). Далее приводится развёрнутая иллюстрация trikoṇā или triśūla.

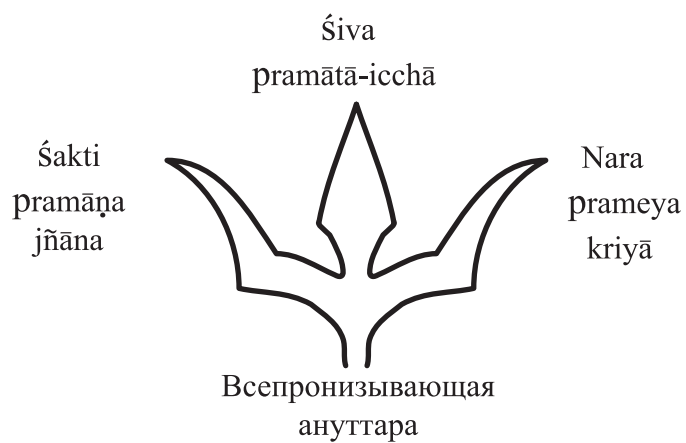
Trikoṇā или треугольная форма манифестации; познающий – воление; познание; объект познания; всепронизывающее (*ануттара*); или трезубец Реальности; всепронизывающее (*ануттара*).

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

Trikoṇa или треугольная форма проявления



Trīśūla или трезубец бытия



5. Данная шастра называется *трикой*, поскольку здесь исследуются три аспекта Реальности, т.е. *pramātā-pramāṇa-prameya*, *icchā-jñāna-kriyā*, *śiva-śakti-nara*, или же *para-paṅpara-para*.

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

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

8. Три Шакти – это *icchā*, *jñāna* и *kriyā*. «Ahaṃ» – это символ манифестации (*сришти*); «ta-ha-a» – символ стягивания (*saṃhāra*); «a» обозначает Шиву, «ha» – Шакти и «ṃ» – манифестацию вплоть до элемента земли (*nara*). Возвратное движение происходит от *нары* к Шиве.

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

10. Эта книга теперь недоступна.

11. Восприятие без опоры на воспринимающего оказывается бессмысленным.

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

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

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

Введение во вторую строфу (стр. 20-21)

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

ТЕКСТ

HRDAYASTHĀ TU YĀ ŚAKTIḤ
KAULIKĪ KULANĀYIKĀ /
TĀM ME KATHAYA DEVEŚA
YENA TRṢṬIṀ LABHĀMYAṆAM // 2 //

Перевод

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

ТЕКСТ

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

Перевод

Толкование «hṛdayasthā»

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

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

Толкование «kulanāyikā» на уровне ануттара

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

Далее следует толкование «kaulikī»

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

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

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

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

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

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

«Абхинава составил этот комментарий относительно

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

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

Изначальное spanda saṃvit, или божественное сознание

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

Природа вопроса

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

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

Бхайрава, в котором всё разворачивание (распространение) универсума обращено вовнутрь, предстаёт как постоянный отвечающий. Так как двойной процесс расширения и стягивания находится вне времени, – вопрос и ответ являются истиной, имеющей единообразную природу.⁵ Это *para-saṃbandha*⁶, связанная с *ануттарой*. Мой уважаемый гуру Шамбхунатха уже разъяснял это как сердцевину и суть «Трика-шастры».

Примечания

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

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

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

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

5. На этом уровне между вопросом и ответом нет никакой

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

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

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

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

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

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

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

Первое толкование «mahābhāgā»

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

Второе толкование «mahābhāgā»

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

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

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

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

Четвёртое толкование «mahābhāgā»

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

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

Пятое толкование «mahābhāgā»

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

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

Шестое толкование «mahābhāgā»

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

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

Седьмое толкование «mahābhāgā»

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

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

Обобщение

Дэви – это и есть Шакти самого Бхайравы. Абхинава-

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

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

Обобщение

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

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

Другие значения «uttarasyāpyanuttaram»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Различные толкования «mama hṛdayavyomni»

(*Первое толкование:*) «Hṛdaya» здесь означает вместилище бесчисленных объектов, таких как синее и пр. «Vyoma» – это то место, где универсум отдельных объектов (mama-kārātmakaṃ viśvam) находится в скрытой (неявной) форме, в пространстве, которое лишено всякого различия (śūnya-gūṇaṃ).

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

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

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

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

Этот самый аспект разворачивания есть *a-ha-m* (I), выс-ший (*пара*) и непревзойдённый (*ануттара*). Даже в своей обычной последовательности внешнего развёртывания, со-стоящего из *пашьянти* и *мадхьямы*, представляющего *пара-пара-шакти*, и *вайкхари*, представляющего *апара-шакти*, его непрерывная активность есть высшая истина. «*Kathayāmi*» означает: «Я выражаю это посредством использования под-ходящих наименований, ряда высказываний в рамках *вайк-хари*, которая возникает из почитаемой *пара-шакти* и вопло-щается в виде различных писаний и мирских форм». Было сказано: «Который всюду».

Будь то начальный уровень *пара*, или же последний

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

Далее Абхинавагупта даёт другое толкование «sadyaḥ»

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

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

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

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

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

Далее Абхинавагупта комментирует «kaulikasiddhidam»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Здесь начинается раздел «pratibimba»

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10. Этот текст недоступен.

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

12. Эта книга недоступна.

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

Обобщение

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

YASMIN SARVAṂ YATAḤ SARVAṂ
YATAḤ SARVAṂ SARVATAŚCA YATAḤ /
YATAŚCA SARVAMAYO NITYAṂ
TASMAI SARVĀTMANE NAMAḤ //

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

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

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

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

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

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

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

ТЕКСТ

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

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

Перевод

Манифестация универсума (kaulika vidhi) такова (tadyathā):

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- | | | | | | | |
|-----|--|----------|--------|----------|---------|--------|
| (1) | Буквы: | ka | kha | ga | gha | ña |
| | Таттвы или
грубые
элементы: | pr̥thivī | jala | agni | vāyu | ākāśa |
| | | | | | | |
| (2) | Буквы: | ca | cha | ja | jha | ña |
| | Танматры: | gandha | rasa | rūpa | sparśa | śabda |
| | | | | | | |
| (3) | Буквы: | ṭa | ṭha | ḍa | ḍha | ṇa |
| | Органы
действия: | upastha | pāyu | pāda | pāni | vāk |
| | | | | | | |
| (4) | Буквы: | ta | tha | da | dha | na |
| | Органы
чувств: | prāṇa | rasanā | cakṣus | tvak | śrotra |
| | | | | | | |
| (5) | Буквы: | pa | pha | ba | bha | ma |
| | Психические
органы,
праkriti и
пуруша: | manas | buddhi | ahamkāra | prakṛti | puruṣa |
| | | | | | | |
| (6) | Буквы, соответствующие dhāraṇā или antaḥstha – это ya, ra, la, va. «Ya» символизирует vāyu-bīja, «ra» – agni-bīja, «la» – salila-bīja, «va» – Indra-bīja. Слово биджа указывает на то, | | | | | |

что эти буквы используются как мантры для ваю и пр. Они связаны с майей вместе с её покровами (kañcuka). «Ya» связана с rāga и piyati, «ra» – с vidyā, «la» – с kālā и kalā, и «va» – с māyā.

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

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

* Одно из значений слова ādya – «первый».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В следующей строфе находим: «То должно быть извес-

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

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

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

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

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

неоспоримо произведены посредством включения их в её последовательное разворачивание (tadgarbhīkāravaśāvivādaghaṭita-sakalabhūta-bhuvanabhāvā-dīprapañcaprabodhaikyacamatkārasārā); она имеет природу высшей Реальности, состоящей из поразительных событий, выявленных благодаря присутствию владыки Бхайравы (parameśvarabhairavabhaṭṭarakāvirbhāva-prathitatathāvidhādbhutabhūtaparamārthasvarūpā), является высшей созидательной силой, которая раскрывает в своём чистом зеркале Самости бесконечную манифестацию, сохранение и поглощение (svātmavimaladar-pananirbhāsītānantasṛṣṭisthitisaṃhāraikyamayamahāsṛṣṭiśaktir). Установлено, что именно это было полностью доказано владыкой Бхайравой посредством строк «athādyā» и т.д.

Примечания

1. Вопрос Дэви и ответ Бхайравы относится к состоянию Реальности, т.е. svarūpa-vimarśa. Поэтому оба являются однородными объектами той же доктрины.
2. Для прояснения смотри схемы.
3. См. строфу 75 «Виджнянабхайравы».
4. И т.д. относится к puryaṣṭaka и śūnya pramātā.
5. Депрессия возникает из-за отсутствия узнавания сущностной природы Самости.
6. «Иссохшее (jirṇa) дерево» подразумевает, что māyūya и kārma-mala были удалены, но, поскольку всё ещё остается āṇava-mala, оно всё ещё поддерживает дерево и поэтому последнее не падает.
7. Если «п» и «ра» произносятся вместе, тогда это означает «король», но если эти буквы разделены и произносятся через интервал, они означают «ничто». Если депрессия (glāni) связана с незнанием (ajñāna), а незнание немедленно устраняется благодаря *унмеше*, тогда эта последовательность понятна, а иначе нет.

Обобщение

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

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

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

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

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

божественного, созидającego сознания, самой сути всей манифестации.

ТЕКСТ

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

Перевод

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В некоторых шастрах (отличающихся от трики), *махамайя*, исходя из отсутствия ограничения (*мала*), относящегося к различию, то есть отсутствию *māyīya* и *kāma-mala*, принимается как последняя часть категории *шуддхавидьи*. В некоторых местах, в силу препятствия в форме *анава-малы*, которое есть незнание сущностной Самости, это состояние рассматривается как последний или крайний предел майи, также как в некоторых шастрах категория *gāga* предположительно принадлежит эмпирическому индивиду и поэтому не рассматривается отдельно, также как *piyatī* и *kāla* не описываются отдельно [от *gāga* и *kalā*] в «Трика-агаме». В соответ-

ствии с этим воззрением пять *brahma*, которые обозначаются как «śa», «ṣa», «sa», «ha» и «kṣa», – это *шуддхавидья*, *ишвара*, *садашива*, *шакти* и *анашриташива* соответственно. Это будет объяснено позже. Они известны как «brahma», поскольку корень этого слова «bṛh» означает «хорошо расти» и «способствовать росту». Эти категории называются «брахма» прежде всего потому, что они выходят за пределы различия (*bheda*samuttirṇatvāt) (с точки зрения «bṛhatva» – «хорошее приращение») и, во-вторых, потому, что они производят универсум различия (*saṃsāra*-sūtikartṛtvāt) с точки зрения *bṛṇhakatva* («способствования росту»). Эти 34 категории были размещены в соответствии с процедурой обращения шастры к «а» как к начальной и первичной букве.

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

В «Малинивиджайоттаре» сказано: «Первоначальное, т.е. *pr̥thivī-aṇḍa*, пронизывается *dhārikā*;⁴ здесь признаётся только одна таттва (земля). Рассматривая последовательность букв (*varṇa*) (в данной системе любая буква называется *aṇḍa* или мантра, поскольку сотериологически она защищает того, кто на неё опирается (*mananāṭtrāyate*).), слов (*пада*) и мантр, – только *kṣa-varṇa*, *kṣa-pada* и *kṣa-mantra* должны рассматриваться последовательно и по отдельности». (М.В. II, 50)

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

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

* Порядок букв в соответствии с *малини* следующий: n ɾ ɾ̃ l̃ l̃
th c dh ī ṇ u ū b k kh g gh ñ i a v bh y ɖ dh ʈ jh ñ̃ j r
t p ch l ā s aḥ h ṣ kṣ m ś am̐ t e ai o au d ph.

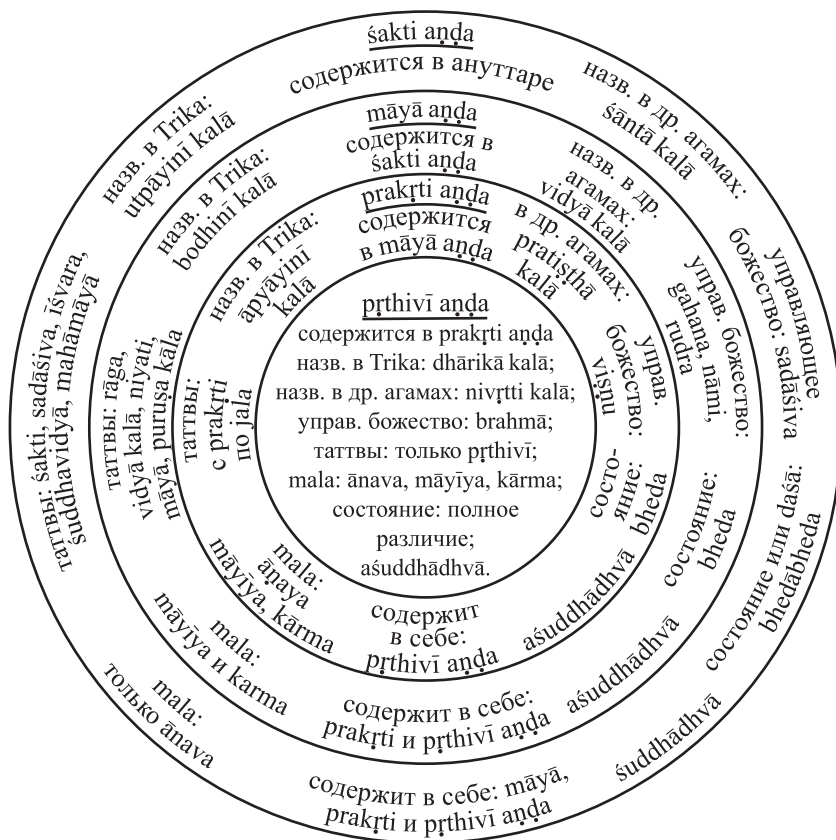


Схема 1. Различные круги (aṇḍa), находящиеся в ануттара.

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

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

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

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

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

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

Поэтому, внимательно размышляя на эту тему, оставайся спокойным, пока я устраняю имеющиеся трудности.

Вопрос-ответ во всей его полноте находится в боже-

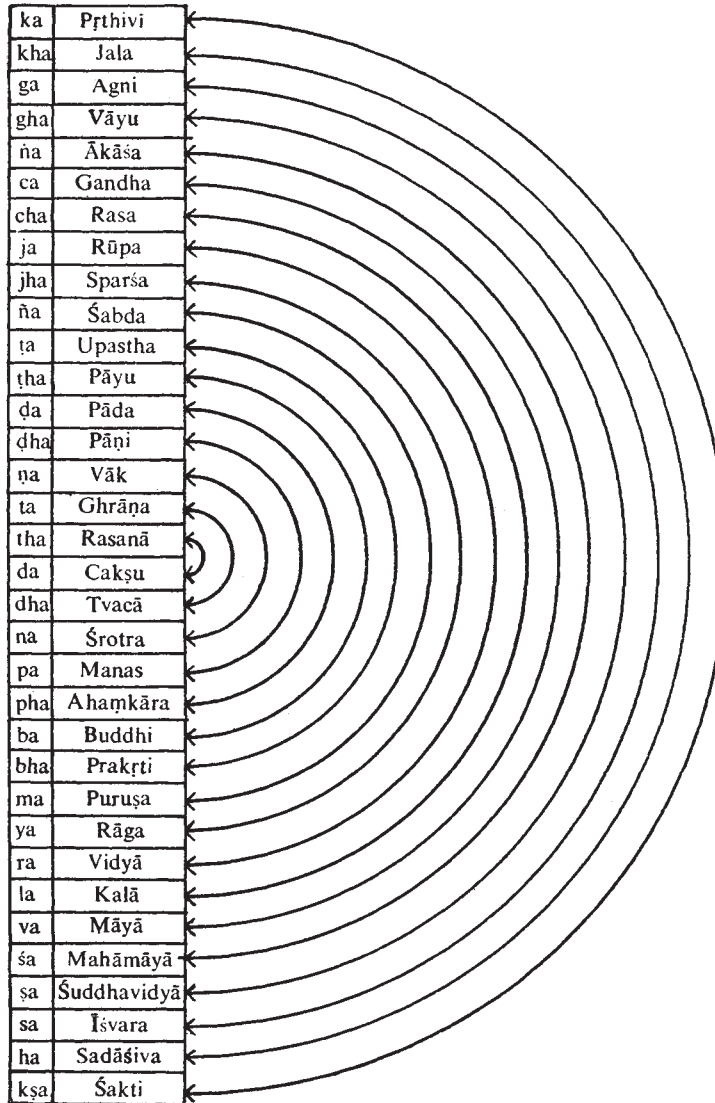


Схема 2а. Тожественность изначального источника (bimba) и его отражения (pratibimba).

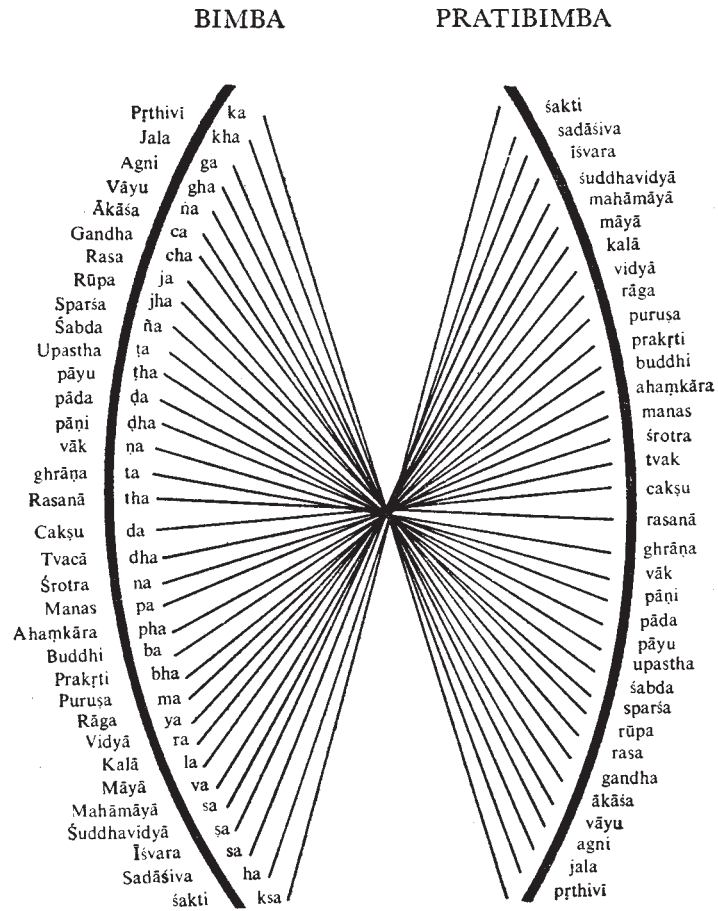


Схема 2в. Перегруппировка таттв в отражении.

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

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

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

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

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

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

И хотя на уровне *шуддхавидьи* и майи, или pralayākala,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Далее следует описание ряда категорий существования посредством их последовательного поглощения (grasana-yukti) Шивой

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

себе изумительное, пракаша-вимаршу, присутствующую в категории земли (tadbhāsāvimarśa-camatkāraṃ antaḥkṛtya), наполняется передачей остаточных отпечатков (saṃskāra) полноты категории земли. И, наконец, сама земля является ничем иным как целостным божественным сознанием, т.е. Самостью Шивы. Таким образом, даже ограниченное пространство (pradeśamātram apī) содержит в себе всю форму Брахмана. Писания (шастры) называют это обнаружением того, что «каждая таттва имеет характеристики всех 36-и таттв». Таково же учение «Спанда-шастры», (выраженное в следующих строфах): «Когда йогин хочет увидеть все объекты, проникая в них, т.е. пронизывая их светом своего сознания, тогда какой толк от многословия, он непосредственно воспринимает для себя (великолепие такого видения)». (Sp.K. III. 11) Необходимо принять это близко к сердцу. В последней четверти этого стиха говорится о том же. Что же ещё сказано?

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

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

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

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

Форма времени в сфере первичного (bimba) Пара

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

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

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

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

Принцип bimba-pratibimba

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

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

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

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

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

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

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

Разъяснение положения малини и т. д.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Описание модели малини

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

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

Примечания

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

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

6. В *шива-таттве* содержится мантра одной буквы, а именно «aṁ», тогда как в *шакти-таттве* содержится мантра трёх букв, а именно «aghore»; в *садашива-таттве* содержится мантра одной буквы, а именно «hrīṁ». Вся мантра выглядит так: om aghore hrīṁ paramaghore huṁ ghorarūpe haḥ ghoramukhi bhīme bhīṣaṇe vama piba he ru ru ra ra phaṭ huṁ haḥ phaṭ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Наданта относится к восьмой *матра* и указывает на состояние *садашивы*. Йогин воспринимает двенадцатую *матру*, т.е. *унману пранавы*, когда он, прежде всего, достигает успеха в растворении первых одиннадцати *матр* в *cidākāśa*. Унмана также называется «*ūrdhvakūṇḍalī pada*», что является особым треном для *пара*.

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

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

Уровни трёх bimba vāṇīs:

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

15. Pralayākala и śūnya-pramātā являются состояниями, в

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

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

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

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

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

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

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

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

- | | |
|---|------------------------------------|
| 15. Трансформация тонких <i>танматр</i> в конкретные элементы | = ākāśa, vāyu, tejas и jala-tattva |
| 16. Абсолютный предел (завершение) всей манифестации | = pṛthivī-tattva |

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

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

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

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

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

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

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

Parāparā-saṃvitti

Развитие *таттв* в *малини* на основе «Малинивиджаяттра-тантры»:

na, ṛ, ṝ (долгий слоговой ṛ), ḷ, долгий слоговой ḷ, tha, sa, dha, ī, ṇa, u, ū, ba, ka, kha, ga – первые 16 букв охватываются *шивашакти-таттвой*.

№	Буква	Таттва
1	gha	sadāśiva
2	ña	īśvara
3	i	śuddhavidyā
4	a	māyā
5	va	niyati
6	bha	kāla
7	ya	rāga
8	da	vidyā
9	ḍha	kalā
10	ṭha	puruṣa
11	jha	prakṛti
12	ña	buddhi
13	ja	ahaṃkāra
14	ra	manas
15	ṭa	śrotra
16	pa	tvak
17	cha	cakṣu
18	la	rasanā
19	ā	ghrāṇa
20	sa	vāk
21	aḥ	pāṇi
22	ha	pāda
23	ṣa	upastha
24	kṣa	pāyu
25	ma	śabda

186

26	śa	sparśa
27	aṃ	rūpa
28	ta	rasa
29	e	gandha
30	ai	ākāśa
31	o	vāyu
32	au	tejas
33	da	jala
34	pha	pṛthivī

Parāparā-saṃvitti:

Развитие *таттв* в *матрике* (от а до kṣa):

a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ (долгое),
e, ai, o, au, aṃ, aḥ

т.е. все гласные охватываются *шива-таттвой*. Соответствие *таттв* другим буквам *матрики* приводится ниже:

№	Буква	Таттва
1	ka	śakti
2	kha	sadāśiva
3	ga	īśvara
4	gha	śuddhavidyā
5	na	mahāmāyā
6	ca	māyā
7	cha	kalā
8	ja	vidyā
9	jha	rāga
10	ña	puruṣa
11	ṭa	prakṛti
12	ṭha	buddhi
13	ḍa	ahaṃkāra
14	ḍha	manas
15	ṇa	śrotra

16	ta	tvak
17	tha	cakṣu
18	da	rasanā
19	dha	ghrāṇa
20	na	vāk
21	pa	upastha
22	pha	pāyu
23	ba	pāṇi
24	bha	pāda
25	ma	śabda
26	ya	sparsa
27	ra	rūpa
28	la	rasa
29	va	gandha
30	śa	ākāśa
31	ṣa	vāyu
32	sa	agni
33	ha	jala
34	kṣa	pr̥thivī

Обобщение

В данном разделе заслуживают внимания четыре следующих момента: 1) фонематическая манифестация; 2) принцип эволюции в шайвагаме; 3) принцип отражения (отображения) всего во всём; 4) позиция исходной (первичной) сферы и её манифестация (bimba-pratibimba).

1. Фонематическая манифестация

В соответствии с шайвагамой самовербализирующийся и самораскрывающийся аспект (vimarśa-śakti) Высшего (*анутара*) состоит из постоянной осознанности Я (Aham). Высшее – это не просто свет сознания (*пракаша*), но одновременно свет и энергия осознания (prakāśa-vimarśamaṇya), которая есть латентный зародыш и источник всякой манифестации. Таким образом, Высшее – это основополагающий принцип.

Самость (Aham) Высшего содержит в себе все буквы санскритского алфавита, который состоит из 50 букв. 16 гласных – это формы Энергии, представляющие Высшее, выходящее за пределы манифестации. Остальные 34 фонемы – согласные, – также являются формами Энергии, манифестациями различных категорий существования (*таттв*). Таким образом, эти фонемы есть не просто инертные буквы, но создающие силы вселенной. Вселенная – это не просто воспринимаемые явления Божественного; это – выражение *пара-вак*, или вербальной силы Божественного. В шайвагаме манифестация известна как фонематическое развитие (развёртывание) (*varṇa-sṛṣṭi*).

Фонемы известны как *матрика* (матушка), заняты созданием универсума, а также осуществлением повседневной жизненной активности. *Матрика*, реализуемая личностью, становится мантрой, которая сохраняет душу и приводит к освобождению.

2. Принцип эволюции в шайвагаме

Данный раздел также содержит философию развития в соответствии с шайвагамой. В манифестации прежде всего имеется дуга нисхождения Божественного вплоть до самой земли. Такой процесс инволюции известен как процесс проецирования божественной энергии в виде манифестации (*vamānaukti*), где имеет место сокрытие её сущностной природы (*svaṛū-ṛagorāṇa*). Этот процесс проецирования детально представлен в данном разделе в примечании № 9. Он также известен как *sṛṣṭi-krama*. Каждая искра (*джива* или душа) божественного пламени должна упасть вниз.

Эволюция является инверсией инволюции. В этом разделе она называлась *grasanaukti*. Это восходящая дуга, дуга *svaṛūpa-prakāśana*, путь возвращения из изгнания. Это *saṃhāra-krama* или *laya-krama*, возвращение Одиссея. Сутью манифестации (*sṛṣṭi*) и пребывания (*sthiti*) является Божественная

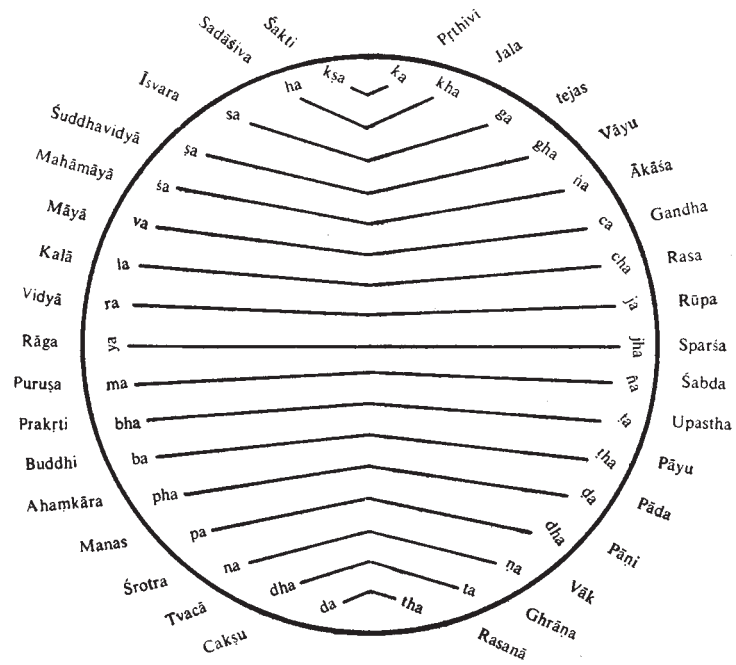


Схема 4. Расположение букв в соответствии матри-
кой в parāpara-saṃvitti, в sarva-madhyarūpatā.)

милость (anugraha), благодаря которой каждая искра осознаёт пламя, от которого она отделилась.

3. Принцип отображения всего во всём

В соответствии с данной системой всё манифестирующееся является отображением всего остального. Даже такая вещь как земля содержит воду, огонь и пр., вплоть до категории Шивы. Также и вода содержит в себе все предшествующие и последующие категории существования (*таттвы*).

4. Bimba-pratibimba-bhāva

В соответствии с этой философией всё по своей сути обладает природой Высшего (*ануттара*), но поляризуется в отражении, т.е. становится отображением оригинала, также как в отражении правое становится левым, а левое – правым. Например, *шакти-таттва* в *пара* становится *притхви-таттвой* при своём отражении в *парапара*. Это достигается благодаря силе самодостаточности (svātantrya-śakti) *пара*. Однако, данный принцип отражения не распространяется на гласные, которые всегда имеют форму Шивы. На диаграмме *прати-бимбы* видно, что категория земли, представленная буквой «ка», отражается как *шакти*, представленной буквой «kṣa», и наоборот.

Более детально смотри диаграммы (Схемы № 1, 2, 3, 4).

Малини и матрика относительно шива-таттвы в аспекте пара.

ТЕКСТ

(evaṃ ca sthite стр. 51, 1.22 - samāviṣṭaṃ стр. 52, 1.8)

Перевод

В свете вышеизложенного, поскольку всё находится во всём остальном, давайте прежде всего взглянем на то, каким

образом первые 16 букв *малини* (īhatya), а именно: na, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, tha, sa, dha, ī, ṇa, u, ū, ba, ka, kha, ga, – дают представление о ступенях Шивы в аспекте высшего или трансцендентального сознания.

(parasam̐vidam arekśya) [Охватывание Шивой первых 16 букв *малини* в высшем сознании (*пара*) на основе sarvā-grarupatā:]

1. «На», которая символизирует слышание (śrotra) в *матрика-чакре* и является согласной, в высшем сознании, в *малини*, проявляется как звук *нада*, который в данном контексте есть божественное Я-сознание (aham̐-parāmarśa).

2. Это (нада) входит в группу из четырёх фонем (ṛ, ṝ, ḷ, ḹ), которые являются семенами нектара, так как они есть порождающее начало (лоно) бессмертия, будучи сущностной природой Шивы. Я-сознание в форме *нада* расцветает здесь и достигает зрелости (yṛṇhitattvam avārua).

3. «Та» в группе букв *матрики* символизирует (способность воспринимать) вкус (rasanā). Таким образом, непосредственно выходя на этот уровень, Я-сознание наслаждается вкусом своей собственной природы как Я.

4. Фонема «са» символизирует запах (gandha) в *матрика-чакре*. Запах (как хорошо известно) – это атрибут земли. В запредельном сознании (*пара*) *гандха* символизирует узнавание (pratyabhijñā) в форме: «Я всегда был таким».

5. Фонема «dha» символизирует прикосновение (tvak) в *матрика-чакре*. На уровне самопознания (tatraiva) Самость наслаждается сознанием контакта с духовной энергией (*шакти*) и узнаёт свою тождественность с ней.

6. Вышеприведённое состояние известно как состояние порождающей энергии (śāktam yaunaṁ dhāma). Теперь же оно устанавливается в порождающей энергии посредством īśāna-bīja или *шава-биджи*, представленной в виде фонемы «i».

7. «ṇa» символизирует ту чувственную способность в *матрика-чакре*, которая известна как *вак*. (Божественное Я-

сознание), будучи отражённым в этом (вак), есть *карана-шакти* или *майя-шакти*, которая не отличается от *ануттары*.

8. За *карана-шакти* следует состояние расцвета (*unmeṣa*), отмеченное фонемой «и». Это интровертивное состояние. За ним следует тенденция расширения (*prasāra*), т.е. состояние экстраверсии, отмеченное фонемой «й».

Фонема «ба» символизирует «*буддхи*» в *матрика-чакре*. Функцией *буддхи* является установление. Следовательно, это сводится к совершенному установлению своего самобытия в шакти, представленного в виде *буддхи* (*buddhirūpam śākta uṇim adhiśaṇṇa*) (указывая на то, что это не только за пределами манифестации, но и имманентно ей).

9. Фонема «ка» символизирует твёрдость (*prthivī*) в *матрика-чакре*. Твёрдость обозначает устойчивость (*sthairya*). Это означает, что Я-сознание достигает устойчивости в своей собственной природе, как Шива.

Фонема «кха» символизирует жидкость (*jala*) в *матрика-чакре*. Характеристикой жидкости является *rasa*, которая символизирует наслаждение или удовольствие от вкуса. Это означает, что Я-сознание погружено в своё собственное блаженство, как Шива.

Фонема «га» символизирует огонь (*agni*) в *матрика-чакре*, который обозначает свет (*prakāśa*). Это означает, что Я-сознание узнаёт себя как Свет (*пракаша*) в своей собственной природе, как Шива.

(Это известно как *шива-таттва* на высшем уровне (*parasamvitti*).)

Обобщение

В этой взаимосвязи *малини* с трансцендентальным уровнем (состоянием) (*пара*) Абхинавагупта указывает на следующие моменты:

«*Sarvaṃ sarvātmakaṃ*» – «всё состоит из всего». Это базовый принцип. Шива имманентен манифестации. Посколь-

ку Шива не ограничен какими бы то ни было определёнными элементами, но является всей Реальностью, – поэтому нет ничего в мире, что не содержало бы всей Реальности. Когда, например, говорится, что *притхиви* – это твёрдость, которая обладает атрибутом запаха (*гандха*), – это не означает, что твёрдость есть лишь вещь, которая представлена землёй (*притхиви*). Из этого следует, что в земле преобладает твёрдость, но в меньшем количестве в ней также содержатся и другие элементы.

Философия *трики* устанавливает, что вся манифестация есть выражение трансцендентального Логоса (*пара-шакти* или *паравак*). Этот *паравак* является созидательной энергией. Каждая буква алфавита представляет некую форму энергии. В *трике* буквы алфавита расположены по двум схемам: *матрика* и *малини*. «*Матрика*» означает «матушка» или фонематическая созидательная энергия. «*Малини*» дословно означает Дэви, которая носит гирлянду из пятидесяти букв санскритского алфавита. *Матрика* также одета в гирлянду из пятидесяти букв. Вот почему иногда *матрика* называется *пурва-малини*, а *малини* называется *уттара-малини*. Однако слово «*малини*» очень редко применяется в отношении *матрики*. Другая этимология «*малини*» – «*malate viśvam iti mālinī*», т.е. «шакти букв, которая содержит в себе всю вселенную» (корень «*mal*» означает «удерживать»).

Главная разница между *матрикой* и *малини* заключается в расположении букв. В *матрике* они расположены в обычной последовательности, т.е. в определённом порядке – вначале следуют гласные, а затем согласные. В *малини* же они располагаются в необычной последовательности, т.е. гласные и согласные смешаны без соблюдения определённой последовательности.

Что же касается принципа «всё во всём», то Абхинавагупта демонстрирует здесь, что первые 16 букв в последовательности *малини* представляют собой *шива-таттвы*, также

как и первые 16 гласных в последовательности *матрики*. Из этих шестнадцати букв – семь гласных (ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, ī, u, ū), и, как таковые, они представляют сами *шава-таттвы*. Поэтому они не относятся к исходящему движению. Они имеют лишь значение внутренне присущего. Фонемы «ṛ, ṝ, ḷ, ḹ» называются бессмертными зародышами или гласными (amṛta-bīja), поскольку они являются местопребыванием (вместилищем) Я-сознания; они ничего не производят и не изменяют. Фонема «ī» соответствует силе власти (влияния) (īśānā-bīja), «u» соответствует интровертивному расцветанию (unmeṣa), а «ū» – экстравертивной тенденции (ūrdhvāśrayaṇa). Все эти гласные связаны только с внутренней жизнью Шивы.

При рассмотрении остальных девяти букв *малини* (na, tha, sa, dha, ṇa, ba, ka, kha, ga) Абхинавагупта, как было показано, демонстрирует, что в соответствии с принципом «всё во всём» они также указывают на определённый аспект последовательности *матрики*.

Все репрезентации шестнадцати букв (*малини*) в соответствии с *матрикой* относительно высшего сознания (*пара-самвид*) можно увидеть в следующей Схеме 5.

Схема 5

Буквы малини вместе с их репрезентациями относительно высшего сознания:

Буквы малини	Символ аспекта по схеме Матрики	Символ аспекта в Шиве
na	Слышание (śrotra)	Нада как Я-сознание
(ṛ, ṝ, ḷ, ḹ – amṛta-bīja как совокупность cidānanda Шивы)		
tha	Вкус (rasanā)	Наслаждение от реализации Шивы как Самости
sa	Запах (gandha)	pratyabhijñā или узнавание Я-сознания

196

dha	Прикосновение (tvak)	Тождественность Я-сознания и шакти
ī – (īśāna-bīja указывает на самодостаточное пребывание Шивы в собственной природе)		
ṇa	Речь (vāk)	Отражение Шивы как Самости в <i>Вак</i>
u – (unmeṣa указывает на интровертивное состояние знания и блаженство в Шиве)		
ū – (ūrdhvāśrayaṇa или экстравертивная тенденция в Шиве)		
ba	buddhi	Утверждение Я-сознания
ka	Твёрдость (pṛthivī)	Устойчивость в Я-сознании
kha	Жидкость (jala)	Вкус блаженства в Я-сознании
ga	Огонь (agni)	Изначальный свет сознания как Шива

*Малини и матрика относительно «высшего и не-высшего
сознания» (парапара)*

ТЕКСТ

(paśyantīrūpānusṛtyā стр. 52, 1.10 – bhavati стр. 52, 1.20)

Перевод

В соответствии с *пашьянти*, то есть на высшем и не-высшем уровне.

1. Фонема «па», которая представляет слышание (*шрот-ра*) в *матрике* на высшем уровне, и *нада* в *шива-таттве* (в *малини*), в том же самом состоянии отражается как «ṇa» в *матрике* на уровне *парапара*. Фонема «ṇa» в схеме *матрики*

на данном уровне представляет речь или звук (*вак*), способность интуитивного восприятия (*grahaṇātma-ka-rūpaṃ*), символ Я-ощущения в *шива-таттве*.

Теперь же это Я-ощущение расширяется, т.е. укрепляется в *амрита-биджах*, гласных ṛ, ̄ṛ, ṝ, ṝ̄ (*tattraiva bījeṣu prasṛtya*). Здесь нет отражения или трансформации.

2. Фонема «tha», представляющая вкус (*расана*) в *матрике* на высшем уровне, или восторг блаженства (*ānanda rasa*) в *шива-таттве* (в *малини*), в том же самом состоянии отражается как «da» в *матрике* на уровне *парапара*. Фонема «da» в схеме *матрики* на данном уровне представляет способность видения (*cākṣuṣyāṃ bhuvi*), а также самосознание (*sākṣātkāra*) в *шива-таттве*.

3. Фонема «sa», представляющая запах (*гандха*) в *матрике* на высшем уровне, и самовоспоминании в *шива-таттве* (в *малини*), в том же самом состоянии отражается как «va» в *матрике* на уровне *парапара*. Фонема «va» в схеме *матрики* на данном уровне представляет майю, которая здесь означает чистую *майя-шакти* в союзе с Шивой (*tatsāmānyāśuddhavidyā karaṇe*). В *шива-таттве* она представляет самодостаточную силу Шивы (*svātantrya-śakti*)*.

4. Фонема «dha», представленная соприкосновением (*tvak*) в *матрике* на высшем уровне, и контактом с самим собой (*svatūpasparśa*) в *шива-таттве* (в *малини*), в том же самом состоянии отражается как «ta» в *матрике* на уровне *парапа-*

* Необходимо понимать, что *шуддхавидья* в данном контексте не означает *шуддха-видья-таттву*, но майю, однако не майю в обычном значении *майя-таттвы*, но *майю-шакти* или *сватантрию* Шивы. Именно в данном значении использовалось слово «майя» в следующих строках «Ишварапратьябхиджня-карики» Утпаладевы: «Svāṅgrūpeṣu bhāveṣu pātyurjñānaṃ kriyā ca yā māyātṛtiye te eva paśoḥ sattvaṃ rajas-tamaḥ». (IV. 1.4). «То, что признаётся знанием и действием Владыки в связи с объектами, которые тождественны Ему, относится и к третьему, майе – трём гунам ограниченного субъекта, а именно *саттве*, *раджасу* и *тамасу*». (прим. ред. англ. пер.)

ра. Фонема «та» в схеме *матрики* на данном уровне представляет последний из внешних органов чувств, а именно способность обоняния. В самой *шива-таттве* она представляет само-узнавание (*pratyabhijñā*).

5. Фонема «ī» символизирует *ишана-биджу* или гласную (*svara*), представляя самодостаточность Шивы (здесь также нет отражения или трансформации). Я-ощущение (*ahaṃ-vimarśa*), прочно удерживая предыдущее состояние силой самодостаточности (*īśānabījam ākrama*), переходит к следующему уровню.

6. Фонема «ṇa», представляющая *вак* в *матрике* на высшем уровне *пара* и *svatūpa-nāda-daśā* в *шива-таттве* (в *малини*), отражается как «na» или способность слышания (*śrotraśakti*) в *матрике* на уровне *парапара* (*śrotraśaktim ālambya*) и представляет собой принятие состояния *нада* (*aṅgikṛta-nāda-daśā*) в *шива-таттве*.

7. Фонема «u» только в *малини* представляет внутренний расцвет (*унмеша*) как на уровне *пара* (здесь нет отражения или трансформации).

Точно также и «ū» только в *малини* указывает на тенденцию к экстериоризации (*ūrdhvāśrayaṇa*) (здесь также нет отражения). Благодаря «u» и «ū» *ahaṃ-vimarśa* переходит к следующему уровню.

Следующая буква «ba», представляющая *буддхи* в *матрике* на уровне *пара*, а также самоопределённость или самоубеждённость (*svatūpa-niścaya*) в *шива-таттве* (в *малини*), отражается как «ṭha» в *матрике* на уровне *парапара*. Букв «ṭha» в схеме *матрики* на уровне *парапары* представляет прямую кишку (*rāyu*), место сексуального удовольствия (*ānandendriyayonī*), символ сжатия и расширения (*saṅkoca-vikāsa*), или вхождение и выход (*ānandendriyayonigaṇ*).

8. Буква «ka», представляющая твёрдость (*притхиви*) в *матрике* на уровне *пара*, и устойчивость в *шива-таттве* (в *малини*), отражается как «kṣa» в *матрике* на уровне *парапа-*

pa. Буква «kṣa» представляет здесь *шакти* и *садашиву* (sadāśiva-maya-śakti) в соответствии с sarvāntyarūpatā.

Буква «kha», представляющая воду в *матрике* на уровне *пара*, а также наслаждение в *шива-таттве* (в *малини*), отражается как «ha» в *матрике* на уровне *парапара*. Буква «ha» здесь представляет *садашиву* и *ишвару* (īśvara-maya-sadāśiva) (в соответствии с sarvāntyarūpatā).

Буква «ga», представляющая огонь в *матрике* на уровне *пара*, а также *пракашу* или свет в *шива-таттве* (в *малини*), отражается как «sa» в *матрике* на уровне *парапара*. Буква «sa» в данном случае представляет *шуддхавидью* и *ишвару* (śuddhavidyā-maya-īśvara) (в соответствии с sarvāntyarūpatā).

Последние три ступени обозначают то, что в данном тексте подразумевается под «sadāśiveśveśvara-śuddhavidyā-mayam bhavati».

Таким образом, здесь было сказано, что *шива-таттва* обладает бесконечной силой (ananta-śakti), поскольку она беспредельна и проявляется в фазах sarvāgra, sarvamadhyā и sarvānta-gāmī.

Обобщение

В предшествующем описании Абхинавагупта показал, каким образом различные фазы nādātmaka Я-сознания, представленные первыми шестнадцатью буквами *малини*, позиционируются в последовательности *матрики* относительно высшего состояния (уровня) *шива-таттвы*.

Здесь же он демонстрирует, как различные фазы *ахам-вимарша шива-таттвы*, представленные первыми шестнадцатью буквами *малини*, позиционируются в последовательности *матрики* относительно «высшего и не-высшего» состояния *шива-таттвы* (parāpara-saṃvitti).

Из шестнадцати букв семь, а именно ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, ī, ū, — являются гласными или *биджами*. Как таковые они есть аспекты Шивы как в *малини*, так и в *матрике* и, следовательно, не

подвержены изменениям. Они имеют ту же самую функцию как в *парапара*, так и в *пара*.

Фонемы, в соответствии с философией *трики*, имеют три аспекта: *sarvāgrarūpatā*, *sarvamadhyarūpatā* и *sarvāntagāmitā*. *Sarvāgrarūpatā* относится к фонеме как к таковой. *Sarvamadhyarūpatā* относится к фонемам, подвергающимся трансформации, и *sarvāntagāmitā* относится к фонемам, достигающим в конце концов состояния *шуддхавидьи*, *ишвары*, *садашивы* и *шакти*.

Шесть согласных *малини*, а именно *pa*, *tha*, *sa*, *dha*, *ṇa*, *ba*, – отражаются в *матрике* в виде различных фонем на уровне *парапара* в соответствии с законом *sarvamadhyarūpatā*, как показано в схеме.

Три согласные *малини*, а именно *ka*, *kha*, *ga*, – после трансформации в *kṣa*, *ha*, *sa*, в соответствии с законом *sarvamadhyarūpatā*, направляются к окончательной цели, т.е. превращаются в *шуддхавидью*, *ишвару*, *садашиву* и *шакти*. Таким образом, они относятся к состоянию (уровню) *sarvāntagāmitā*. «Ка», которая в *матрике* представляет *притхиви*, отражается в виде «*kṣa*», которая символизирует *шакти*, но на уровне *парапара* это не просто *шакти*, но *sadāśivamaya-śakti*. *Парамарша* или постижение *садашивы* есть *aham-idam* (Я есть это, – единство объекта и субъекта); *парамарша* *шакти* есть только Я (*ахам*), поскольку на уровне *пара* нет отдельного объективного (*идам*), всё есть только Я (*ахам*). Поскольку же это описание уровня *парапара*, «*kṣa*» или *шакти* описывается как *sadāśiva-maya-śakti*. И точно также «*ha*», которая представляет *садашиву*, является *īśvara-maya-sadāśiva* на уровне *парапара*. И точно также «*sa*», которая представляет *ишвару*, является *śuddhavidyā-maya-īśvara* на уровне *парапара*.

Таким образом, охватывание Шивы, наполненное неизменной и бесконечной *шакти*, описывается посредством первых 16 букв в порядке последовательности группы *малини* с

точки зрения sarvāgrarūpatā (parāsaṃvitti), а также sarva-madhyarūpatā и sarvāntyarūpata (parāparasamvitti).

Смешение оставшихся таттв малини в aparā-saṃvitti

ТЕКСТ

(mālinyāmihatya стр. 52, 1.22 – pṛthvī ca pha стр. 53, 1.10)

Перевод

Теперь эти фонемы будут описываться относительно не-высшего (*апара*) уровня в *малини*, а также их отражений относительно *пашьянти*, т.е. «высшего и не-высшего» (*парапара*) уровня. Фонема «gha», которая представляет *садахья* или *садашиву* в *малини* на уровне *апара*, проявляется как элемент воздуха (vayu) в *матрике* на уровне *парапара*.* Фонема «па», которая представляет *ишвару* на уровне *апара* в *малини*, отражается как pabha, т.е. элемент пространства (ākāśa) в *матрике* на уровне *парапара*. Фонема «i», которая представляет *шуддхавидью* уровня *апары* в *малини*, проявляется как *иччха-шакти* на уровне *парапары*. Фонема «а», которая представляет *майю* на уровне *апара* в *малини*, представляет непревзойдённый абсолют (*ануттара*) в *матрике*. Фонема «va», которая является piyati в *малини*, становится *майей* в *матрике*. Фонема «bha», которая является kāla в *малини*, становится *пракрети* в *матрике*. Фонема «ya», которая является *рага* в *малини*, становится *нияти* в *матрике*. Фонема «pha», которая представляет *видью* в *малини*, становится *падой* в *матрике*.

Фонема «pha», представляющая kalā в *малини*, стано-

* Необходимо понять, что тот же самый процесс происходит и в случае с остальными буквам. Описание каждой буквы приводится в *малини* в *апара-самвитти*, а также соответствующих букв в *матрике* в *парапара-самвитти* или *пашьянти*. (прим. пер. с санскрита)

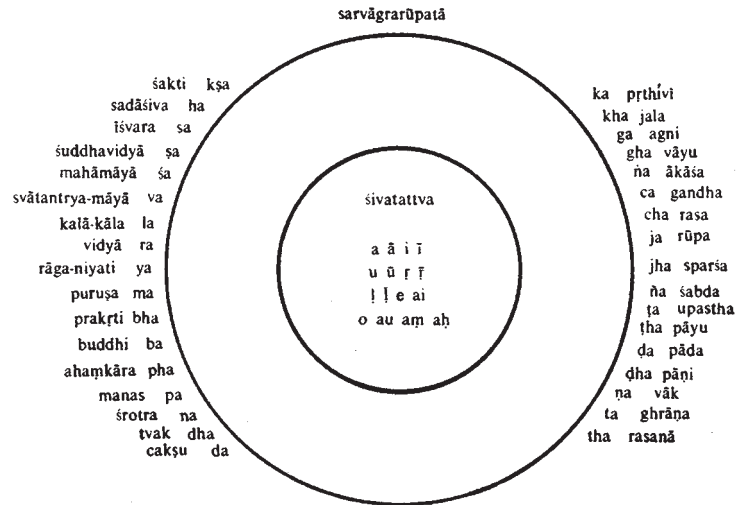


Схема 6. Высшее сознание (*paraśaṁvitti*) – *sarvāgrarūpatā*. Здесь каждая категория существования (*таттва*) полна сама по себе. Буквы расположены в порядке *матрики*.

Объяснение букв к Схеме 6.

Объяснение гласных, которые обладают природой Шивы:

«а» – обозначает сознание (cit);

«ā» – обозначает блаженство (ānanda);

«ī» – обозначает волю (силу) проявления (icchā), всё ещё не загрязнённую объективностью;

«ī̄» – обозначает властвование (īśanā), – это состояние, в котором воля (*иччха*) окрашивается объективностью;

«u» – обозначает силу знания (unmeṣa или jñānaśakti);

«ū» – обозначает недостаток (дефицит) знания (ūnatā), причину объективного проявления;

«ṛ, ṝ, ṛ̇» – обозначает нерушимую букву (amṛtabīja), неподверженную какому бы то ни было изменению;

«e» – обозначает неотчётливую (неявную) силу активности (asphuṭa kriyāśakti);

«ai» – обозначает отчётливую силу активности (sphuṭa kriyāśakti);

«o» – обозначает более отчётливую силу активности (sphuṭatara kriyāśakti);

«au» – обозначает наиболее отчётливую силу активности (sphuṭatama kriyāśakti);

«aṁ» – обозначает нерасчленённое знание универсума (śiva-bindu);

«aḥ» – обозначает висаргу, изображённую в виде двух вертикально расположенных точек. Нижняя точка символизирует Шакти, – наличие разворачивания объективного мира. Верхняя точка символизирует Шиву, – весь универсум покоится в Я-сознании Шивы.

вится *rāṇi* в *матрике*. Фонема «ṭha», представляющая *пурушу* в *малини*, становится *rāu* в *матрике*. Фонема «jha», представляющая *праkriti* в *малини*, становится *спаршей* в *матрике*.

Фонема «na», которая представляет *dhi* или *buddhi* в *малини*, становится *шабдой* в *матрике*. Фонема «ja», которая представляет *ахамкару* в *малини*, становится *рупой* в *матрике*. Фонема «ga», которая представляет *манас* в *малини*, становится *видьей* в *матрике*. Фонема «ṭa», которая представляет *śrotra* в *малини*, становится *upastha* в *матрике*. Фонема «ra», которая представляет *tvak* в *малини*, становится *манасом* в *матрике*. Фонема «cha», которая представляет *sakṣi* в *малини*, становится *gasā* в *матрике*. Фонема «la», которая представляет *gasanā* в *малини*, становится *kāla* в *матрике*. Фонема «ā», которая представляет *анандашакти* Шивы в *малини*, становится *ghrāṇa* в *матрике*. Фонема «sa», которая представляет *вак* в *малини*, становится *ишварой* в *матрике*. Фонема «aḥ» есть *висарга-шакти* Шивы и представляет *rāṇi* в *малини*. Фонема «ha», которая представляет *pāda* в *малини*, становится *садашивой* в *матрике*. Фонема «ṣa», которая представляет *rāu* в *малини*, становится *шуддхавидьей* в *матрике*. Фонема «kṣa», которая представляет *upastha* в *малини*, становится *шакти* в *матрике*. Фонема «ma», которая представляет *шабду* в *малини*, становится *пурушей* в *матрике*. Фонема «śa», которая представляет *спаршу* в *малини*, становится *махамайей* в *матрике*. Фонема «aṁ» есть *бинду-шакти* Шивы и представляет *рупу* в *малини*. Фонема «ta» представляет *расу* в *малини* и проявляется как *ghrāṇa* (*nāsikā*) в *матрике*. Фонема «e», которая есть *sātvika-kriyāśakti* Шивы, представляет *gandha* в *малини*. То же самое в её протяжной форме, т.е. «ai» представляет пространство/эфир (*śabha*) в *малини*. И точно также «o» представляет *vau*, а «au» – *tejas* или *agni* в *малини*. (В *матрике* буквы e, ai, o, au, будучи обладающими природой Шивы, не могут подвергаться какой-либо

модификации (видоизменению).) Фонема «da» в *малини* представляет воду (ār) и становится sakṣu в *матрике*. Фонема «rha» представляет *притхиви* в *малини* и становится *ахам-карой* в *матрике*.

Обобщение

В первых двух описаниях малини, которые относятся к *пара* и *парапара* уровням *шива-таттвы*, Абхинавагупта отмечает только первые 16 букв, которые в данной системе (*малини*) связаны с Шивой.

На уровне *пара* семь гласных ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, ī, u, ū не подвержены изменениям. Первые четыре гласные являются местопребыванием Я-сознания. «Я» относится к силе самодостаточности Шивы, u и ū указывают на его интровертивное и экстравертивное состояния. Остальные девять согласных букв демонстрируют связь *малини* и *матрики*, а также развёртывание Я-сознания в виде различных фаз.

Абхинавагупта показывает, как на уровне *парапара* девять согласных *малини* отражаются в различных буквах *матрики*, которые указывают на различные аспекты Я-сознания. Те и другие связаны с Я-сознанием Шивы, но демонстрируют развёртывание Я-сознания разными способами. Следовательно, те и другие связаны с *шива-таттвой*. В aparadaśā *малини* описывается модификация оставшихся 34 букв *малини*. В paradaśā описывается только развёртывание Я-сознания Шивы. В данном случае эти фонемы связаны только с внутренней жизнью Шивы, но не с его манифестацией. Вот почему это известно как paradaśā. В aparadaśā *малини* эти фонемы связаны с *таттвами* и их модификацией. Иными словами, они связаны с манифестацией. Вот почему этот уровень известен как не-высший (*апара*). Их соответствующая модификация демонстрируется на уровне *парапара* в *матрике*. На уровне *апара* в *малини* семь гласных, т.е. a, aḥ, aṁ, e, ai, o, au, представляют элементы манифестации (*таттвы*), но они представ-

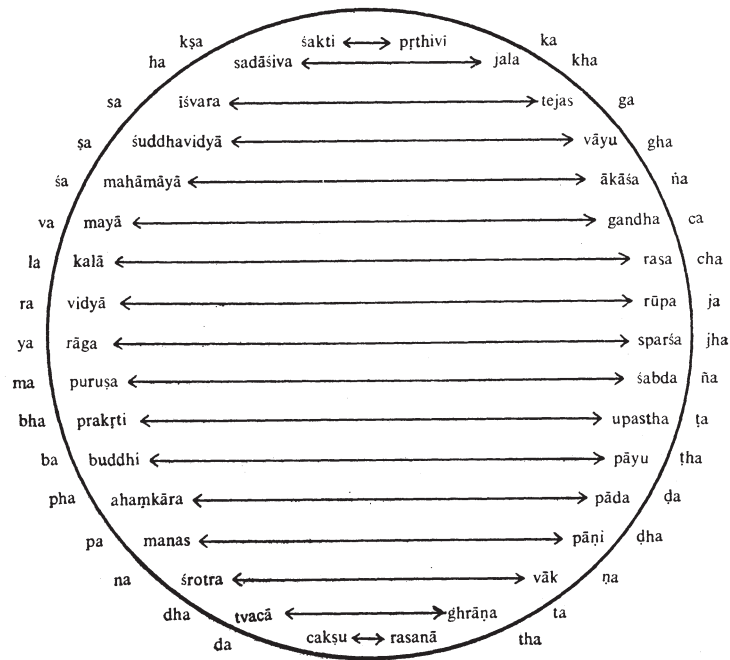


Схема 7

В высшем и не-высшем сознании (parāpara-saṁvitti) sarvamadhyarūpatā в соответствии с порядком букв в матрике.

Здесь категории имеют взаимосвязь на среднем уровне.

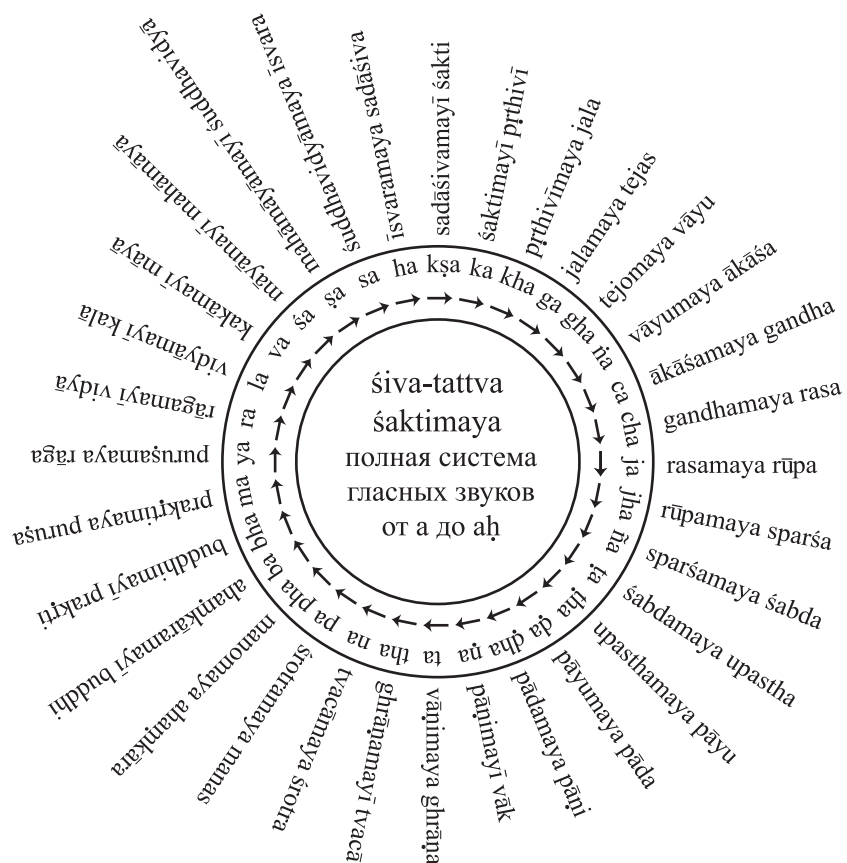


Схема 8

Порядок букв в соответствии с *матрикой* в prāpara-saṃvitti,
в sarvāntyarūpatā.

Здесь каждая последующая категория вмещает в себя предыдущую.

ляют только различные шакти Шивы в *матрике*; они не представляют здесь элементы объективности. Следовательно, не возникает никаких вопросов относительно их модификации в *матрике*. (Более детально смотри Схему 9)

Схема 9

*Малини в
апара-самвитти.*

1. gha — sadāśiva
2. ṇa — īśvara
3. i — śuddhavidyā
4. a — m̐yā
5. va — niyati
6. bha — kāla
7. ya — rāga
8. ḍa — vidyā
9. ḍha — kalā
10. ṭha — puruṣa
11. jha — prakṛti
12. ṛṇa — dhī или buddhi
13. ja — ahaṃkṛta
14. ra — manas
15. ṭa — śrotra
16. pa — tvak
17. cha — cakṣu

*Матрика в пашьянти
или парापара-самвитти.*

1. gha — vāyu
2. ṇa — nabha или ākāśa
3. i — icchā Шивы
4. a — anuttara
5. va — m̐yā
6. bha — prakṛti
7. ya — niyati
8. ḍa — pāda
9. ḍha — pāṇi
10. ṭha — pāyu
11. jha — sparśa
12. ṛṇa — śabda
13. ja — rūpa
14. ra — vidyā
15. ṭa — upastha
16. pa — manas
17. cha — rasa

18. la — rasanā	18. la — kalā или kāla
19. ā — ghrāṇa	19. ā — ānandaśakti ШИВЫ
20. sa — vāk	20. sa — īsvara
21. aḥ — pāṇi	21. aḥ — visarga-śakti ШИВЫ
22. ha — pāda	22. ha — sadāśiva
23. ṣa — pāyu	23. ṣa — śuddhavidyā
24. kṣa — upastha	24. kṣa — śakti
25. ma — śabda	25. ma — puruṣa
26. śa — sparśa	26. śa — mahāmāyā
27. aṃ — rūpa	27. aṃ — binduśakti ШИВЫ
28. ta — rasa	28. ta — ghrāṇa
29. e — gandha	29. e — asphuṭa-kriyāśakti ШИВЫ
30. ai — nabha	30. ai — sphuṭa-kriyāśakti ШИВЫ
31. o — vāyu	31. o — sphuṭatara-kriyāśakti ШИВЫ
32. au — tejas	32. au — sphuṭatama- kriyāśakti ШИВЫ
33. da — jala	33. da — cakṣu
34. pha — pṛthivī	34. pha — ahaṃkāra

ТЕКСТ

(atraiva cayathoktaṃ стр. 53, 1.11 – śeṣa varṇā-stukevalāḥ стр. 54, 1.11)

Перевод

В этих буквах *малини* структура śākta-śarīra описывается (в «Малинивиджае») в целях puāsa (умственного сочетания различных частей тела с опекающими божествами посредством прикладывания к этим частям тела пальцев). Таким образом, принцип «всё во всём» демонстрируется во всей своей полноте. Именно священное высшее речение (*паравак*), которое в соответствии с этим принципом отображается в *пашьянти*, одновременно достигая и *мадхьямы*, устанавливается как тождественная самой себе форма букв, в которой согласные беспорядочно смешаны с гласными, и, таким образом, становясь самой *малини*, которая характеризуется различием в исчислении разных гласных (kula-puruṣa) и согласных (т.е. kula-śakti, отмеченных словом ādi) бесконечными способами в силу бесконечного разнообразия сочетания согласных (yoni) и гласных (bīja).

Как было сказано: «Необходимо восхвалять *малини*, чьё тело состоит из совокупности множества гласных (kula-deha)¹ и согласных (kula-śakti)».

Применяя эту практику, йогин, который поглощён чередующимися медитациями, обретает сверхъестественную силу (*сиддхи*) в отношении разнообразных *бхуван*, *таттв*, телесных энергетических центров (śarīreṣu sakreṣu)² во всём, что касается тела и праны.

Также как определённые лекарства, произведённые благодаря сочетанию определённых ингредиентов, (приводят к улучшению здоровья), так и духовная дисциплина (bhāvanā), связанная с сочетанием определённых духовных практик, таких как повторение различных слов силы (*мантра*), умственное сопоставление различных частей тела (*ньяса*), подношения (*хома*) и прочее, приводит к достижению определённого духовного могущества. Успех здесь обеспечивается благодаря безупречной работе niyati-śakti³.

В любых священных текстах соединение букв (в мант-

рах) производится посредством размещения букв в соответствии с различными порядками. Это делается в соответствии с определённой последовательностью (*niyata-paripāṭi*), обусловленной преобладанием некоторых букв, рассматриваемых подходящими в соответствии с *виджняной*⁴ каждой шастры (*nijānija vijñāna-samucita-tattad-varṇabhaṭṭāraka prādhānyena*). Именно таким образом мантра выделяется и представляется, чтобы показать, как *пара*⁵ (включая *матрику* и *малини*) наделяет сиянием мантру, оживляя её созидательной энергией (*tāmeva mātṛkā-rūpāṃ tathāvidhāvīryadā-anopabṛṃhita mantra-sphurattādāyinīm darśayitum*).

Как было сказано в «Нитья-тантре», порядок букв в *малини*, начиная с «па» и заканчивая «pha», принципиально определяется в соответствии с их состоянием в *пара-нада*, т.е. в *пара-пашьянти*⁶. В *малини* цель размещения этих гласных (*kula-puruṣa*) и согласных (*kula-śakti*) в данной смешанной форме есть само проникновение в *пара-нада* или в *пара-пашьянти*. Польза этого заключается не просто в мистической дистрибуции букв и мантр, которая определяет их особые качества. Как сказано в «Ваджасанея-тантре» после размещения букв в их правильном порядке: «Таков божественный порядок букв *матрики*, который достигает местопребывания Вишну; т.е. именно *матрика-чакра* достигает бесконечного пространства *малини*. Когда это полностью понято, благодаря наставлениям духовного наставника (*гуру*), пересекаются пути ограниченного, ординарно воспринимающего индивида».

И, точно также, в «Трикахридае» сказано: «Имеет значение именно сила (используемых) средств или чего-то ещё. Кроме того, имеет значение не только позиция букв мантры, но и сила созидательной энергии, которая ей присуща. Именно благодаря сохранению этой созидательной энергии мантры действительно сохраняются, ведь иначе (т.е. без этой созидательной энергии) остаётся лишь множество букв».

Примечания

1. Различие гласных (kula-puruṣa) и согласных (kula-śakti) возникает тремя способами: а) varṇa-bheda, т.е. различие букв, – гласных и согласных; б) mantra-bheda, т.е. различие мантр без гласных и мантр с гласными; в) avasthā-bheda, т.е. различие kula-puruṣa как siddha и kula-śakti как yoginī.

2. «Сиддхи» в мирах (бхувана) означает, что когда йогин обретает власть над определённой сферой существования, он больше там не рождается. Точно также и власть над определённой категорией существования (таттвой) означает, что он возвышается над данной категорией. Овладение чакрами означает, что если йогин обретает контроль над определённой чакрой, он больше не подвластен влияниям более низких чакр.

3. «Niyati-śakti» – это технический термин, который означает, что успех в овладении какой-либо сверхъестественной силой зависит от контролирующей силы Божественного.

4. «Vijñāna» – это технический термин, который означает здесь наименование мантр и их структуру.

5. В соответствии с традицией mātṛkā-gūṇāṃ означает пара, включающую как матрику, так и малини (mātṛkā-mālinī-gūṇāṃ parā).

6. В соответствии с традицией пара-нада означает парашьянти в её аспекте прообраза (bimba), парাপара-нада обозначает пара-мадхьяма в её аспекте прообраза и апара-нада обозначает пара-вайкхари в её аспекте прообраза.

ТЕКСТ

(tathā hi mantrāṇāṃ стр. 54, 1.11 – vidhirānantya-vedane стр.
54, 1.25)

Перевод

1. Даже когда буквы мантр рассматриваются сами по

себе, а не в каком-либо ином аспекте, те самые мантры различаются (*anyathātvam*) в шастрах в соответствии с классификацией *āṇava*, *śākta* и *śambhava-upāya*.¹

2. Относительно семенной мантры *māyā* имеется разногласие: В *шайва-шастрах* – это *hṛīm*, в *вайшнава-шастрах* – это *praṇava* или *om*, бессмертный зародыш сердца (*amṛta-bīja*), который вмещает все *таттвы*; в шастрах левой руки² – это *sauḥ*. А также *пранава-мантра* (букв. четырёхаспектная мантра) в ведических писаниях (где это *om*) отличается от *каулоттары* и пр., т.е. от *шакта-тантр* (где это *hṛīm*), а также от *уччхушма* или *бхайрава-шастры* (где это *hūm*).³

Здесь записаны правила использования мантр для достойных, практикующих йогу, принимая во внимание многообразное различие гласных (*kula-puruṣa*) и согласных (*kula-śakti*): «Все гласные (*pūrve*) должны располагаться перед (*apare*) согласными (*pareṣām*), и согласные (*pare*) должны располагаться после (*prṣṭha*) гласных, и, кроме того, гласные (*pūrve'pīca*) должны располагаться в правильной последовательности. Это рассматривается как правило использования *матрика-мантры*».

Таким образом, эта форма (другая, т.е. *малини*) должна создаваться при помощи смешивания (*bhinna-yoni*) гласных и согласных. Благодаря сочетанию различных согласных и т.д. (*śāktādi*) эта богиня Малини становится неисчислимой (*asaṃkhyā*). Это ещё известно как *Пара* или *Ануттара-малини*.

Далее, «в мантрах (*dhāmasu*), состоящих из букв *halanta*, т.е. из согласных без гласных (*bhedaśaṃkhyeṣu*), располагаемых друг под другом (*adho'dho viniviṣṭeṣu*), имеется только одна точка (*bindu*) над последней буквой. В других мантрах, состоящих из букв вместе с гласными, точка располагается над каждой предшествующей буквой (*anyeṣu prāk*). В таких видах мантр каждая мантра (*ekataḥ*) должна быть отмечена помещением точки (*saṃkhyā*) на верхушку каждой буквы

(svapṛṣṭha-gām), как в предшествующих буквах, так и в последней (prāktanāntya-gām). Таким образом, расположение точки в случае с мантрами без гласных (iṣṭaihi) отличается от такового в мантрах, где есть гласные (asprṣṭaihi). Такое правило (vidhi) комбинации гласных (kula-puruṣa) и согласных (kula-śakti), как было сказано выше (yathoktaḥ), даётся для указания на бесконечность таких мантр (ānantyavedane)».⁴

Обобщение

Здесь Абхинавагупта отмечает следующие важные моменты в отношении мантр:

1. Несмотря на тождественность букв, они становятся разными, когда используются для различных целей (upāya). Когда мантра используется как ānava-upāya, преобладает grāṇa-arāṇa или kṛiyā-śakti. Когда же она используется как śaktopāya, преобладает jñāna-śakti. И когда она используется как śāmbhavorāya, преобладает icchā-śakti.

2. Семенные мантры отличаются друг от друга. В *вайшнава-шастрах* – это om; в *шайва-шастрах* – это hrīm; в *шастрах* левой руки – это sauḥ.

3. В различных шастрах *пранава* также отличается. В ведических писаниях – это om; в *шакта-тантрах* – это hrīm; в *бхайрава-шастре* – это hūm.

4. Имеется в соответствии с определённым правилом разница в строе и порядке букв. В первой строфе, начиная с «rūṅverapeṣām», сказано, что имеется разница в расположении букв в *матрике* и в *малини*. В этой же строфе слово «rūva» обозначает гласные, а слово «рага» – согласные. В данной строфе также сказано, что в *матрике* все гласные должны располагаться в обычной последовательности. В *малини* же имеется смешение гласных и согласных.

Во второй строфе содержатся очень древние санскритские слова технического содержания. «Bhedasamkhyā» используется для букв halanta, «dhāma» – для мантры и

«saṃkhyā» – для бинду или точки и т.д. Более подробно смотри перевод. В данной цитате Абхинавагупта приводит пример двух видов мантр. Это те, в которых буквы halanta, т.е. согласные без гласных, размещаются друг под другом и в которых точка (*бинду*) ставится только над последней буквой с гласной. Следующая navātma-mantra является примером такого вида мантр. Эти мантры известны как saṃyuktākṣarī-mantra. Например:

h или h, s, r, kṣ, m, l, v, y, ṇūṇ.
s
r
kṣ
m
l
v
y
ṇūṇ

К остальным относится такой вид мантр, где каждая согласная имеет гласную, и точка ставится над каждой буквой, например: yaṃ, gaṃ, laṃ, vaṃ. Такие мантры известны как asaṃyuktākṣarī-mantra.

ТЕКСТ

(tadetena стр. 55, 1.1 – padamanāmayam стр. 55, 1.6)

Перевод

Таким образом, в соответствии с этим принципом, те благочестивые практикующие, которые следуют только верным правилам гласных (kularpuruṣa) и согласных (kulaśakti) в мантрах, например, *мантрамахешвары* (будучи всегда погружёнными в сущностную природу Шивы) становятся непри-

годными (к передаче мантры другим); они не могут передавать освобождающие мантры, поскольку переданная ими мантра не может принести плод. Это не относится к *мантрам*, поскольку, несмотря на полное погружение в медитацию, они не достигают крайнего состояния апāтауа, в котором теряют индивидуальность при соединении с Шивой.¹

Было верно сказано: «В мире, в котором существа возникают, начиная от Брахмы и кончая травинками, 30 и 5 миллионов мантр, предписанных Шивой (для помощи существам), вполне достаточно. После оказания милости всему множеству живых созданий они достигают состояния апāтауа, т.е. состояния полного растворения в Шиве. Иными словами, они становятся *мантрамахешварами*». (M.V.T. 1, 40-41)

Примечания

1. *Мантрамахешвары* – это божества, которые пребывают в *садашива-таттве*, *мантрешвары* – пребывают в *ишвара-таттве*, и *мантры* – это божества, пребывающие в *шуддхавидье*. В данном контексте «*мантра*» означает божеств, а не сакральное слово силы.

ТЕКСТ

(tadevaṃ bhagavati стр. 55, 1.7 – evaṃ yo veti tattvena ityādī
стр. 57, 1.22)

Перевод

Богиня Паравак, которая принимает различные состояния (т.е. состояния *пашьянти*, *мадхьяма* и пр.), становится в своём главном аспекте проявления, т.е. в *мадхьяме* (в состоянии *паралара*) самой богиней Малини. На этом уровне она становится настолько безграничной, что, рассматривая различные формы, которые она принимает, она кажется многообразной. И будучи всеми формами, она принимает

состояние букв (*varṇa*), слов (*mantra*) и предложений (*pada*) посредством преобладания трёх аспектов, а именно, высшего (*para*), тонкого (*sūkṣma*, *parapara*) и грубого (*sthūla*, *apara*). То есть даже в состоянии *парапара* она проявляется как *пара*, *парапара* и *апара*.¹ Этот тройной аспект должен рассматриваться с позиции результативного очищения. Источники ограничения, проявляющиеся в *пашьянти*, действительно тонкие. Они должны очищаться в своём тонком аспекте, поскольку источник ограничения находится внутри. Источники ограничения на уровне *пашьянти* тонки, и поэтому их очищение должно происходить на тонком уровне, поскольку ограничение является ограничением, когда оно находится внутри тонкого аспекта. На уровне *мадхьямы*, где внешнее развёртывание шакти становится всё более воспринимаемым, *пашьянти* проявляется как инструмент очищения (*śodhana-karaṇa-tayaiva bhavati*).

Также как благодаря удалению грязи, находящейся во внутренних складках одежды, грязь, находящаяся на поверхности одежды, смывается автоматически, удаляя грязь на тонком уровне, грязь на уровне *мадхьямы* удаляется автоматически.²

Так уровень *вайкхари* рассматривается как находящийся внутри *парасамвид*. Состояние *вайкхари* на высшем уровне *пара* невозможен.³

Хотя развитие органа речи (*sthāna*) и артикуляции (*kaṇa*) проявляется в детстве, в возрасте 2-3 лет, всё же является установленным фактом, что овладение языком совершенствуется день ото дня, месяц за месяцем. Если в *мадхьяме* (которая неотъемлема от *паравак*) нет проявления характерных черт букв в соответствии с органами речи и артикуляции, которые становятся отчётливыми вместе с разворачиванием *вайкхари*, тогда не может быть и разницы в развитии языка у ребёнка, которому всего один день, месяц или год от роду. Совершенство (*vyutpatti*) в развитии языка в детстве

достигается по мере того, как в уме осуществляется связь между впечатлениями от услышанных слов и увиденными объектами. Умственная связь (*парамарша*) невозможна без слов (грубых или тонких). Выражается ли слово внешне, в виде проявленной и грубой формы, или же подразумевается внутренне, в виде непроявленной и тонкой формы, – это аспект *вайкхари*.

У новорождённого, несмотря на то, что органы речи ещё не развились, тонкая форма *вайкхари* предсуществует в *мадхьяме*, и благодаря ей он способен связывать услышанные слова и увиденные объекты посредством внутреннего, тонкого и непроявленного прото-языка.

Также признано, что эти составляющие элементы *вайкхари* присутствуют в его уме в скрытой форме, поскольку без них он не смог бы обладать даже зачаточной формой языка, а также не смог бы связать видимый объект и слышимое слово.

Если утверждают, что именно *мадхьяма* становится различимой благодаря различию, возникающему из такого развития, тогда мы спрашиваем: каким образом? Давайте хорошенько обсудим этот момент.

Ребенок слышит слово и видит объект; таким образом, он овладевает языком. Ментально он опирается на услышанные слова. Слышимые слова относятся к уровню *вайкхари* (артикулированной речи). Относительно этих слов он находится в таком же положении, как и слепой от рождения относительно видимых форм. (Он слышит звуки, но не знает, к чему они относятся.) Поэтому *вайкхари*, образующаяся при помощи органов речи и артикуляции, определённо предсуществует в *мадхьяме*.

То же самое касается и немого. Уже было сказано, что сознание богини Пара вмещает всё (*sarvātmaka*).

Таким образом, пока сама *вайкхари*, которая получила развитие благодаря *мадхьяме*, остаётся сама в себе, вместе с совершенной манифестацией слов и их денотатов, выражая

взаимное различие и имея внутри себя структуру категорий существования, до тех пор она есть *апара*. Развитие уровня *мадхьямы*, которое неотъемлемо (присуще, принадлежит) от *пара* (т.е. мадхьяма в том своём аспекте, в котором оно продолжает пребывать в *пара*), известно как *парапара*, а также развитие *пашьянти* (известно как *парапара*). В своей собственной Самости Пара – это Высочайшая богиня.

Śodhaka, śodhana и śodhya

Таким образом, в состоянии очищающегося и очищающего имеется тройная позиция. Очищающий (śodhaka) – это абсолютно божественное, чьё развёртывание всеобъемлюще. Уже было сказано, что развёртывание происходит именно таким образом (т.е. посредством триады)⁴. Что же касается средств очищения (śodhana), то это действие относится к самому божественному бытию, которое добровольно принимает на себя самоограничение через свою собственную автономию и покоится в состоянии славы собственной шакти (śaktamahimaviśrāntasya). Очищаемое (śodhya) – это сковывающая структура ограниченного эмпирического существа (parātmāṇḍ), наполненного различными чувствами, которые, прежде всего, зарождаются на уровне *пашьянти-вак*, являющейся шакти ограниченных существ, развёртывающейся благодаря богине Парапара, которая есть пульсирующая *пашьянти* в форме *rati-śakti*, которая также является *raśu-śakti*⁵, развитой благодаря *iñāna-śakti садашивы*, которая подобна по положению почитаемой Пара, неотличимой от почитаемого Бхайравы, который, в свою очередь, является единой формой триады (солнца, огня и луны)⁶ и который превосходит 37 категорий.⁷ Это установленный факт.

Как было сказано уважаемым Соманандой в его «Шивадришти»: «Пусть Шива, который вошёл в нас как Субъект (śodhaka), сам выразит почтение (в форме мантры как śodhya) Шиве, развёртывающемуся в виде вселенной посредством

Пара, которая есть его собственная Шакти, для того, чтобы удалить все препятствия, являющиеся им Самим». (S.D. I, 1)

Вся группа этих активностей (*śodhaka*, *śodhana* и *śodhya*) в «Шивадришти» обозначает данную форму Шивы.

Что же касается очищения, то последующий уровень должен растворяться в предыдущем.⁸

Оставь верное и ошибочное (*dharma*, *adharma*), истину и ложь (т.е. раствори их в истинной Самости). Оставив же истину и ложь (*śodhya*), оставь и то, благодаря чему ты оставляешь всё (т.е. отбрось мантру в форме *śodhana*, благодаря которой ты отбрасываешь *śodhya*).

Это превосходство *трика-шастры*, это слава того, что даже очищающий⁹ и средство очищения должны быть очищены. Все три (*śodhaka*, *śodhana* и *śodhya* или, иными словами, *пашьянти*, *мадхьяма* и *вайкхари*) одновременно существуют в *пара* (высшей *vāk*).

Человек что-то говорит благодаря *вайкхари*, мыслит благодаря *мадхьяме*, воспринимает некое неопределённое состояние благодаря *пашьянти*, а также внутренне воспринимает определённую истину благодаря *пара*.

Только владыка Бхайрава пребывает полностью в трёх состояниях (*tāvati*). Благодаря тщательному исследованию традиционного учения об изначальном переживании будет установлено, что это и есть метаэмпирическое сознание самого себя. Это неоспоримый факт.

Это не одновременно во временном смысле, но вследствие тонкости это не замечается. Следовательно, имеется только предположение об одновременности. Это также как быстрое прокалывание сотни цветов и бутонов кажется одновременным. Если говорится, что одновременность означает одновременное возникновение, тогда что это такое на самом деле? В свете принципа, провозглашённого мною ранее, а именно, что время есть лишь мыслительная конструкция, чем тогда является время в интровертивном сознании? Сущ-

ность времени состоит в переживании последовательного проявления и исчезновения объектов. Его сущность состоит в отсутствии осознания интровертивного сознания, которое вне времени.

Возражение, что хотя время и воспринимается при сопоставлении последовательных объектов (таких как *grāṇa-arāṇa*, смена времён года и т.д.), оно может преодолеть вне-временное сознание, является безосновательным, поскольку последующий объект сам по себе узнаётся благодаря основополагающему (базовому) сознанию, которое вне всякой последовательности. А иначе каким образом само время может быть узнано как отдельный объект? Появление ошибки взаимозависимости происходит в силу отделения вещи от света сознания, который находится в нашей собственной Самости. Любая вещь, которую можно как-то выразить, должна вернуться к неразличающему сознанию (*nirvikalpa-jñāna*). Та же самая ошибка взаимозависимости содержится в утверждении, что прокалывание множества цветов означает прокалывание множества. Целый атом не появляется из прибавления одного к другому, поскольку этот феномен не является кармой (действием).¹⁰

Соответствующая связь не может быть установлена при отсутствии неразличающего знания (*jñānābhāvena*). Исследование соответствующей связи невозможно, если имеется разрыв в памяти (*smṛtibhede*), и память зависит от неразличающего знания (*jñāna*). Так исследование соответствующей связи невозможно осуществить без неразличающего знания. Я детально рассматривал эту проблему в своём комментарии к «Падартхаправеша-нирнае»¹¹. Так какая же польза от бессмысленной путаницы слов, которая неизменно приводит к появлению препятствий в изучении рассматриваемого предмета?

Таким образом, богиня Пара пребывает как очищающий; *парапара* также действует как очищающий, в котором

находятся силы *агхоры*¹² и т.д., с помощью которых праведные практикующие *виджнянакалы* становятся *мантрамахешей* и т.д. Благодаря милости Брахми и другим богиням более слабые практикующие становятся брахмой, вишну и прочими. Совершенно очевидно, что именно Владыка, почитаемый Бхайрава, совершенный и целостный в Самом себе, благодаря бесчисленным силам вдохновляет посредством своей самодостаточности. Его собственная сила распространяется на брахму и других и, таким образом, делает их самодостаточными (в их собственной сфере). Разве может быть иначе?

Таким образом, ещё одно достоинство *трики* заключается в том, что даже очищающий должен быть очищаемым.¹³ Было верно сказано: «*Трика* даже выше чем *кула*». Следовательно, в силу тройной природы очищающего, очищения и очищаемого, *трика* – неизменна.

Как было сказано мною в одном из гимнов: «Когда есть три аспекта группы из трёх (*трика*)», здесь нет никакого ухода в бесконечность (*regressus ad infinitum*), поскольку каждый элемент данного учения является частью высшего сознания Владыки. «Оставь также и это очищение, благодаря которому ты избавляешься от очищаемого», – необходимо рассматривать это таким образом. И, наконец, очищающий также должен быть очищен, так как идея различия, возникающая в нём, также является ограничением. Очищение, в его высшем смысле, является тем огнём, который не отличается от сознания Бхайравы, искусном в сжигании всех загрязнений. Когда каждая вещь, а именно очищаемое (*śodhya*), средства очищения (*śodhana*) и очищающий (*śodhaka*) входят в Бхайраву, тогда это и есть само совершенство. Как будет сказано: «Таков тот, кто истинно знает и т.д.». (строфа 25 этой книги)

Пимечания

1. В высшем состоянии (*пара*) она является вместили-

щем букв (*варна*), в высшем и не-высшем состоянии (*парапара*) она является вместилищем слов (*мантра*), и в не-высшем состоянии (*апара*) она является вместилищем предложений (*пада*). Малини символизирует состояние (уровень) *парапара*, но даже в этом состоянии она проявляется как *пара*, *парапара* и *апара*.

2. Смысл этого заключается в том, что грубая форма – это очищаемый, а тонкая форма – очищающий; тонкая форма – это очищаемый, а высшая форма (*пара*) – очищающий. Эта цепочка продолжается вплоть до *ануттара*.

3. В чреве *парашакти* находится *паравак*, в *паравак* – *пашьянти*, в *пашьянти* – *мадхьяма* и в *мадхьяма* – *вайкхари*. Следовательно *вайкхари* неотъемлема от *парасамвит*.

4. Триада здесь относится к Шива-Шакти-нара, *варна-мантра-пада*, *пара-парапара-апара*, *шодхака-шодхана-шодхья*.

5. В данном контексте богиня *парапара* символизирует первичную *bimba paśyanti* (или *pati-śakti*), тогда как *paśu-śakti* символизирует *pratibimba* или отражённую *paśyanti-vāk*. Первая не имеет *kṣobha*, тогда как вторая – имеет.

6. Данная триада состоит из солнца, огня и луны. Солнце (*sūrya*) символизирует знание (*pramāṇa*); огонь (*agni*) символизирует воспринимающего (*pramātā*) и луна (*soma*) символизирует объект восприятия (*prameya*). И снова, солнце – это символ знания (*jñāna*), огонь – символ воли (*icchā*) и луна – символ действия (*kriyā*). Бхайрава же является объединяющей формой всех этих триад.

7. *Ануттара* имеет три глаза: огонь, луна и солнце. Эти три представляют собой 10+16+12, всего 38 фаз (*kalā*). 37 *калаа*, будучи объектами (*vedya*), не являются сущностной природой (*svabhāva*) *ануттары*. Тридцать восьмая *калаа* – это сущностная природа *ануттары* (*bhairava-svabhāva*).

8. Очищаемое (*śodhya*) должно быть растворено в средствах очищения (*śodhana*), тогда как последнее должно быть растворено в очищающем (*śodhaka*).

9. Это означает, что, в конце концов, очищаемое и средства очищения должны быть отброшены. Утвердись в своей реальной Самости, и тогда ничего больше не потребуется.

10. Здесь Абхинава старается донести, что «целое», интегральное явление, находится вне времени. Оно не состоит из совокупности частей, которые становятся «целым» благодаря соединению этих частей; именно результат кармы (действия) находится в пределах времени, но реальное целое (parīṣṭa) не является результатом кармы. Это есть выражение (воплощение) kṛiyā-śakti, которое находится вне времени (не подчиняется времени).

11. Эта книга не установлена.

12. «Āghora» – это те шакти, которые помогают благочестивому практикующему реализовать природу Шивы.

13. В данном случае очищающий относится к таким очищающим как *мантрамахешвара* и т.д. Такая идея очищающего, как «Я – очищающий», также является загрязнением. И это то, что также должно быть отброшено.

ТЕКСТ

(tat paraśaṃvidekamaya str. 57, 1.22 – hṛdayaṃ-gaṃikṛtam str. 63, 1.6)

Перевод

Таким образом, божества *парапара*, будучи тождественные высшему сознанию, являются многообразными (sarvātmaka) и поэтому предполагают бесконечное количество мирских и сакральных слов, а также их референций, как было сказано в «Малинивиджае» (III, 59-60).

Могущественнейших йогинь, которые подобны частям paṅkāra-gaṃa-mantra¹, – восемь.² Они вмещают последовательно пять, шесть, пять, четыре, две и три буквы дважды.³ Они образуются звательным падежом, в общей сложности семью,

одиннадцатью, одной и полутора буквами дважды, т.е. двадцатью двумя буквами.⁴

Следовательно, данное отношение очищающего и очищаемого состоит из включения множества предуготованных знаков (*saṃketa*), относящихся к уже составленным мантрам или к тем, что будут составлены в будущем. Это не имеет отношения ни к дурной бесконечности (*anavasthā*), ни к широкому охватыванию (*atīvūṛpti*). Нельзя также сказать, что условный знак не может обозначать духовное знание. Это общепринято. В данном случае мы следуем обсуждаемой теме.

Синтаксическая связь слов в пятой строфе указывает на то, что вначале имеется «а» и другие гласные (вплоть до «au»). В их конце, благодаря связи *кр̥ия-шакти* (*kālayogena*) появляется то, что известно как луна и солнце.⁵ Под словом «tat» во фразе «tadantaḥ» понимается *akula*, т.е. *ануттара* или Бхайрава, рассмотренные в предыдущей строфе. Поэтому *акула* – это то, что вмещает в себя осуществляющую (результатирующую) силу (*kalanā*), поскольку ей присуща вселенская созидательная сила (*kula-śakti*).⁶ Именно энергия созидательного Я-сознания (*vimarśa-śakti*) является осуществляющей силой (*kalanātmikā*). Без *вимарша-шакти* даже *акула*, которая превосходит четвёртое состояние, это просто ничто, поскольку оно (*турья* без *вимарша-шакти*) присуще только состоянию глубокого сна. Состояния, которое следуют сразу за *турьей* (т.е. *suṣṛpti*, *svapna* и *jāgrat*), также схожи с *турьей* (т.е. они просто ничто без *вимарша-шакти*). *Вимарша-шакти* пребывает как высшая, божественная, непревзойдённая (*nīratīśaya*) и самодостаточная шакти почитаемого Бхайравы, полная (*rūḡṇa*), опустошённая (*kṛśa*), полная и опустошённая, ни полная ни опустошённая.⁷

Вимарша-шакти Бхайравы не окрашена проявлением ни последовательности, ни одновременности. Исходя из вышеизложенного принципа, а именно, что время есть лишь

мыслительная конструкция, последовательность должна была быть вымышлена (*kramo vicāraṇī-yaḥ*) в соответствии с тем фактом, что сама природа цельного (массивного, плотного)* созидательного Я-сознания (*vimarśaikaghana*) высшего (*parābhaṭṭarikā*) порождает бесконечные будущие поглощения и эманации, а также, то, что есть проявление последовательности и отсутствия последовательности (*kramākramāvabhāsaḥ*) в той природе Божественного, которая находится как над последовательностью, так и над одновременностью (*kramayau-gadyā-sahiṣṇu*). Как было сказано: «Владыка Бхайрава самодостаточен, совершенен, целостен и вездесущ. То, что не проявляется в зеркале его Самости, – не существует». Отсутствие последовательности может иметь своё существование только в сознании, в котором есть проявление как последовательности, так и отсутствия последовательности (*akramasya tatpūrvakeṇa samvidyeva bhāvāt*); следовательно, последовательность должна быть принята ради объяснения. Поскольку последовательность имеет своим основанием (*ratio essendi*) только сознание, всё это умственное схватывание в форме речи есть лишь последовательность (*sarva evāyaṁ vāgrūpaḥ parāmarśaḥ kramika eva*). Однако то схватывание, которое относится к внутреннему сознанию, является лишь непоследовательным. Таким образом божественная, высшая Шакти (*parābhaṭṭarikā*) всегда такова, т.е. разнообразна и неоднородна (*vicitrā*). Поэтому, в соответствии с последовательностью, т.е. для того, чтобы указать на последовательность в отсутствии последовательности, грамматисты сформировали «at», поместив «t» после «a». (В соответствии с сутрой Панини – «*taparastatakālasya*»)

Таким образом, самодостаточность (*svātantrya-śakti*)

* В английском тексте использовалось слово «massive», которое имеет множество возможных значений. Например: тяжёлый, массивный, цельный, литой, большой, статичный, плотный (однородный), основательный, широкий, невероятный и т.д. (прим. ред. пер.)

Владыки в форме Воли, когда манифестация существования ещё не началась (*anumīlita-bhāva-vikāśa*), и сущность которой состоит из внутреннего, цельного (массивного, плотного) Я-сознания, обозначается как «а». Эта сила самодостаточности (*svātantrya-śakti*), пребывающая в запредельном (*ануттара*), является намеченной Волей⁸, в которой то, что намечается, ещё не выделилось (не сформировалось). Эта Воля является ещё только состоянием сознания трансцендентального существования (*anuttara-sattā*). Высший Владыка всегда осознаёт свою собственную природу. Он есть *akula-śakti*. И хотя, осознавая свою сущность, он использует *kula-śakti*, всё же имеется различие в концепции *akula-śakti* и *kula-śakti*. *Akula* – это созидательное Я-сознание (*vimarśa-sattā*) Бхайравы.⁹ Та самая *сватантрия-шакти*, развиваясь дальше, узнаётся как фонема «ā», которая обозначает *ānanda-śakti*. Совершенная Воля (*icchā*) – это «i». Сама же иччха, желая воспринять (букв. «схватить») будущее знание (*jñāna*) посредством свой самодостаточности, становится «ī», которая обозначает «владычество» (*īśanā*). «U» – это проявление *jñāna-śakti* (*unmeṣa*), являющееся источником всех тех объективных существований, которые стремятся узнать.

Когда *унмеша* или возникновение знания (*unmiṣattā*) обладает желанием дальнейшей объективизации (*unmimiṣatāyām*) в сознании, трансцендентальное сознание уменьшается (*ūnībhūta anuttarasamvit*) в силу ограничения (*saṅkoca-vaśena*), которое происходит благодаря всем формам, находящимся внутри и имеющим тенденцию обрести последующую объективность (*antaḥprāṇa sarvasvarūpa-unmeṣottaraika-rūpa-īpari*), а также множеству существований, которые пребывают внутри как близкие к объективности, в которых аспект различия почти неразличим и которые имеют тенденцию к объективному проявлению (*antaḥkaraṇa vedyadeśīya-asphuṭa-prāyabhedāṃśa-bhāsanānabhāvarāśibhiḥ*). Это усечённое сознание, поскольку оно удерживает в себе всю объективность

(sarvabhāvagarbhikāreṇa), подобно вымени исполняющей желания небесной коровы, т.е. parāśakti (anaṅga-dhainavīrūpā-paradevatāyāḥ-ūdhorūpā), а также поддерживает многообразие всей объективности, становится манифестацией (sphuṭa), разворачивающейся *джняна-шакти*, т.е. «ṭ».

«I, ī» и «u, ū» являются двумя силами (а именно, *иччха-шакти* и *джняна-шакти*) владыки Бхайравы. Первые две фонемы (т.е. i, ī), будучи полной природой Бхайравы, являются совершенными и, будучи не отличающимися от *сома-шакти*, пребывают как *сома* в соответствии с этимологической интерпретацией: «тот, кто пребывает вместе с umā (umāsaha)», т.е. трансцендентальная Воля (*иччха*) и есть *сома*. Таким образом, сила самодостаточности (svātantrya-śakti) в форме Воли, покоясь в своём собственном блаженстве (ānanda), обозначается как трансцендентальная эманация (mahāsṛṣṭi).¹⁰ Как будет сказано (в строфе 29 данной книги): «Героический *садхака* (vīraḥ) после этого должен восхвалять эманацию (sṛṣṭi)». Вторые фонемы (т.е. u, ū или unmesa, ūnatāmayī jñānaśakti) выделяются благодаря вовлечению в разделение (reṣana), т.е. внешнее развёртывание многочисленных объектов, которые пребывают тождественными icchā-śakti Бхайравы, а также благодаря вовлечению в стягивание (anupraveśa) и осуществлению их вхождения в *анашрита-шива*.

Благодаря разделению множества объектов она становится опустошённой (истощённой, изнурённой), так как входит в манифестацию и развёртывание объектов. Таким образом, она подобна солнцу.¹¹

Будучи тождественной сущностной природе Бхайравы и благодаря желанию вобрать созидательное сознание в *анашрита-шива* (kulasaṃvitsaṃjihīṣātmikā), она известна как *джняна-шакти*, которая имеет огромную силу стягивания, или поглощения. И снова, просматривая свою прошлую разворачивающуюся форму, она ищет внутри себя предыдущее со-

стояние своего собственного трансцендентального сознания, которое символизируется луной вместе с предрасположенностью к сохранению последующей формы солнца и луны.¹² В противоположном состоянии она ищет аспект луны, – (sṛṣṭi), – символ манифестации, а также солнца, – символ поглощения (saṃhāra).

В этом изменяющемся состоянии теперешнее желание *самхара* и теперешнее желание *сришти, джняна*, а также *иччха*, иногда стремится к разворачиванию, а иногда нет. Поэтому нет никакой необходимости приписывать этому ошибку незавершённости (na ca atrānavasthā iti vācyam), поскольку развёртывание (prasara) и не-развёртывание (aprasara) следуют друг за другом, сменяя свои позиции. Иногда может быть развёртывание воли (*иччха*) и не-развёртывание знания (*джняна*), а иногда может быть развёртывание знания и не-развёртывание воли. Так перестань же блуждать среди ошибок внешнего проявления. Определись на пути тонкого размышления.

Когда имеется знание круглой формы, цвета и т.д. чашки, в то же самое время светоносное (самосветящееся) неразличающее знание (svayampratham jñānam), т.е. знание nirvikalpa, смешанное со знанием объекта, т.е. этой чашки или различающим знанием (savikalpa jñāna), также выявляет себя. В знании чашки также сообщается (saṃvedya) то, что выявляет изначальное, тонкое проявление неоднородной формы чашки (tadrūpakarburībhāve ghaṭādi); происхождение проявления то же самое (ekabhāvodgamasya prathamānatvāt), а именно неразличающее сознание, при этом нет никакого другого фактора (anyataḥ kutaścīt abhāvasya).

Только самодостаточность этого неразличающего сознания, которая стремится спроецировать объект, известна как владычество (īśanā). Это узнаётся благодаря свидетельству нашего собственно опыта.

Постоянное проникновение ануттары и ананды в иччха и джняну

То самое неразличающее сознание (*нирвикальпа*), которое ещё не ограничено группой объектов, плотное (как бы сжатое в точку, концентрированную массу) сознание, совершенное и целое, чьё бытие самодостаточно, совершенно независимо только в силу того, что оно имеет внутри себя массу блаженства. Поэтому наличие в нём блаженства (*ананда*) невозможно отрицать. *Ануттара* (a), непревзойдённое, обладатель созидательной энергии (*шакти*), то, что находится за пределами всех обозначений и описаний, чья сущность является высшим восторгом блаженства, которое является почитаемым Бхайравой, конечно же, сияет повсюду (т.е. как Шива (a-aḥ), а также как Мир (jagat) (ka-kṣa)) как самодосточный, активный деятель (агент).

Если мы размышляем над сущностной природой anuttara (a), ānanda (ā), (akṣubdha или спокойствие) icchā (i), (kṣubdha или возмущённое icchā) т.е. īśana (ī), (akṣubdha или спокойное jñāna) unmeṣa (u), (kṣubdha или возмущённое jñāna) ūnatā (ū) – то обнаружим, что шесть вышеприведённых фонем покоятся на нераздельном уровне сознания, т.е. фаза *ануттры* является основой и эти божественные сущности, шесть энергий сознания, (хотя и кажутся отдельными) – не отделены от своей базовой сущностной природы (ananyā eva sva-saṃvidah)¹³, ведь, будучи совершенными, в их природе нет различия.¹⁴

Эти энергии (*шакти*) кажутся различными в силу объектов восприятия, с которыми они ассоциируются (saṃvedyopadeśca). Такая дифференциация длится лишь до тех пор, пока в силу физического ограничения (tasyā-upādhiḥ dehasaṃvedya mātra-tayaiva bhāvāt) есть объекты восприятия. Поэтому в «Тантрасаре» было сказано, что реальность должна быть понята благодаря примеру с тенью лучшей части тела, т.е. головы. «Также, как когда стараются перепрыгнуть через голову собственной тени, эта голова никогда не оказы-

вается за нашими ногами, то же самое происходит и с *baindavī kalā*». ¹⁵ Таким образом, эта группа из шести энергий, которая была установлена, охватывает силы вплоть до *джняны*.

Теперь мы собираемся поразмышлять над силой активности, которая начинает двигаться вперёд (*крия-шакти*). *Ичча* и *джняна*, в силу гетерогенного (неоднородного) смешивания ¹⁶, а также в силу допущения последовательности предшествующего и последующего, которые полны чудесным своеобразием, называются «*kṛiyā*». Сущностью *крии* является пылкое стремление. Любое смешивание с чем-то ещё, происходящее благодаря расширению *крия-шакти*, осуществляется в силу того, что абсолютное (*ануттара*) внезапно входит в сферу реальности, которая находится за пределами ментального схватывания (*anāmarśanīya*), а также пуста (т.е. является состоянием *анашрита-шивы*), также как лягушка перемещается с места на место посредством простого прыжка. Сознание, которое есть *ануттара* (а) и *ананда* (ā), не распространяется в первых четырёх сферах (т.е. ṛ, ř, l, !) (*na prasaratī*) *крия-шакти*, поскольку оно является непоименованным (*anākhyā*) состоянием, не будучи объектом имени и формы (*nāma-rūpa*).

После того как *ануттара* и *ананда*, будучи окончательной основой всего (*paryantabhittirūpatvāt*) и побывав основанием всей активности в каждом виде знания, прекращает [развёртываться], *akṣubdha-icchā* завершается в *kṣubdha-īśanā*. Поскольку речь идёт о связи этого с пылким стремлением, оно (волнение (*saṁrambha*)) способно к развитию обоих как в своём собственном поле, так и в *ануттара* и *ананда* благодаря способности к преемственности (наследованию).

Затем эта *крия-шакти*, наполненная пылким стремлением и проникая в свою собственную форму (обозначенную как ṛ, ř, l, !), которая пуста (т.е. лишена всякой манифестации), возникает вначале в светоносной форме, которая есть

огонь (tejas) (обозначаемый восприятием ṛ). Таким образом возникает ṛ и ṝ. Как можно отрицать, что в этих буквах энергия *иччха-шакти* (i), а также энергия *ишана-шакти* (ī) связаны со звуком «г», чьей сущностной природой является светоносность?¹⁷ Именно об этом говорит славный Пашупаданта: «*Теджас* и подвижность, обнаруживаемые в «ṛ» и «ṝ», устанавливаются вместе с общим звуком «г».

Когда *иччха-ишана* стремится войти в пустоту, т.е. состояние *анашрита-шивы*, которое свободно от какой бы то ни было манифестации, прежде всего они должны пройти через стадии светоносности (bhāsvaraṭṭpa), т.е. стадии «ṛ» и «ṝ», соединённые со звуком «г». После этого *иччха-ишана*, следующая звуку «ḷ», принимает форму «ḹ» и «ḹ̄», которая указывает на неподвижность, сущностную природу земли (pārthivarṭpa-satattva).¹⁸

И наконец, именно энергия *ишана*, которая оставляет без внимания (passing over) все состояния объективности, перепрыгивая более длительное состояние (dīrghataram plutvā), после достижения неподвижного состояния пустоты (т.е. «ḹ») достигает протяжённого состояния (plutatvameti) «ḹ̄»; в соответствии с правилами санскритской грамматики эта фонема «ḹ̄» не имеет длинной формы (dīrgha) фонем «а» и т.д., протяжённое состояние – это лишь более протяжная форма долгой. В соответствии с уже установленным правилом¹⁹ нет нужды искать долгой формы «ḹ̄» отдельно. Этого вполне достаточно. Данная группа из четырёх букв ввиду их проникновения в пустоту подобна сожжённому семени и считается выхолощенной.²⁰ Однако, они не полностью лишены зародыша, т.е. состояния гласности. Не может существовать то, что не является ни зародышем, ни чревом, которые символизируют Шива и Шакти, ведь существование какой-либо иной вещи не упоминалось ни в «Пурва-шастре» (Малини-виджая), ни в какой другой шастре. Даже в мирских удовольствиях есть счастье подобного рода безмятежности. Вот по-

чему эта группа из четырёх букв считается зародышем бессмертия.

Когда *иччха* и *ишана* пронизывают аспект *ананды*, а также сферу *ануттары*, которые предшествуют всему и никогда не отклоняются от своей сущностной природы, мы имеем «а» (*ануттара*) или «ā» (*ананда*) плюс «i» или «ī» как «е», поскольку говорится, что буква «а» в сочетании с «i» становится «е».

В противоположном (инверсивном) состоянии (т.е. если «а» и «ā» следуют после «i» и «ī») благодаря проникновению «а» и «ā» возникает другая буква. Если «i» или «ī» пронизывает *ананду* (ā), возникает долгое состояние (*sphuṭatā*) гласной «е». Если «i» или «ī» пронизывает *ануттару* (a), возникает короткое состояние (*sūkṣmatā*) «е».²¹ И точно также славный Патанджали говорит: «Среди тех, кто декламирует Веды (*chandogānām*), последователи школы *сатьямугри* традиции *ранаяния* провозглашают также как половину краткую «е» и краткую «о»». («*Сатья*» здесь символизирует короткое, а «*угри*» – долгое.)

Среди простого народа эта практика также достаточно распространена. А также и в *шайваштрах* (*pārameśvareṣu arī*) краткий аспект «е» и «о» в сравнении с «ai» и «au», которые отмечаются в связи с конечностями или ртом (*aṅgavaktra*), должны быть рассмотрены в этом свете, а именно «е» становится «ауа» на месте долгой «ai», и «о» становится «ава» на месте долгой «au». Так устанавливается позиция относительно гласных «е» и «о».

Теперь, когда «е» сочетается с «а» и «ā» (*tathā śabalībhūtaṃ*), она становится «ai». И то же самое в случае с унмешей (u), т.е. когда она соединяется с «а» или «ā», мы получаем «о». И также, когда «ū» соединяется с «а» или «ā», мы имеем «о». Когда же «о» соединяется с «а» или «ā», мы имеем «ау» («е» – это пятый уровень *крия-шакти*, «ai» – шестой, «о» – седьмой, «ау» – восьмой и последний уровень).

И хотя *унмеша*, т.е. развёртывание *джняна-шакти*, может проникнуть в пустоту, всё же оно может это делать лишь тогда, когда вначале входит в *иччха* и *ишана* (*asya īśānecchātmakobhayaṛūpa praveśa eva śūnyatā*). Только так может осуществиться вхождение в пустоту. В случае с *иччха* и *ишана* не возникает никакого вопроса относительно изменения их сущностной природы.²² Их позиция остаётся прежней. Таким образом *иччха* и *джняна* (т.е. *i, ī, u, ū*) благодаря вхождению в сущностную природу *ануттары* становятся развитыми, т.е. достигают «аи», которая символизирует полное развитие *крия-шакти*. После этого они отбрасывают вариацию этих энергий (*шакти*) и, поднимаясь до состояния не-различия, погружаются в оставшуюся форму *бинду* (*am*), точку, которая представляет собой осознание (*vedanā*) самой природы Реальности, которая является чистым сознанием (*cinmaya-puruṣatattvasatattva*) и погружена в состояние *ануттары*. Следовательно, они растворены в состоянии *ануттары*. Такая вибрация *крия-шакти* завершается в «аи». Вибрация же *иччха* и *джняна* здесь подходит к завершению, поскольку *иччха* и *джняна* включены в *крия-шакти*.²³ В «Трика-шастре» в следующих строфах природа «аи» определяется как трезубец²⁴: «Священная *паравак* пронизывает три сферы (*aṇḍa*), а именно *притхиви*, *пракрिति* и *майя* буквой «sa», трезубцем (*au*), и она пронизывает четвёртое (т.е. *шакти-анда*). Буквой «aḥ» она пронизывает то, что превосходит все».^{25*}

Точка (*бинду*) представляет остаток, а именно, лишь чистое осознание. [Двойная природа расширения и начала расширения *śakta* (*śāktaprasara*).] Когда высший Владыка в целях выражения единства (*ekagamanāya*) эмануирует внутри себя весь космос в форме чистого осознания как преимущественно обладатель *шакти*, т.е. как Шива (*śaktimat-rūpa*).

* Здесь необходимо отметить два важных момента: 1. Предыдущий аспект *крии* вместе с *иччхой* относится к трансцендентному состоянию (*viśvottīrṇa-mayatā*); последующий аспект относится к имманентности Шивы (*viśvamayatā*). 2. Sa+au+: образует мантру

pradhānatayā), а затем как преимущественно Шакти (śakta-visargapradhānatayā), с помощью средств созидания этого (tannirmāṇena т.е. *иччха*, *джняна* и *крия*), *висарга* (aḥ) символизирует²⁶ śakta-visarga.

В отношении полностью развитой *крия-шакти* на протяжении этого (в этих пределах) (etāvati) и вплоть до окончания «au», это аспекты пульсации – *иччха* (начальный), *джняна* (средний) и *крия* (конечный), проявляющейся вначале как желание манифестации (*иччха*), затем как постижение манифестации (*джняна*) и, наконец, как действительная манифестация (*крия*), которая образует саму природу почитаемого Бхайравы или непревзойдённого (*ануттара*), пронизывающего всё это. Это ясно воспринимается йогинами, которые входят в тончайшие медитации, а также описывается «Сваччхандой» и другими практическими шастрами как prabuddha, связанная с *иччхой*, prasaṅga, связанная с *джняной*, и āvaraṇa, связанная с *крией*.²⁷ Поэтому в седьмой главе «Шивадришти» было сказано: «Благодаря медитации на высшей Самости (parātmani), которая есть *чит* (sunirbharatarā) *ананда* (ahlāda) и развитое «а», т.е. *ануттара* (bharitākāra-rūpiṇi), и в которой все три шакти (*иччха*, *джняна* и *крия*) слиты воедино, [достигают природы Шивы]». И снова: «Именно его Шакти обретает форму космоса, также как куча глины обретает форму горшка». (ŚD, VII, 28) И, наконец, описав, что есть только один принцип (т.е. Шива), и в нём нет разницы относительно количества и фаз (таких как четыре сферы *притхиви*, *пракроти*, *майи* и *шакти*, или же три шакти, пять уровней (состояний) и т. д.), утверждается, что только Шива, вбирающий в себя всё изобилие (bharitātā) изумительного наслаждения, результат пульсирующей энергии, являющейся

«sauḥ», в которой «sa» представляет три сферы *притхиви*, *пракроти* и *майя*, т.е. 31 *таттву*; «au» представляет *шуддхавидью*, *ишвару* и *садашиву*, тогда как *висарга* (:) представляет Шиву и Шакти. Таким образом «sauḥ» представляет собой всю божественную манифестацию (прим. ред. англ. пер.)

единственным выражением развёртывания самодостаточности, неограниченной и чудесной, принимает аспект Бхайравы.

В «Шивадришти» эта позиция была описана в первой главе, которая излагает традицию *трики*: «Когда *ануттара* пребывает только в переживании своего сознания и блаженства (*cidānanda*), в это время *иччха-шакти* (известная как форма *abhyuṣagama*) и *джняна-шакти* (форма света, *пракаши*) также пребывают в том же самом сознании и блаженстве. Таким образом, Шива пребывает вместе с совершенным слиянием трёх тонких шакти (*иччха*, *джняна* и *крия*) в самом себе. Эта высшая реальность, таким образом, является высшим сознанием (*чит*) и блаженством (*ананда*) без какого бы то ни было различения (*nirvibhāgaḥ*)». (ŚD I, 3-4)

Относительно знания объекта, такого как чашка, в том же тексте говорится: «Даже во время знания объекта, такого как чашка и пр. (эти пять аспектов, а именно *иччха*, *джняна*, *крия*, *ананда* и *чит*, присутствуют). «Знание чашки» – указывает на *крия-шакти*, «знание» этого факта – указывает на *джняна-шакти*, и, если нет *иччхи*, – знание невозможно (досл. «возникает разрушение знания»). Когда вещь узнана (т.е. после *pramiti*), отсутствие направленности на неё (*aupmukhyābhāva*) указывает на его отказ (*nivṛtti*) от этой вещи, но это невозможно без переживания *ананды* (*nirvṛtti*). Именно поэтому мы не приближаемся к тому, что нам не нравится, а знание невозможно без *чит*». (ŚD I, 24-25)

И точно также: «Поскольку испытывают желание, продолжают узнавать или действовать. Активность происходит только при наличии желания. У этого (т.е. активного желания) должны быть два аспекта, а именно предшествующее и последующее (ŚD I, 19). Предшествующее состоит из обретения блаженства, происходящего из осуществления деяния, тогда как последующее состоит из направленности к манифестации, развёртыванию. Однако Шива вовсе не огрубляется в силу такой направленности на манифестацию». (ŚD I, 17)

Эта сокровищница *агамы* была принята ввиду того, что она также обоснована, как и наша жизнь.

Примечания

1. *Парапара-мантра* состоит из 19 ступеней (*пада*). Они таковы: 1. om, 2. aghore, 3. hṛīḥ, 4. paramaghore, 5. hum, 6. ghorarūpe, 7. haḥ, 8. ghoramukhi, 9. bhīme, 10. bhīṣaṇe, 11. vama, 12. piba, 13. he, 14. ru ru, 15. ra ra, 16. phaṭ, 17. hum, 18. haḥ, 19. phaṭ.

В этой мантре ru ru, ra ra, phaṭ, hum, haḥ, phaṭ относятся к Шиве, но в данном контексте мы это не рассматриваем. Остальные ступени относятся к шакти, и именно о них здесь идёт речь.

2. Восемь йогинь, подобные частям *парапара-мантры*, это: 1. Брахми, 2. Махешвари, 3. Каумари, 4. Вайшнави, 5. Варахи, 6. Индрани, 7. Чамунда, 8. Йогешвари.

3. Они вмещают 30 букв, как было показано выше:

Богини:	Мантры:	Кол-во букв:
1. Брахми	Om aghore hṛīḥ	5
2. Махешвари	Paramaghore hum	6
3. Каумари	Ghorarūpe haḥ	5
4. Вайшнави	Ghoramukhi	4
5. Варахи	Bhīme	2
6. Индрани	Bhīṣaṇe	3
7. Чамунда	Vama	2
8. Йогешвари	Piba he	3
Итого:		30

4. Звательные падежи, которые сводятся к 22 буквам, следующие:

1. Aghore	3
2. Paramaghore	5
3. Ghorarūpe	4

4. Ghoramukhi	4
5. Bhīme	2
6. Bhīṣaṇe	3
7. He	1
Итого:	22

5. См. примечания к пятой строфе относительно *сомы* и Шивы.

6. *Акула-кула*: *Акула* – это Бхайрава, трансцендентальная энергия; *кула* – это шакти, которая производит манифестацию. *Акула* содержит *кула*, также как «а» содержит в себе все остальные фонемы.

7. Pūrṇa-kṛṣa-vimarśa-śakti: Считается, что божественная созидательная энергия наполнена (pūrṇa), поскольку именно она проецирует вещи вовне, что указывает на то, что она совершенно полна и изобильна. Она также считается наполненной с точки зрения эманации (sṛṣṭi).

Она считается опустошённой (kṛṣa), поскольку поглощает всё, что эманировала, и это указывает на то, что она истощается и должна вобрать обратно манифестировавшиеся объекты, чтобы восполнить потерю. Она считается опустошённой с точки зрения стягивания (saṃhāra). Она считается тем и другим (tadubhayatā), поскольку эманует и стягивает.

Она считается ни тем, ни другим (tadubhaya-rahita), поскольку сама по себе она за пределами всем этим положениям. Все характеристики, которые к ней прилагаются, указывают лишь на ограниченность человеческой речи. На самом же деле она невыразима никаким человеческим языком.

8. *Иччха* отличается от *иччха-шакти*.

9. «А» – это состояние тождественности (sāmarasya) *акула*, *ануттара* и *кула-шакти*. Это известно как «bhairava-śaktimadvimarśasattā».

10. Есть тройное *сришти*: (1) То, которое является лишь трансцендентальной эманацией на уровне высшей речи (*паравак*), есть mahā-sṛṣṭi. Оно не дифференцировано. (2) Когда оно отражается в *парапара-шакти*, т.е. на уровне *пашьянти* и *мадхьямы*, то узнаётся как parāparā-sṛṣṭi. (3) Когда же оно полностью дифференцируется в *апара-шакти*, на уровне *вай-кхари*, то узнаётся как aparā-sṛṣṭi.

11. Sūryarūpa: Она сравнивается с солнцем, поскольку солнце излучает свою энергию вовне.

12. *Сома* или луна в данном случае представляет трансцендентальное состояние (viśvottīrṇa), а солнце (*сурья*) – имманентное состояние (viśvamaya). В инверсивном состоянии луна символизирует манифестацию, а солнце – поглощение (стягивание).

13. Так как «а» пронизывает все фонемы от «а» до «ū», они также покоятся в *ануттаре* (a). Следовательно, это основа как с точки зрения разворачивания от «а» до «ū», так и с точки зрения стягивания от «ū» до «а».

14. На основе положения «всё во всём» (sarvātmakabhāva) остальные пять присущи каждой фонеме.

15. «Baṇḍavī» означает «принадлежащее *бинду*». «Bindu» или «vindu», что обычно означает точку, в данном случае символизирует высшую самость (paraḥ pramātā). Как невозможно перепрыгнуть через голову собственной тени, также невозможно узнать познающего при помощи различных способов познания, поскольку именно ему они обязаны собственным существованием. Именно в этом контексте *ич-чха-шакти* не может быть ухвачена с помощью объектов *ич-чхи* (желания), с которыми она связана, поскольку объекты обязаны своим существованием самому желанию (намерению) (*иччха*).

16. Гетерогенное смешивание – это: $\bar{r}=\bar{r}+i$, $\bar{r}=\bar{r}+\bar{i}$, $\bar{l}=\bar{l}+i$, $\bar{l}=\bar{l}+\bar{i}$, $e=a+i$, $ai=a+e$, $o=a+u$, $au=a+o$. И нет никакого смешивания

от «а» до «ā», поскольку они гомогенны (однородны). Восемь гласных от «ṛ» до «au» являются полем *крия-шакти*.

17. В этой пустоте воспринимается слабый звук «r», который вместе с «i» *иччха-шакти* становится «ṛ», а вместе с «ī» *ишана-шакти* становится «ṝ». Таким образом, «ṛ» – это семенная буква (*bīja svara*) огня (*tejas*).

18. «R», которая является семенной буквой огня (*agnibīja*) – это символ тепла и подвижности, тогда как «l», которая является семенной буквой земли (*pr̥thivībīja*) – это символ твёрдости и плотности.

19. Ссылка на правило подразумевает, что трансцендентальная *ануттара-таттва* вначале имеет тенденцию к распространению вовне, но, будучи не расположенная ко внешнему проявлению, тут же входит в состояние пустоты, известное как состояние *анашрита-шивы*. Относительно фонемы «ṝ» можно сказать, что, выходя за пределы долгого аспекта «ṝ», она прекращается (останавливается) в протяжном (*pluta*) аспекте «ṝ̄».

20. Данная группа из четырёх букв (*ṛ, ṝ, l, ṝ̄*) считается выхолощенной, поскольку эти буквы не являются ни чистыми гласными, ни чистыми согласными. Они имеют схожесть с обоими также, как скопец похож и на мужчину, и на женщину. Они называются выхолощенными и потому, что не могут произвести никакие другие буквы, также как евнух не может зачать ребёнка. Они называются бесплодными только потому, что войдя в состояние пустоты, подобно сожжённому семени, они не могут произвести дальнейшего развития. Однако, будучи гласными, они не совсем бесплодны.

21. В инверсивном состоянии, т.е. если «а» и «ā» следуют после «i» и «ī», а не прежде, вместо «е» оказывается «уа» в соответствии с правилами сандхи Панини – «*iko yaṇasī*».

22. Хотя в соответствии с грамматикой классического санскрита «е», «ai» и «о» являются долгими, однако в аспекте мантры, в «Шайва-шастре», и ведах «е» и «о» считаются так-

же краткими. Так, $a+i$ или $\bar{i} = e$ (краткие), и $\bar{a} = i$ или $\bar{i} = e$ (долгие). В *трике* краткая гласная символизирует Шиву, тогда как долгая символизирует союз Шивы и Шакти.

23. *Иччха* и *ишана* не имеют никакого другого элемента. *Унмеша* или *джняна* имеет элемент как *иччхи*, так и *джняны*.

24. «Au» называется трезубцем (*triśūla* или *śūlabīja*), поскольку все *шакти*, – *иччха*, *джняна* и *крिया*, – представлены в ней в совершенно ясной форме.

25. Внутреннее развёртывание манифестации внутри *ануттары* завершается на «au», поскольку эта буква указывает на прекращение *крिया-шакти* внутри *ануттары*. После этого развёртывание манифестации стягивается в единстве *ануттары*. Точка (*бинду*) в «aṁ» символизирует растворение внутренней манифестации в *ануттаре*.

Эта внутренняя манифестация есть *бимба* или источник отражения во внешней манифестации мира (*pratibimba*). Внутренняя манифестация осуществляется внутри, в *ануттаре*, и известна как манифестация внутри внутренней природы (*svarūpa-sṛṣṭi*).

Гласные от «a» до «au» выражают внутреннюю манифестацию внутри *ануттары*, тогда как гласная «aṁ» выражает растворение (*saṁhara*) внутренней манифестации внутри *ануттары* и отождествление с «*cinmaya-puruṣa-tattva*», т.е. с *śāmbhava-tattva*.

Развитая форма *иччха-шакти* есть *джняна-шакти*, а развитая форма *джняна-шакти* есть *крिया-шакти*. Таким образом, *крिया-шакти* включает как *иччха*, так и *джняна*.

В своей «Тантралоке» Абхинавагупта утверждает следующее (III, 111):

uditāyāṁ kriyāśaktau somasūryāgni dhāmani /
avibhāgaḥ prakāśo yaḥ sa binduḥ paramo hi naḥ //

«Когда *крिया-шакти* осуществляется на стадии, представ-

ленной *сомой* или *иччха-шакти*, *сурьей* или *джняна-шакти*, а также *агни* или *крия-шакти*, т.е. во всей внутренней манифестации *ануттары* (*сварупа-сришти*), переживание, которое вспыхивает на дне всего этого, является точкой, известной как *шава-бинду* (или *vinḍu*); т.е. то, что является нераздельным светом, что, несмотря на всю дифференциацию, не изменяется, остаётся наэтроновым и не отклоняется от своего врождённого единства есть *vinḍu* (точка, выражаемая посредством $a\pi = \cdot$)».

26. Две точки *висарги* (:) указывают на то, что хотя с позиции *Шакти*, которая символизируется нижней точкой, имеется развёртывание внешнего мира, с позиции *Шивы* или *śaktimat*, который символизируется верхней точкой, весь универсум покоится в Я-сознании *Шивы*.

27. При манифестации мира в *Шиве* не происходит никакого изменения (*vikāra*). Всякая манифестация является порождением его *Шакти*, но сам он не изменяется в этом грубом физическом мире. *Трика* не признает *паринамаваду*. Её доктриной является *сватантриявада*. *Шива* производит манифестацию мира посредством своей абсолютной самодостаточности (*svātantrya*), благодаря которой он осуществляет все изменения, при этом сам он не подвержен никаким изменениям. Именно это представлено в виде точки в *aπ*.

ТЕКСТ

(sa eṣa parameśvaro visṛjati стр. 63, 1.6 – prāgeva uktametad стр. 69, 1.3)

(*Природа шакти-висарги и активность*)

Перевод

Владыка, [всегда соединённый со своей излучающейся Энергией], эмануирует универсум. Эта энергия эманации (*visarga-śakti*) распространяется от земли до шакти (относи-

тельно *таттв*), или же от «ка» до «kṣa» (относительно букв). В следующих строфах это утверждается как шестнадцатая *kalā*¹ (также как *amā kalā*): «В *cinmaya puruṣa*, т.е. Шива, который соотносится с 16 *kalā*, шестнадцатая *kalā* известна как бессмертная (неизменная) (*amṛtakalā*)». Такая точка зрения не относится ни к самкхье, ни к веданте, но лишь к *шайва-шаштре*. *Висарга-шакти* высшего Владыки является семенем высшего блаженства.

Таким образом, «а» и другие буквы (т.е. ā, i, u, ṛ, ḷ), обретая плотность (*ghanatā*) и приняв форму согласных (*śakṭa-yoni*), не отклоняются от своей собственной природы. Все они, благодаря своему переходу в согласные (*yoni-gūṛa*), которые, однако, являются их собственной природой, известны как занявшие позицию развёртывания (*visarga*). Как было сказано: «О Великая богиня, то место, где гласные наконец достигают своего состояния покоя, т.е. согласных, считается лицом гуру (*guru-vaktra*) или *visarga-pada*, а также совокупным целым шакти (*śakṭi-cakra*)²».

Уплотнение «а» образует группу «ка» (заднеязычную). Уплотнение «i» образует группу «са» (палатальную). Уплотнение «u» образует «ра» (губную группу). Уплотнение «ṛ» образует «ṛа» (церебральную группу). Уплотнение «ḷ» образует «ḷа» (зубную группу). «Ya» и «śa» следуют вместе с группой «са»; «ga» и «ṣa» следуют вместе с группой «ṛа», будучи церебральными. «La» и «sa» следуют вместе с группой «ḷа», будучи зубными. «Va» происходит из групп «ḷа» и «ра», т.е. она губно-зубная. Даже в *vijñānākala*, которая обладает либо *сватантрией*, либо шакти, но лишена осознания (*bodha*), или же обладает просто *бодхой* (*cinmātrasyāpi*), но не *сватантрией*, есть *крिया-шакти* (т.е. её *cinmātratā* или *бодха* является тонкой формой *крिया-шакти*). Эта плотность (*ghanatā*), накапливаясь в *висарга-пада*, в соответствии с тем способом, который описывался прежде (*uktanītyā*), производится благодаря группе из 6 шакти, а именно *ануттара*, *ананда*, *иччха*,

ишана, унмеша и уната (а, ā, ī, ī, u, ū). Таким образом, пять групп *чит, ананда, иччха, джняна* и *крия*, умножаясь на шесть вышеприведённых шакти, образуют тридцать. Прибавив к этому ещё шесть вышеупомянутых, всего образуется 36 таттв.

Так, *шава-биджа*, т.е. гласная (svara), становится уплотнённой в силу собственной самодостаточности и, пребывая в *шакта-рупа* в форме шакти как кровь (kusuma), называется согласной (*йони*)³. (Благодаря комбинации *шава-биджи* и *шакта-йони* есть вселенская манифестация.)

Красная субстанция женского принципа (*шакти*) в соответствии с тем, что упоминалось прежде, состоя из трёх аспектов – объекта (grāhya), познания (grahaṇa) и субъекта (grāhaka), – когда смешивается с семенем Шивы или мужским принципом, становится местом порождения (visarga-pada) или внешним развёртыванием. Только благодаря встрече Шивы и Шакти имеется активность женской созидательной красной субстанции (ruṣra); в женском аспекте это известно как женский репродуктивный орган (*йони*) вследствие того, что он подходит для соединения с мужским аспектом Шивы. Поэтому сама красная субстанция (kusumat eva), будучи треугольной, представляет собой женский репродуктивный орган (*йони*).⁴ На этом уровне триада объекта (prameya), познания (pramāṇa) и субъекта (pramātā) явно символизирует три формы: луну (*сома*), солнце (*сурья*) и огонь (*агни*), sṛṣṭi, sthiti, saṃhāra, idā, piṅgalā, suṣumnā, dharma, adharma, а также смешанную форму последних двух, т.е. dharmādharmā. Тройная шакти Высшего известна как Бхайрави. Точка соединения Шивы и Шакти теперь проявляется в форме шестиугольной (saṭkoṇa) *мудры*, и, будучи точкой и основой зарождения манифестации, обозначается как женский репродуктивный орган (*йони*). (Тогда как Шива и Шакти по отдельности троицы, их союз – шестиугольный.)⁵

В «Кубджикамата» в главе, посвящённой khaṇḍa-

sakravicāra, относительно этого утверждается следующее: «Над *майей* находится *махамайя*, которая, в силу её треугольного аспекта, является воплощением блаженства». Поэтому союз Шивы и Шакти, которые представлены семенем (bīja) и яйцом (kusuma), будучи слитые в плотное единство, должны почитаться нами в форме его Самости. В «Трикатантрасаре» даётся следующий совет: «Благочестивый практикующий, воспринимающий свою тождественность с начальным единством Шивы и Шакти, обнаруженную в *иччха-шакти*, а также с их плотным единством, обнаруженным в *джняна-шакти*, должен почитать высшую триаду союза треугольного аспекта Шивы и треугольного аспекта Шакти».

Поэтому, хотя уплотнение фоном становится отдельным (отчётливым) только в грубом аспекте (*вайкхари*), однако, прежде всего оно пребывает в высшем речении (*паравак*), которое всеохватно (sarvasarvātma).

Здесь (в *пара*) даже органы речи (sthāna), такие как гортань, губы и способ артикуляции (karaṇa) – всеохватны. Это особый момент, который необходимо отметить. Даже внутренне мы бормочем и представляем. Это касается различающего восприятия. Их разница заключается в различии органов речи, поскольку слушание – это само существование (жизнь) букв. Более того, даже ребёнок, когда обучается использовать слова, заучивая названия различных объектов, проговаривает (бормочет) эти слова про себя. Даже когда он думает как-то иначе, или же пребывает в неопределённости, – до тех пор, пока он использует собственный разум, он познаёт нечто. Всякое понимание происходит в силу использования слов. Так буквы, которые производятся посредством сжатия (saṃvāra) и расслабления (vivāra) гортани, и которые не аспирируются (alpargrāṇa) (т.е. произносятся без придыхания) или аспирируются (mahāgrāṇa) (т.е. произносятся с придыханием), существуют благодаря дыханию и звуку и в соответствии с их определённой природой внутренне (в *мадхьяме*

и *пашьянти*) и внешне (в *вайкхари*). А иначе (т.е. если бы это было не так), в силу того, что нет разницы букв, возникшей благодаря тому же органу артикуляции, способность органов чувств артикулировать буквы растворилась бы даже в *вайкхари*. И, кроме того, различия таких идей как «Я слышу» (в *вайкхари*) и «Я слышал» (в *мадхьяме* и *пашьянти*), «Я вижу» (в *вайкхари*) и «Я видел» (в *мадхьяме* и *пашьянти*), «Я мыслю» (в *вайкхари*) и «Я мыслил» (в *мадхьяме* и *пашьянти*), – также будут невозможны (т.е. если этих различий нет во внутренних состояниях).

Таким образом, благодаря этому тщательно продуманному доводу, всё более погружаясь во внутреннее, поддерживай то сознание, которое является скоплением самосознания, а также всеобъемлющим⁶, и по этой причине вместилищем заднеязычных и губных энергий, которому присуще созидательное Я-сознание (*ahaṁ*), которое является квинтэссенцией самодостаточности, священной фонемой, высшей мантрой, а также всегда пребывает внутри. Если зададут вопрос: «Откуда берётся разделение в этой нераздельной массе сознания? является ли это органом речи, артикуляцией, буквой и пр.?», мой ответ таков: «Именно эта неограниченная, абсолютная свобода производит в высшей Самости каждого различные представления, как то: «это чашка» (внешний объект), «это происходит» (внутренний объект), «это познание» (*grāmāṇa*), «я познающий» (субъект – *grāmātā*)». Каково же и как много усилия в данном разнообразии переживаний (восприятий)?⁷

Поэтому одно и то же священное и высшее речение (*ekaiva parābhataṭṭarika*), будучи всеохватным, пребывает во всём как высший Владыка, будь то камень, дерево, животное, человек, бог, *рудра*, *pralayaṅkara* или *vijñāṅkara* (*kevalī*), *мантра*, *махешвара*, *мантрамахешвара* и др. И поэтому *матрика*, чьё тело состоит из букв (и звуков), которые находятся в различных местах, в то время как их душа (сущность) в нераздельном (неопределённом) (*asphuṭa*) и в невоспринима-

емом (avyakta) виде, как в *мадхьяме*, или же в раздельном (sphuṭa) и воспринимаемом (vyakta) виде, как в *вайкхари*, утверждается как действенная потенция мантры (mantravīṛya).

И точно также говорится, что одна и та же нота, производящаяся в различных местах, на различных инструментах, таких как vīṇā, vīraṇcī (*вина* с девятью струнами), kaccharī (другая разновидность *вины* с корпусом в форме черепахи), mṛgaḥ (разновидность барабана), считается относящейся к одному и тому же звуковому диапазону (регистру) (ekasthāna).⁸

Аналогичным образом базовая или начальная нота (sthāyī svara) в различных регистрах, таких как низкий (mandra), средний (madhya) и верхний (tāra), считается одинаковой. И точно также та же самая фонема производится различными органами некоторых существ. Например, установлено, что вороны производят такие звуки как «ка», «ṭa» и «га» сразу многими органами: желудком, сфинктером, горлом и нёбом. И хотя они (эти вороньи звуки) нечленораздельны, однако сами по себе, будучи фонемами, адекватны, так как фонемы немыслимы в отдельности от *матрики*. Если говорится, что определённые фонемы отделены от *матрики* и, будучи нечленораздельными и бессмысленными, они бесполезны и поэтому не принимаются, мы заявляем, что это неверно. Имеется польза даже от нечленораздельных фонем, таких как звук барабана или океана, поскольку они полезны в плане доставления радости или грусти. Какая иная польза надобна? Также и в «Шайва-шастре» в основном избираются те мантры, чьи фонемы нечленораздельны, например, [нерасчленённый звук *пранавы* в] ardhaśandra и т.д.⁹ считается самой сущностью мантры. Также говорится, что мантра на уровне nīrodhinī производит только шипящий звук. (Нечленораздельный) звук колокольчика, кимвал и пр., который достигает уха, также был отмечен в учении *нада-йоги*. В «Гухь-йогини-тантре» было сказано: «Как лошадиное ржание, как

мычание быка, как львиный рык, как гортанный рёв верблюда, именно так могучие йогины (*balādhikāḥ*) посредством бормотания мантры (неразборчивых звуков) сокращают жизнь обычных существ (*raśu*). Таково применение *махамантры*, которая используется для продвижения к тому, что не может быть преодолено». Это лишь целесообразное.

На самом деле «именно внутренний звук является мантрой». *Махамантры*, которые обладают отчётливыми и выразительными фонемами, могут легко использоваться вами и нами.

Поэтому нечленораздельный звук определённо имеет форму фонемы, также как чашка, помещённая даже на расстоянии, остаётся той же самой чашкой. Это установлено. Хотя эти фонемы и производятся в разных местах и различными пранами, также как птичьи голоса или звуки литавр и т.д., они являются теми же самыми фонемами, – это тоже установлено. Поэтому, то, что говорит мудрец Патанджали, а именно: «Йогин может знать звуки всех существ», теперь полностью мною осознаётся. А иначе как может иметь место обретение высшего духа, который может различать в мельчайших деталях то, что является смешением слов, объектов и идей (*śabdārthapratyayānām*) в силу взаимного наложения (*itaretarādhyāso*), посредством совместной деятельности (*saṃyama*) сосредоточения (*dhāraṇā*), медитации (*dhyāna*) и созерцания (*samādhi*) в каждом отдельном случае, а также в знании воркования птиц и пр., без их отдельных (ясно выраженных) фонем (*asphuṭa varṇa*)? Когда эти нераздельные (неопределённые) фонемы (т.е. нечленораздельные фонемы (*asphuṭa*), как у птиц и т.д.) также получают статус слов, имеющих совершенно ясное значение (букв. «чья значения действительно тождественны тем словам»), подобно отдельным фонемам (*varṇānāmiva*), тогда, в соответствии с упомянутым принципом, воркование птиц имеет некоторый смысл, и даже звук барабана может указывать на победу либо на по-

ражение [в баталии]. Только с этой позиции различные сутры śikṣā (науки о правильной артикуляции и произношении слов) и пр. могут иметь некоторый смысл, когда некоторые считают, что «ha» и *висарга* произносятся «из груди», другие же полагают, что они произносятся «от корня зубов». Исходя из такого рода различий грамматисты, сомневаясь относительно различных форм фонем, имеют длинный список порядка 64 фонем, так как различают:

1. Jihvāmūlīya и upadhmānīya от visarjanīya.¹⁰
2. Пять yama-akṣara – ĥum, ĥum, ŋum, num, tum, – как отличающиеся от пяти назальных фонем ĥa, ĥa, ŋa, na, ta, хотя первые и являются лишь другими формами последних.¹¹
3. Благодаря принятию дополнительной модификации фонем ḍa, ḍha, ya, ga, la, va, kṣa посредством короткой формы артикуляции как отличающихся от этих букв (в их первичной форме).

В этом делении фонем между «ṛ» и «ṛ» имеется та же самая разница, как и между гласными и согласными. Об этом же говорится и в «Трикаратнакула»: *Матрика*, чьё различие было обусловлено только умножением восьми на восемь ($8 \times 8 = 64$), должна рассматриваться как kula-cakra (то есть śakti-cakra).¹² Эта *кула-чакра* пронизывает весь универсум (вселенную). Разница между этими шестьюдесятью четырьмя фонемами детально устанавливается в работе «Матрикаджнянабхеда». Здесь же (т.е. в *трике*) нет склонности к такой операции, поскольку сущностью данной системы является целостность или совершенство. Таким образом, везде есть метод вхождения в высшее сознание. Будь то в *джняна-шакти* (sañkalpyamāṇaḥ) или в *крия-шакти* (kriyamāṇaḥ), каждый объект покоится на великолепном сиянии мантры высшего речения, а именно на чистом, созидательном Я-сознании (vimarśātma), которое является сущностной природой (svarūpa-bhūta), а также не-эмпирическим (amāyīya) и необусловленным (asāñketika). Это то состояние, которое восхваля-

ется всеми философскими школами как неразличающее (nirvikalpa). Такое великолепие высшей мантры (paramantra-mahāḥ) присутствует в категории земли и пр., в не-смешанном и смешанном состояниях, в форме гласных (*биджа*) и согласных (piṇḍa), в таких фонемах как «ка» и т.д. А иначе не было бы разницы между определёнными парами знания, такими как гора Меру и плод финика, вода и огонь, чашка (восприятие внешнего) и удовольствие (восприятие внутреннего), а также их неразличающим знанием. Даже различающее знание (vikalpa), которое возникает только из неопределённости (неразличающего состояния), следовало бы тем же путём (т.е. в нём также не было бы взаимного различия). И напротив, оно бы не смогло сформировать нераздельное, неразличающее состояние как основу всех различий. Факт то, что мантра (Я-сознания или *паравак*), которая превосходит всё обусловленное, преподаётся всеведущими учителями как объект почитания, даже когда они знают, что эта мантра является источником всех взаимно (относительно) различных условностей. Определённо, что в этом безусловленном великолепии высшего речения (vāṇmahasi), т.е. в Я (*ахам*), все эмпирические (māyīya) обусловленные символы таким образом определены (закончены, ограничены)*, что они, т.е. эти эмпирические символы, достигают тождественности с той трансцендентальной, безусловленной мантрой, а именно *ахам*. Единственное значение этих эмпирических (māyīya) обусловленных (относительных) символов состоит в дости-

* Здесь Джайдева Сингх использует слово «terminate», имеющее, с одной стороны, такое значение как «ограничивать», «ставить пределы», «определять», с другой стороны – «прекращать», «заканчивать», «убивать». Судя по контексту, здесь уместны оба класса значений. Имея свой источник в безусловленном, эти обусловленные символы так им (необусловленным) определены, что сама их определённость как бы уничтожает, завершает саму себя в состоянии высшей безусловленной мантры (*ахам*). Т.е. здесь мы имеем нечто вроде отрицания отрицания безусловным самого себя. (прим. ред. пер.)

жении переживания сущностной природы необусловленного, и нет никакого другого их смысла. Благодаря постоянному повторению, когда входят в сферу необусловленного, отчётливо вспоминают, что сознание слова «корова» (go), полученное в далёком прошлом (или в прошлой жизни) и позже, в ситуации условного использования, сознание, способное достичь видимой коровы, абсолютно сливается с высшей сферой другой разновидности сознания, выходящего за пределы как обусловленного, так и ограничений майи. Даже в ребёнке вначале имеется преобладание только чистого, необусловленного сознания (cit). Поэтому даже в этой жизни, после предыдущей, в нём есть сознание, которое выходит за пределы обусловленного. А иначе не было бы основания для пребывания обусловленного. Следовательно, только на основе необусловленного возможно понимание обусловленного, а не иначе. Именно это было установлено уважаемым Утпаладевой в его комментариях к «Ишварапратьябхиджане».¹³

Способы вхождения в необусловленное состояние описываются уважаемым Кантхападой следующим образом: «Там, где видят что-то, слышат что-то, делают что-то, говорят о чём-то, думают о чём-то, едят что-то, – во всех этих обстоятельствах имеется особое положение необусловленной реальности (т.е. именно необусловленное контролирует все эти функции). Куда направлено внимание, туда направлен и глаз. Именно так прана всегда движется без усилий». (Sv. T. VII, 58)

Так обусловленный знак, т.е. определённое знание (savikalpa kṛiāna), следуя за своим источником, пресекается в трансцендентальном состоянии (*ануттара*). Это трансцендентальное состояние, чьей природой является вечное стремление продемонстрировать эту разновидность великого разнообразия, всегда продолжает развёртываться с точки зрения манифестации (*висарга*).

Именно этот импульс манифестации доводит развёртывание до аспекта «ха». У этого импульса манифестации (*visargasya*) имеется аспект *шакти-кундалини*, обозначающийся как половинка «ха» (в *трике*), который принимает форму точки (*бинду*), что является средством отождествления с сущностной природой Шивы, повторный переход в трансцендентальное (*ануттара*) состояние и, таким образом, успокоение в этой сущностной природе.

Сознание, символизирующееся одной фонемой (а), т.е. трансцендентальное сознание (*ануттара*), по своей природе определённо выходящее за пределы всякой концепции пространства, времени и причинности, и которое, в соответствие с вышеизложенным принципом, является полностью совершенным, тут же обращается к высшему уровню манифестации (*para-visarga*).

Только после соединения с уровнем *пара-висарги*, т.е. с высшим созидательным порывом, существуют позиции *ананда*, *иччха*, *ишана*, *унмеша*, его (т.е. соединения) разворачивание, (*уната* (ū)), различие (многообразие) (ṛ, ř, l, ḷ) и плод *крिया-шакти*, а именно е, ai, o, au.

Эта высшая энергия манифестации (*para* или *śāmbhava-visarga*) становится высшей и не-высшей энергией (*парапара*), которая разворачивается в силу своего чрезмерного изобилия, а также в силу нераздельной связи с высшей энергией (*svasattā-nāntarikatayā*), и тут же становится аспектом «ха», т.е. внешней манифестации (*apara-visarga*). Это обретение состояния «ха», т.е. внешней манифестации, которая действительно приводит к существованию структуры бесчисленных категорий, символизируемых фонемами «ка» и т.д. С другой стороны, эта же самая внешняя манифестация (*ha kalā*), входя в *бинду*, т.е. в «аṁ» (который пребывает в «аḥaṁ»), завершается в состоянии *ануттары*.

Таким образом, это именно высшая, почитаемая богиня, высочайшая речь, единственная, недвойственная, полностью целая и совершенная, а также пребывающая как *saṁ-*

vedanasattā, т.е. как сознательная, созидательная энергия (vimarśamayī-kriyāśakti). В таком акте манифестации не возникает никаких вопросов относительно последовательности (пространства, времени и формы). В аспекте манифестации это известно как «аһаṃ» (a-ha-m) или «Шива-Шакти-нара». И, напротив, в аспекте поглощения это известно как «та-һа-а» или «нара-Шакти-Шива». Несмотря на то, что проявляется как два, на самом деле это одно сознание.

Таким образом везде, даже в сознании чашки (внешнего), или приятного (внутреннего) и т.д., именно Я-сознание, всё сокровище которого состоит из невозмутимости, покоится в самом себе. Как было сказано Утпаладевой: «Пребывание всего объективного и субъективного переживания в самом себе – это то, что подразумевается под Я-ощущением». («Аджадапараматр-сиддхи», строфа 22) В действительности это Я-сознание всеобъемлюще в соответствии с уже изложенным принципом (т.е. «всё во всём»). Это Я-сознание является самым Бхайравой, пронизанным высшей энергией.

Как мною уже было сказано в следующем гимне-восхвалении: «С восторгом я преклоняюсь перед этой высшей реальностью, которая является восхитительным наслаждением (paramārtha-samatkṛti), непрерывно распространяющимся повсюду среди многочисленных объектов (bhāva-paṭale parijñābhamāna viccheda-śūnya); которая есть Я в совершенном способе существования (pūrṇavṛtti ahaṃ iti); которая полна блеска (devīm); чья природа заключается в освещении всего вокруг (brathanasvabhāvām) и которая пребывает в самой себе (svātmasthitim)». Необходимо понять, что эта доктрина была изложена в «Адваясампаттивартике», составленной Ваманой. Так было установлено, что только фонема «а» наделена всей полнотой, т.е. она совершенна во всех отношениях. В таких словах как «haṛṣa», «ghaṭa», «nīla» буквы «ha» и т.д. должны быть скомбинированы вместе с предыдущими и последующими буквами (для того, чтобы сформировать полное слово). Иначе же (т.е. если буквы не соединены в синтетичес-

кое целое), если к группе букв присоединяется только последняя буква, – целое не будет сформировано и слово останется сокрытым внутри и не сможет произвести концепцию.¹⁴

Таким образом, во всех видах знания все божества букв (т.е. *varṇa-devatāḥ*), возникая вместе и одновременно, производят необычные концепции. Имея в виду именно эту идею в «Сваччханда-тантре», в главе о времени (*кала*) вместе с объяснением отрывка о 60 или двойном количестве лет, было сказано, что за время одного дыхания, даже в его одной шестнадцатой части, или в пространстве протяженностью в два с четвертью пальцев дыхания (йогина), имеет место возникновение и исчезновение восьми *матрик*, одиннадцати *рудр*, десяти охранителей сторон света (*lokapāla*), двадцати семи созвездий, восьми *нагов* и других божеств. Следовательно, вневременность есть высшая истина реальности. Если же высшая реальность устанавливается эмпирической (*māyūya*) мерой истины, это приведёт только лишь к атеизму (поскольку она находится за пределами эмпирического понимания). Но в высшем или трансцендентальном сознании она немедленно проявляется в данном состоянии (вневременности). Поэтому то, что было сказано в учении, а именно: «он видит что-то, думает о чём-то и т.д.», относится к единственному сознанию *ануттары* (*ekasyāmeva jñāna-kalanāyām*); так что трансцендентальное сознание (*ануттара*), будучи субстратом (одновременно) трёх Божеств, а именно *пара* (*паравак*), *парапара* (*пашьянти* и *мадхьяма*) и *апара* (*вайкхари*), определённо является неизменной истиной. В действительности высшая истина всех видов знания есть Я-сознание.

Таким образом, это установлено, а именно, что высший, божественный импульс манифестации (*висарга* в его аспекте развёртывания *prasāra*) во всей его полноте блаженства (*ānanda-śaktibharitaḥ*) испускает весь космос, который вначале находится внутри него как *пара-висарга*, а затем, в его последовательном затвердевании, становится внешней манифестацией («*ha*» т.е. *apara-visarga*) (*hakārātmatām pratipadya*). Од-

новременно *висарга* поглощает манифестацию в её аспекте стягивания (*самхара*), и после различных комбинаций, наконец, становится «kṣa». Это именно та эманация (*sa eva eṣa visargo*), чьей природой является порождение разнообразия бесчисленных объектов, которые возникают из срединной (*suṣumṇā*) стадии (*madhyamasauṣumṇa padocchalat-tattadananta-bhāvapaṭalātmā*); теперь же, формируя комбинацию из двух согласных¹⁶ (*dūtyātmakaśāktayoni-saṃghaṭṭa*), а именно, из подходящих согласных (*ka* и *sa*), которые в активном состоянии приходят к такому состоянию, где нет действительного столкновения (*anāhata-nāda-daśāśrayaṇena*), [и, таким образом,] завершая все комбинации (сочетания) (*viśliṣyan*), она выходит на трансцендентальный, постоянный уровень (*dhruvadhāmnī anuttarapade*). Об этом уже говорилось прежде.

Примечания

1. От «а» до «aṃ» насчитываются 15 *калаа* (буквенных энергий), и «aḥ» – это шестнадцатая *калаа*. Такова сущностная природа Владыки. Шестнадцатая *калаа* «aḥ» известна как *висарга-калаа*. От «ка» до «kṣa», которые представляют внешнюю манифестацию, всегда есть расширение-стягивание (*prasāra-saṅkoca*), но *висарга-калаа* остаётся неизменной по своей природе. Также и в пранаяме, 15 *tuṭi* увеличиваются и уменьшаются, тогда как шестнадцатая остаётся неизменной. С луной то же самое, её 15 фаз увеличиваются или уменьшаются, тогда как шестнадцатая, скрытая от глаза основа для всех остальных, – остаётся неизменной.

Висарга-шакти или излучающаяся энергия Шивы называется *amṛta-kalā*, поскольку, несмотря на все изменения, вызванные энергией Шивы, сам Шива, или его Энергия, не подвергается каким-либо изменениям.

а) *Parā-visarga-śakti*: Всего есть три фазы *висарга-шакти*: *пара*, *парапара* и *апара*. *Пара* также известна как *śāmbhava* или *śaiva-visarga*. Это трансцендентальная эманация, внутрен-

няя эманация внутри божественного сознания. Это источник и первичный принцип высшего божественного блаженства (*ананда*), который выражается в виде фонемы «ā». Вот почему это также известно как *paramānanda-bhūmi*.

б) *Parāparā-visarga-śakti* или *parāparā-visarga*: Это также известно как *шакти-висарга*, и это промежуточное звено между высшей *висаргой* (*пара*) и не-высшей *висаргой* (*апара*). В то же время она находится в союзе с высшим недвойственным сознанием и содержит на тонком плане потенцию эмпирического различия. Выражается это в виде фонемы «aḥ» и известно как *шакта-висарга*.

в) *Aparā-visarga-śakti* или *apara-visarga*: производит многообразие эмпирической манифестации, манифестацию ограниченных существ. Вот почему это также известно как *āṇava-visarga*. Она выражается фонемой «ha».

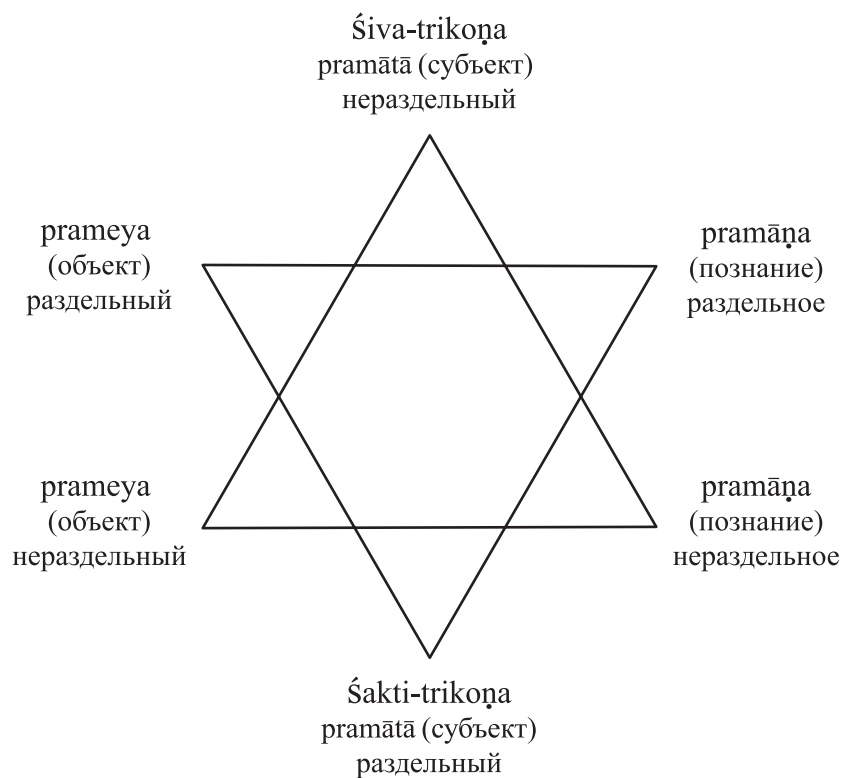
2. Шакти сравнивается с устами (*vaktra*) Шивы, поскольку именно через Шакти можно получить доступ к Шиве. Гуру также подобен Шиве. *Висарга-шакти* тоже подобна *guru-mukha*. Поэтому в данном контексте *висарга-шакти* также называется «*guru-vaktra*».

3. Очень трудно адекватно передать это двусмысленное выражение. Шива представляет мужской принцип, а Шакти – женский. *Шива-биджа* – это белое мужское семя, а *кусума* – красная менструальная женская кровь. В данном контексте *биджа* – это гласная (*свара*), а *йони* – женский репродуктивный орган, согласная. Также как комбинация мужского семени и женского производит плод, точно также *биджа* Шивы и *йони* Шакти производят полный согласный звук.

4. *Кусума* и *пушпа* (букв. цветок) являются символами порождающей энергии.

5. Единство *шава-триконы*, которое является *биджей*, и *шакти-триконы*, которое является *йони*, известны как *śaṭkoṇa-mudrā*. Это проиллюстрировано в виде следующей диаграммы:

Три угла, символизирующие pramātā, pramāṇa и prameya в Шиве – нераздельны, тогда как три угла, символизирующие то же самое в Шакти, – раздельны.



6. Это относится к высшей речи (*паравак*), которая единственная является продуктом созидательного Я-сознания Шивы (*ahaṃ-vimarśa*).

7. Ответ Абхинавагупты означает, что разнообразие переживаний возникает не в силу усилия какого-либо индивида, но благодаря самодостаточной воле Владыки, который таким образом производит манифестацию.

8. «*Стхана*» в данном контексте – это техническое слово из музыкального лексикона; в западной традиции это соответствует регистру (диапазону). В музыке всего имеются три *стханы*: *mandra* (низкий и глубокий тон), *madhya* (средний) и *tāra* (высокий); они известны как бас (низкий), средний и верхний регистры. Абхинавагупта хочет этим сказать, что одни и те же ноты, звучащие на различных инструментах в определённом регистре, несмотря на разное исполнение всегда остаются теми же.

9. Мантры, относящиеся к *ardhacandra*, *nirodhi*, *nāda*, *nādānta*, *śakti*, *vyāpinī*, *samanā* и *unmanā* – нераздельны (*avyakta*).

10. *Jihvāmūlīya*: произносится от корня языка, особенно *висарга* перед «к» и «kh» обозначается как – k; ka, kha *upadhmānīya*: *висарга*, поскольку произносится перед «р» и «ph», обозначается как – p, f. pa, pha.

11. Пять *yama* – это *ñuṃ*, *ñuṃ*, *ṇuṃ*, *nuṃ*, *muṃ*.

12. Это то, каким образом появляются 64 фонемы:

a, i, u, ṛ – произносятся коротко,

долго и протяжно–

$$(4 \times 3) = 12$$

ḷ – короткая и протяжная	2
e, ai, o, au – долгие и протяжные	8
sparsā-varṇas от «ka» и до «ma»	25
antaḥstha-varṇas т. е. ya, ra, la, va	4
ūṣma-varṇas или спيرانтные śa, ṣa, sa, ha	4
анусвара и висарга	2

jihvāmūlīya и upadhmānīya	2
Yamas	5
Итого:	64

13. «Ишварапратьябхиджня-тика» Утпаладевы ныне утеряна. Считается, что этот текст состоял из шести или восьми тысяч строк.

14. Каждое слово – это «гештальт», организованное целое, в котором буквы искусственно скомбинированы в единую конфигурацию.

15. Фонема «kṣa», будучи комбинацией k, ṣ и a, обозначает единство Шивы и Шакти. Это известно как kṣa-bīja. «Kṣa» – это технический термин для буквы, которая возникает из комбинации двух букв halanta. Две буквы *халанта* – это «k» и «ṣ». Сочетание с «a» образует «kṣa».

Сама фонема «a», опускаясь на уровень «ha», становится «ka». Фонемы a, ka, ha и висарга относятся к одному и тому же органу артикуляции (akuhavisarjanīyānām kaṇṭhaḥ). «Sa» – это лишь иная форма *висарги*, «kṣa» – это внешний символ Шивы и Шакти.

16. Dūtyātmaka-śākta-yoni – это технический термин для согласной.

ТЕКСТ

(amīcākārādyāḥ стр. 69, 1.3 – svato rasāt стр. 74, 1.27)

Перевод

В соответствии с тем принципом, что в одном движении праны имеются 16 tuṭi¹, «a» и т.д. (т.е. 16 гласных) пребывают внутри как фонемы, разделяя *тути* на две половины, а также вмещают прекращение праны в первой половине и возникновение – во второй; во внешнем мире они (т.е. каж-

дая из половин) представляют собой промежуток в две недели (= 15 *tithi*).² Эти *титхи* также считаются фазами луны (*kalā*). Когда шестнадцатая фаза, которая обладает силой (*шакти*) развития (расширения) (*visarga-kalā* или *amā-kalā*), остаётся в стороне, т.е. не развивается, это определяет семнадцатую фазу в «Шривидье» и в других писаниях следующим образом:³ «Эта шестнадцатая *visargātmikā-kalā* посредством самой себя становится половиной «*ha*», т.е. *висаргой* (:), а затем половиной висарги, т.е. *бинду* (.)». Поскольку *висарга* – это половина «*ha*», а затем, её половина – это *бинду*, которая является отдельной (*viśleṣa*), неучастие в развёртывании (расширении) известно как семнадцатая *калаа*.⁴

На это может последовать возражение: «Каким образом возможно разделение единой фонемы «*a*» (на шестнадцатую и семнадцатую *калаа*), ведь она является неделимой (*ануттара*)?» Мы отвечаем: «В нашей системе любая вещь неделима, будучи не-отличной от света сознания». Также как благодаря ничем неограниченной самодостаточности Шивы даже при проявлении частей неделимость Реальности остаётся неколебимой, – то же самое относится и к «*a*». Где здесь противоречие? Таким образом, в силу проявления неделимости частей подтверждается соответствующее развитие фонем. А иначе (при произнесении звука) как сможет воздух, чьей природой является последовательно производить соударение посредством зубных, губных, гортанных и палатальных фонем, ударяться о нёбо после соударения с горлом? Если бы он распространялся одновременно во всех органах артикуляции, тогда произведение всех звуков следовало бы также одновременно. Следовательно, звук, который производится вследствие удара воздуха о горло, становится тождественным звуку, произведённому в силу удара о нёбо. То, что воспринимается после дыхания и резонанса, называется «*anupradānam*».⁵ В буквах, состоящих из двух или трёх матра, т.е. в *dirgha* или *pluta*, предполагается включение одной или двух

mātrā. И точно также, в одной mātrā подразумевается включение половины mātrā. Как было сказано Бхаттанараяной: «Я кланяюсь Шиве (sthānu), который есть cit-prakāśa над тремя генетическими составляющими *праkritи*, и который тоньше, чем даже половина mātrā, обозначенная на вершине «om», а также более велик, чем даже «космическое яйцо»». (St. C. строфа 7)

Здесь 50 фонем, или даже универсум – это выходящее за пределы последовательности единое. В некоторых местах «Мата-шастры» и т.д. допускается восемнадцатая *калаа* или фаза в состоянии, опирающемся на трансцендентальное (*ануттара*) посредством разделения *висарги* (viśleṣa), т.е. посредством второй точки, а именно половины *висарги*. Таким образом, феномен пятидесяти фонем, или, иными словами, весь универсум – это «непоследовательное» единое.

Следовательно, эти *калаа*, т.е. фонемы «а» и т.д. *ануттары*, называются *свара*, так как они раскрывают восхитительное ментальное состояние. Этимологическое объяснение *свары* таково: корень «svṛ» означает (1) то, что выражает (производит) звук (śabdayanti), т.е. обозначает восхитительное ментальное состояние (sūcayanti cittam), а также (2) то, что (в состоянии стягивания) возвращает свою сущностную природу Шиве, высшему субъекту (svam sa svarūpam ātmānam gānti), т.е. то, что полностью растворяется в *ануттаре*.⁶ Таким образом, слово «*свара*» означает «то, что сообщая свою собственную природу высшему воспринимающему (т.е. *ануттаре*), преподносит себя, т.е. растворяется в *ануттаре* (в виде гласных) (в аспекте стягивания – saṃhāra), а также преподносит свою форму в виде согласных («ка» и т.д.), т.е. отображает (существующее) вовне (в аспекте расширения – prasāra)». Эти *свары*, как простой звук (nādātmakāḥ), сами по себе или же через пронизывающие согласные являются признаками таких ментальных состояний как сострадание (karuṇa), чувство любви (śṛṅgāra), удовлетворённость (śānta) благодаря жа-

лобам, приятным словам и похвале соответственно. Они отображают даже ментальные состояния животных, древних тварей, проявляясь сразу же, без малейших обусловленных знаками и пр. препятствий, а также в форме восклицаний (svarakākvādirūpatām aśnuvānāḥ), поскольку они очень близки к непосредственному ощущению. Таким образом, udātta и т.д. описывались как имеющие характеристику выразительности. Они указывают на ментальное состояние посредством музыкальных нот, таких как ṣaḍja и пр. Так всегда, во всех видах знания, эти фонемы от «а» до «kṣa», искусные в осуществлении различных действий, сходятся вместе в своих отдельных и различных формах (samāpatantyō'haṃ ahamikayā), (по сути же) они проявляются непоследовательно (akramam eva bhāsamānaḥ), отображая перемещение (развитие) следующих друг за другом форм благодаря своим действенным силам (kalanāmayatayaiva mūrtikramasaṃkramaṇam eva diśyamānaṃ), и приводят к пространственному разделению.

А иначе (т.е. при отсутствии пространственного разделения форм) не было бы различия между горой Меру и атомом.

Таким образом, эти фонематические божественные реалии, заключающие в себе различную активность форм (kriyāvaicitryātmaṇam), выражающую пространственное разделение и временную последовательность, приводят к выявлению (ullāsayantyaḥ) внутри (antar т.е. в grāṇasāra) и к поглощению вовне (в манифестации), т.е. к стягиванию внутри сущностной природы (всего универсума объектов). (Начиная от prollāsa-samaye и до bhagavatī sṛṣṭiḥ некоторые выраженные здесь идеи накладываются друг на друга. Поэтому лучше переводить предложение по частям.)

В процессе интериоризации

Когда udyoga, avabhāsa, carvaṇa и vilāpana схватываются состоянием осознания (pramiti-kalā), происходит выход на

уровень *ануттары*,⁷ и благодаря пребыванию в этом состоянии осознания, развитию и постепенному обогащению шестнадцатью формами⁸ манифестации, достигается совершенное состояние. «Tadamṛtānanda» указывает на гласные ṛ, ṝ, ḷ, ḹ. Они известны как «amṛta-varṇa», поскольку не производят какую-либо внешнюю манифестацию. Так «tadamṛtānanda viśrāntirūpaṁ» означает бессмертную, сущностную, неколебимую природу, обозначаемую буквами ṛ, ṝ, ḷ, ḹ.

Обладающая состоянием этой умиротворённой природы и, будучи сущностью божественного Я-сознания (samat-kāra), проецирующая внешнюю манифестацию четырёх аспектов (*калаа*) *удьог*и т.д. (в форме ограниченных эмпирических субъектов, способов познания и объектов), радующаяся чередованию интровертивной и экстровертивной эманации (pūrṇa и kṛṣa), мастер поглощения (grāsa), т.е. стягивания (saṁhāra) внешней манифестации, а также испускания (vamaṇa), т.е. проецирования внешней манифестации (prasāra); ткущая лунную (*сома*) сеть, – символ способа познания (*прамана*) шестнадцати *калаа*, а также солнечную (*сурья*) сеть, – символ познаваемого (*прамея*) или мира объектов двенадцати *калаа*, поддерживающая вначале «а», в середине – группу согласных от «ка» до «кṣа», т.е. «ha» kalā, и *анусвару* – в конце, т.е. (развёртывающаяся) в форме «ahaṁ» божественной *матрики* (от «а» до «кṣа») – такова созидаящая Богиня.⁹

В своём комментарии Сомананда высказал следующее: ««Aḥ» и «aṁ» – это видоизменённые (модифицированные) и невидоизменённые формы *матрики*».¹⁰

Он утверждает, что «а» обозначает Абсолют (*ануттара*), тогда как 15 гласных от «ā» до «aḥ» обозначают 15 лунных дней (tithi). Кроме того, он давал и другую интерпретацию строфы «athādyāḥ...tadantaḥ», а именно «aṁ» символизирует *бинду*, остальные же 15 гласных от «а» и до «aḥ» обозначают 15 лунных дней, однако последняя «aḥ» должна рассматриваться как обозначающая *висаргу*. И в то же время он ут-

верждал, что *висарга* – это *спанда*, т.е. сущностная природа Сознания. «*Спанда*» определяется как небольшое движение. Если имеется переход от себя к другому объекту (т.е. к отличающемуся от самого себя) – это не будет «небольшим движением», поскольку здесь предполагается полноценное движение. А иначе (т.е. если нет перехода (движения) от самого себя) сама идея «движения» становится бессмысленной. Поэтому «небольшое движение» – это просто лёгкая пульсация внутри сущностной природы (Самости), состоящая из чудесного беспричинного (вне последовательности) наслаждения (но не движение от одного объекта к другому); в *агамах* это выражалось такими словами как «*ucchalattā*» («скачок»), «*ūrmī*» («вздымание»), «*matsyodarī*» («пульсация в рыбьем желудке»). Именно это считается *спандой* (в силу лёгкой пульсации внутри сущностной природы Божественного). Такая *спанда* обладает природой единства Шивы и Шакти. Она бывает двух видов – общая (*sāmānya*) и особая (*viśeṣa*).¹¹ Это уже объяснялось.

Пятнадцать гласных («а» и т.д.) всегда заканчиваются точкой (*анусварой* или «aṁ», назальной «a»). Они являются пятнадцатью лунными днями (*tithi*). В их конце, благодаря связи с *крия-шакти* (*kāla-yogena*), возникает то, что известно как *сома* и *сурья*, которые образуют завершающую точку *акулы* или *ануттары* (строфа 5), т.е. в последней гласной «aḥ» верхняя точка символизируется луной, а нижняя – солнцем.

Земля и другие категории существования вплоть до пяти-членного брахмы (*brahmapañca*), т.е. śa, ṣa, sa, ha и kṣa (символ Шакти), покоятся в гласных. Каким образом? Ответ – «*kramāt*» (строфа 6).

Этимологический смысл слова «*kramāt*» следующий: «*Krama+at*, – причём «*at*» происходит от корня «*ad*» (т.е. поглощать) – означает поглощение последовательности (*kramasya adanam-bhakṣaṇam*), т.е. проглатывание времени

(kāla-grāsaḥ)». «Kramāt» в данном случае используется в смысле наречия, т.е. «проглатывая время».

«Suvrate» в шестой строфе означает следующее: «Su» = «śobhana» или «изумительное». «Vrata» = «священная практика». «Suvratā», таким образом, обозначает ту, которая имеет две священные практики, а именно: 1) «bhoga», т.е. радость, состоящая из опустошения своей энергии в манифестации (riktatve) и 2) «bhoga-nivṛtti», т.е. воздержание от манифестации, или поглощение манифестации в себя, тем самым возмещающая убыль и становясь полной (pūrṇatve). «Suvrate», форма звательного падежа от «suvratā», объясняется, как уже было изложено выше.

«Amūlā» в восьмой строфе означает: «та, которая укоренена в «а» и та, которая не имеет начала или происхождения» (avidyamānamūlā), поскольку она не имеет начала (т.е. она вне времени и постоянна).¹²

(Теперь Абхинавагупта объясняет «amūlā tatkramā».) Она есть kaulikī-śakti, чей путь (krama) таков, т.е. чей путь состоит из тождественности (praśleṣaṇa), различия (atadrūpo), тождественности и различия (anyathārūpo). Несмотря на всю эту активность, она остаётся amūlā – той, чьё происхождение не имеет начала, и той, чьё происхождение неведомо.

(Теперь Абхинавагупта объясняет «amūlā+ātata+kramāḥ».) «Ātat» означает расширение или развёртывание той, которая укоренена в «а» (amūlasya yadātanānamātata). Она та, чей путь или метод и есть это развёртывание (tadeva sa kramo yasyāḥ).¹³

Она неизвестна (ajñeyā), поскольку является познающей всё (и поэтому не может быть сведена к статусу познаваемого), (с другой точки зрения) она – единственное, что познаётся, т.е. заслуживающее познания (eṣaiva sa jñeyā), поскольку не существует ничего, что ею не является (anyasya abhāvāt).

(Теперь Абхинавагупта излагает смысл «akṣāntā» следующим образом:) «Akṣāntā» означает «а», т.е. та, кто не имеет спокойного местопребывания (avidyamānaṁ kṣāntaṁ или

tūṣṇīm āsanam yasyaḥ), иными словами та, в ком нет прекращения активности в силу манифестации и т.д. (avirataṁ sṛṣṭyadī-rūpatvena).

(Теперь Абхинавагупта интерпретирует слово «ākṣāntā» следующим образом:) «Ākṣa» означает относящееся к органам чувств (akṣa). Таким образом, «ākṣāntā» обозначает «та, кто не заканчивается вместе с прошлым чувственным восприятием» (aindriyakāṇāmante samīre prāgarāyavasānā yā). Эта «ākṣāntā» является прилагательным от sṛṣṭi. Фигурально это означает, что это манифестация, в которой есть не имеющее себе равного изъятие или захват (apūrvam āharaṇam), т.е. то, в чём есть стягивание манифестации посредством вхождения в Самость (svātmānupraveśātma-svarūpam saṁhāra-rūpam yasyām).

Эта созидаящая Богиня, Матрика является источником всякого знания (vidyā), принимающего форму внутреннего ощущения (vedanā), что характерно для пульсации Шакти; как продукт семенной энергии в форме гласных (*шива-биджа*), а также согласных (*прасара*), она – источник защитных атрибутов мантр в форме vāсуа (выражаемого), т.е. богинь (devatās), и их вербализации/выражения (vāсакa). Эта созидаящая Богиня одна и та же повсюду, т.е. по своей природе она не может быть больше или меньше. Она считается подательницей успеха во всех тантрах, во всех духовных дисциплинах, во всякой деятельности и во все времена. «Ākhyātā» (как полагают) должна также интерпретироваться в другой форме – ā+akhyātā, т.е. во внешнем проявлении она очевидна (открыта) (prakāṣa) в своём состоянии самозабвения (akhyāti), поскольку в состоянии эмпирического выражения (*вайкхари*) различие в фонемах существует благодаря *майе*. Таким образом, эти фонемы, пребывающие в уме как чистая *мантра*¹⁴ (т.е. под влиянием майи) и достигающие состояния интеллектуального творчества (bhāvasṛṣṭi) в форме мыслительных конструкций (pratyaya), таких как пяти-членное viparyaya¹⁵, āsakti¹⁶ и т.д., омрачают сущностную природу (души).

«Имеется 5 разновидностей ошибочного знания (viraṅgaṇa). Неэффективность (āśakti) в силу ослабления органов чувств имеет 28 разновидностей. Есть 9 видов удовлетворения (tuṣṭi)¹⁷. Осуществление (siddhi)¹⁸ имеет восемь видов». Эта творческая деятельность интеллекта (pratyayāḥ) (Sp. К. строфа 47), прежде всего, является узами (pāśaḥ), которые относятся к категории ограничений души.

Как было сказано в «Спанда-карике»: «Эти силы всегда готовы скрыть его реальную природу, ведь без связи слов идеи не могут возникнуть». И точно также: «Возникновение в ограниченной душе разнообразных видов идей отмечает исчезновение блаженства высшего бессмертия. В силу этого она теряет свою независимость. Проявление идей распространяет свою сферу активности на чувственные объекты». (Sp. К. III, 14)

Поэтому, в противовес сфере, которая является творением интеллекта, была обозначена отчётливо слышимая сфера фоном не-māuṇa, которая оценивается с помощью ушей (т.е. путём непосредственного, неконцептуального восприятия), являясь воплощением первичной, высшей чистоты Шивы и вознаграждая достижениями различных духовных практик. В «Пурва-шастре» или «Малинивиджайуттара-шастре» также сказано: «Таким образом, Владыка по своей собственной воле просвещает Агхору (Анантабхаттараканатху) этим методом, исполненным смыслом всех *шастр*». «Так, пробудившись благодаря наставлению Владыки и возбудившись его силами *вимарша-йони*, сотворил бесчисленные мантры (т.е. внутренние фонемы) из подходящих звуков для различных категорий творений». (M.V.T. III, 27)

«Только эти мантры (внутренние фонемы) используются Агхорой и т.д., различные знатоки мантр одаривают главных их пользователей плодами всевозможных пожеланий, и не иначе». (M. V. III, 28)

Так было сказано, что мантры, хотя и манифестируются

с точки зрения фонематического созидания, – не проявляются для того, кто ослеплён майей.

(Теперь Абхинавагупта принимает слово «khyātāḥ» как существительное и объясняет его следующим образом:) «Sarvadaiva khyātāḥ» – «они всегда сияют или манифестируются в форме чистого знания», или же это может означать: «чьё развёртывание беспрепятственно в соответствии с силой природы каждого».

Далее в сжатой форме следует изложение смысла всего учения: Высшая сила, Бхайрави, чьей характеристикой является чудесное наслаждение, исходящее из её исключительной самодостаточности, именно благодаря ей (самодостаточности) сияет вовне. Он (Шива), неотделим от её природы, не встречает препятствий для своей активности, всегда присутствует и всегда сияет как сознание, чья сущность есть самосознание. Он сияет в форме *садашивы*, земли, животных, синего, жёлтого и приятного, которые являются выражениями его собственной природы (т.е. он сияет без какой бы то ни было внешней поддержки). Знание каждой вещи в её собственной форме (svasvasamvedanam)¹⁹ называется способами доказательства. Это проявляется как общепринятое для всех воспринимающих существ, будь то даже дети или животные.

Далее перечислены способы познания (*праманы*): 1) Чувственное познание или восприятие посредством органов чувств; 2) три вида умозаключения (trirūpaṃ sa liṅgaṃ);²⁰ 3) слово великой, заслуживающей доверия личности (paravasaḥkramaḥ)²¹; 4) доказательство по аналогии (svārūpya)²²; 5) вывод исходя из обстоятельств (anyathāyoga)²³; 6) прекращение желания знать (pratītyanudaya)²⁴; 7) доказательство на основе несуществования (yama),²⁵ – всё это описывается просто как средства для того самосознания, чей свет никогда не прекращается, который сияет одинаково, даже в низших тварях, таких как птицы и т.д., и который не знает даже имени умозаключающего доказательства.

Следовательно, свет сознания (bhāsā) по природе является отражением Самости (svarūpamarśanātmikā). То, что является самосознанием, есть сама высшая Речь (paravāg-varuḥ). Именно его (т.е. самосознания) природа проявляется в различных формах существования. Поэтому оно сияет как космос разнообразного существования. Оно никогда не впадает в состояние зависимости от других. Так как оно не зависит ни от чего (внешнего по отношению к самому себе), как может какое-либо препятствие существовать в нём? Поэтому самосознание, которое пусто от обусловленного, превосходит пространство, время, *калаа*, майю, ограничение места или активности. Оно совершенно само по себе, является всем и всё же отличается от всех форм и образов. Это естественное, высшее сознание, характеризуемое великим очищением, чистой формой *шуддхавиды*²⁶; это Я (*ахам*) в обоих случаях, т.е. как Шива, так и Шакти, как сознание, так и его выражение в виде Энергии. Само это Я, как *матрика*, есть сущностная природа земли и т.д. В высшем смысле его флюидная* форма считается гласной (*биджа*), а твёрдая (плот-

* В английском тексте для характеристики гласной используется термин «fluid», а согласной – «solid». Первый из них имеет много значений – жидкий, текучий, изменчивый, жидкое и газообразное состояние, флюид (неосязательная тончайшая жидкость, с помощью которой до 18 века объясняли электричество и т.д.). Основное значение «solid» – это твёрдое, плотное, неподвижное состояние вещества. Может показаться, что характеристика гласных, имеющих природу Шивы, посредством слова «fluid», а согласных, имеющих природу Шакти, посредством «solid», является весьма странной, так как обычно Шива характеризуется как нечто неподвижное, а Шакти – как подвижное начало. Но не следует забывать, что гласные здесь – это семена, а согласные – это лона, которые оплодотворяются этими семенами. В этом аспекте Шива в большей степени есть первичная причина движения, чем Шакти. Можно сказать, что гласные – это проявление того факта, что Шива не отличен от Шакти, и Шакти пребывает в самой сердцевине природы Шивы. (прим. ред. пер.)

ная) форма – согласной (*йони*), самой природой Шивы и Шакти.

Благодаря союзу Шивы и Шакти (т.е. гласной и согласной), благодаря взаимному единению, внезапно возникает наслаждение видимым универсумом. Зрелая энергия (*ануттары* или Я-сознания), которая является высшей реальностью (*pāramāthika-sadvapuḥ*), которая изначально присутствует внутри вселенной вплоть до её крайнего предела, обозначается как *висарга* в её аспекте «*viśleṣa*» (т.е. внешнего разворачивания (*prasāra*)) и в её аспекте «*yojanā*» (т.е. внутреннего стягивания (*saṃhāra*)). Эта *висарга* есть неизменное поле деятельности (последователей), и это простые средства достижения *ануттары*. В «Шрипурве» (т.е. в «Малинивиджайоттаре») фонематическое созидание от «па» и до «pha» было описано как отличное от этой не-*māyūya* множественности фонем, т.е. группы *матрики* от «а» до «kṣa». Это известно как *малини*, которая есть *bhinna*, т.е. смешивается с гласными и согласными, а также сформирована в связи с майей.

Khecarī-vaiṣaṃya или состояние paśu

Малини, будучи разделённая на 50 фонем, в состоянии майи порождает мыслительные конструкции (*vikalpa*). В данной форме вполне естественно, что это омрачает сущностную природу Самости и приводит к зависимости обычных индивидуумов. Вовлекаясь в такое фонематическое созидание, разные *кхечари-шакти* приводят к разделению сущностной природы (*vaiṣaṃya*) и производят повторный цикл временного существования, заполненного ограничениями *kārmika*, *māyūya* и *āpava*.

Khecarī-sāṃya или состояние pati

Кхечари по своей природе тождественно чистому Бхайраве. Об этом уже говорилось. В *khecarī-sāṃya* это высшее состояние, т.е. состояние Шивы или *pati* в обычной жизни и

в освобождении. Высший аспект отсутствия различия в фонематическом формировании различия – это зрелость мантры, благодаря сохранению которой мантра сохраняется. Эта «sāmya» есть само «aḥaṁ» (Я), которое имеет статус *висарги* для *ануттары*. Когда пробуждённый постигает это как свою высшую природу, он тотчас же освобождается. Йогины, которые стремятся к сверхъестественной силе и т.д., посредством этого Я-сознания ограниченным способом медитируют на aḥaṁ в пупке или в сердечном центре. На этом я заканчиваю в соответствии с [наставлениями] моего Гуру и *агам*. По поводу того, что происходит в результате обращения к Я-сознанию, обратитесь к своему личному опыту. Я показал лишь малую часть этого пути. Поэтому не нужно ограничиваться только этим.

Кто может с определённой уверенностью сказать, что относительно божественного сознания «этого достаточно»? Божественная милость снизошла на меня только в данных пределах. Благодаря этой [милости] я был уполномочен раскрыть это [как средства] (т.е. тождественность божественному сознанию (khecari-sāmya)). Более тонкое tarka, чем это (т.е. sat-tarka), может проявиться для других знатоков либо сегодня (в настоящем), либо в какое-то другое время (в прошлом или будущем), т.е. tarka²⁷ может проявиться либо в настоящем (bhavati), либо проявилась в прошлом (abhūt), либо же проявится в будущем (bhavitā). Среди всех видов составных частей²⁸ йоги, этот (т.е. tarka) был определён в «Шрипурва-шастре» как «бриллиантовое солнце» (gabha-stimān), благодаря которому освобождаются сами и освобождают других. Это (т.е. tarka) должно быть ясно и всесторонне понято, а также исследовано проницательными (vicakṣaṇaiḥ), стремящимися к высшему состоянию (parepśubhiḥ) благодаря отбрасыванию на мгновение ревности (зависти), свойственной обычным смертным. Практикующий укрепляется в сущностной природе Самости сразу после sat-tarka (ālocana), и поэтому пятна

облаков²⁹, застилающие солнце сознания, автоматически растворяются благодаря вкусу наслаждения, который этот практикующий испытывает в данный момент.

Примечания

1. «Tutī» – это мера (единица) дыхания. Она покрывает протяжённость в два с четвертью пальца. Обычно насчитывают 16 *тути* в одном круге дыхания (включая вдох и выдох). Таким образом, один круг дыхания охватывает протяжённость в 36 пальцев.

2. Дыхание, появляющееся изнутри и выходящее наружу, известно как «grāpasāga», а появляющееся снаружи и входящее вовнутрь – как «arāpasāga». В *праначаре* точка, из которой появляется прана, называется «antaḥdvādaśānta», тогда как точка, в которой она прекращается вовне – «bāhyadvādaśānta». С другой стороны, в *апаначаре* внешняя точка, в которой возникает прана, известна как «bāhyadvādaśānta», а внутренняя точка, в которой она прекращается – как «antaḥdvādaśānta». Пространство между этими двумя dvādaśānta имеет размер 36 пальцев или 16 *тути*. Эти 16 *тути* охватывают 16 гласных от «а» и до «аḥ». Гласные от «а» до «аṁ» представляют 15 лунных дней (tithi) во внешнем мире. *Праначара* представляет 15 *титхи* двух недель тьмы, а апаначара – 15 *титхи* двух недель света. Гласная «аḥ» неизменна. Она представляет шестнадцатую лунную фазу, которая неизменна, а также известна как «amā-kalā».

3. Считается, что сама по себе visargātmikā-kalā разделяется на две, из которых последующая *калаа* известна как семнадцатая.

4. Когда *висарга-калаа* вовлекается в манифестацию или развёртывание, она известна как висарга (:); когда же она прекращает манифестацию, то известна как *бинду* или *винду* (.). В философии *трики* как *висарга*, так и *винду* обычно известны как *висарга*, поскольку в аспекте *самхары ви-*

сарга становится *винду*, а в аспекте *сришти винду* – это *висарга*. *Висарга-винду* во всех обстоятельствах является постоянной и неизменной.

5. «Anupradānaṃ» – техническое слово из санскритской грамматики. Это усилие вне ротовой полости по формированию звука различными органами речи, которое рассматривается как внешнее усилие (*bāhyaprayatna*).

В формировании звука задействованы три главных фактора, а именно: 1) *sthāna*, 2) *karaṇa* или *ābhyantara prayatna*, 3) *anupradāna* или *bāhyaprayatna*. Есть две главные разновидности *anupradāna*, известные как 1) эмиссия дыхания (*śvāsānupradāna*) и 2) резонанс (*nādānupradāna*) (см. «A Dictionary of Sanskrit Grammar» by K.U. Abhyankar стр. 23).

6. До тех пор пока «а» и т.д. являются лишь внутренним восприятием, они известны как *калаа*, но когда они обретают внешний звук, – становятся известными как гласные или *свара*.

7. Принцип *ануттары*, принимая ограничивающее положение познающего (*pramatā*), познания (*pramāṇa*) и познаваемого (*prameya*), манифестирует универсум как нечто внешнее. Есть четыре аспекта этой манифестации, а именно: *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇa* и *vilāpāna*.

(1) *Udyoga* – это начальное приготовление в форме Воли.

(2) *Avabhāsa* – это проявление ментального переживания, например, синего, как чего-то внешнего.

(3) *Carvaṇa* – это временное вкушение (восприятие) упомянутого переживания как формы Я-сознания.

(4) *Vilāpāna* – это стягивание или поглощение развёртывания в сущностную природу Самости.

Эти аспекты функционируют даже в повседневной активности обычного восприятия, например, вначале есть намерение воспринять чашку (*udyoga*), затем появляется действительное восприятие чашки – (*avabhāsa*), вкушение

впечатлений восприятия (*carvaṇa*) и, наконец, ассимиляция переживаний восприятия чашки с сущностной природой Самости.

Когда же всё это (*udyoga*, *avabhāsa*, и т.д.) покоится в чистом состоянии осознания, не вызывая ограничивающего переживания познающего, познаваемого и т.д., – это совершенная *пара-шакти* семнадцати *калаа*. Это состояние чистого осознания, которому присущи 16 форм переживания.

Четыре формы *прамата*, *прамана*, *прамея* и *майя*, умножаясь на четыре формы *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇa* и *vilāpana*, образуют 16 форм.

Поэтому совершенная форма *pramiti* – это 1 *калаа* чистой *pramiti* себя плюс 16 вышеупомянутых присущих ей *калаа*, т.е. всего семнадцать *калаа*. Такое совершенное осознание (*pramiti*) является самодостаточностью (*svātantrya*), третьим глазом Шивы, символизирующим *saṃhāra-mudrā*.

8. Это форма шестнадцати *калаа* Богини. Сюда не входит совершенная *pramiti-kalā*. Это называется лунным глазом Шивы (*somanetra*). И это выражает *prasāra-mudrā*, состояние внешнего развёртывания.

9. Таким образом, есть три состояния, а именно:

(1) *Pramiti* – символизируется агни, а также известно как центральный глаз Шивы (*bhāla-netra*). Это состояние чистого осознания, полнота (*rūṇa*), которая состоит из 16 гласных от «а» до «аḥ» семнадцати *калаа*. Это лишь внутреннее состояние без какой бы то ни было внешней манифестации.

(2) Правый глаз [Шивы] (*dakṣiṇa-netra*). Это также известно как *soma-kalā* или *pramāṇa-kalā*. Это обозначает внешнюю манифестацию шестнадцати внутренних гласных. *Прамата*, *прамана*, *прамея* и *майя* умножаются на четыре формы *udyoga*, *avabhāsa*, *carvaṇa*, *vilāpana* (4x4) и образуют 16 форм.

(3) Левый глаз [Шивы] (*vāma-netra*), также известный как

sūrya-kalā или prameya-kalā, является внешней манифестацией двенадцати *калаа* без участия ṛ, ř, ḷ, ḻ, т.е. когда эти фонемы находятся в состоянии viśrānti или покоятся в pramiti. *Прамата*, *прамана* и *прамея* умножаются на четыре формы udyoga, avabhāsa, carvaṇa, vilāpana (3x4) и образуют 12 форм.

10. Сомананда обозначил «aḥ» как видоизменённую форму (vikṛta) *матрики*, поскольку она обозначает внешнюю манифестацию, и «am» как невидоизменённую (avikṛta) форму *матрики*, поскольку она обозначает интроверсию. «Aḥ» – центробежная и поэтому видоизменённая; «am» – центростремительная и поэтому невидоизменённая. В сердце Шивы одновременно происходит сжатие (saṅkoca) и расширение (vistāra). И то и другое обозначается общим словом «висарга».

11. Движение (salanam) в данном контексте не нужно понимать в смысле физического перемещения. Это внутренняя пульсация в сознании, которая подразумевает вездесущую восхитительную активность самосознания Божественного. Это динамическая активность Сознания. Это, так сказать, неподвижное движение. Также как волна в океане вздымается лишь в самом океане и не выходит за его пределы, также и «спанда» – это пульсация божественного сознания Шива-Шакти.

Спанда бывает двух видов – общая (sāmānya) и особая (viśeṣa). *Саманья-спанда* – это основополагающая *спанда* Шива-Шакти, на которой базируется работа *гун пракрити*, которые, в свою очередь, и являются *вишеша-спандой*, приводящей к определённому восприятию психических и физических явлений. Эти определённые восприятия широко известны как *спанда-шакти*.

12. «Amula» также используется в двух значениях: 1) «a mūlaṃ yaśyāḥ» означает, что «a» является источником всей фонематической манифестации и 2) «avidyamānaṃ mūlaṃ yaśyāḥ» означает, что, «будучи безначальным (anādi), это не имеет иного происхождения, кроме сущностной природы *ануттары*».

13. Смысл этого заключается в том, что вся фонематическая манифестация являет собой лишь развёртывание «а» (ātat).

14. До тех пор, пока фонемы (*варны*) существуют только в уме, они известны как *мантры*. И обычно, только когда они произносятся с помощью органов речи, – узнаются как *варны*.

15. Пять видов *випарьяи*, это: 1) тьма (tamas), 2) заблуждение (moḥa), 3) великое заблуждение (mahāmoḥa), 4) мрак (tāmisra) и 5) мрак ослепления (andhatāmisra).

16. Неэффективность (бессилие) (āsakti) в силу бездействия органов чувств имеет 28 видов – 11 из-за нарушения органов чувств и 17 из-за недостатков *буддхи*.

17. Девять видов *tuṣṭi* – это: 1) prakṛti, 2) upādāna, 3) kāla, 4) bhāgya, 5) arjana, 6) rakṣaṇa, 7) kṣaya, 8) saṅga и 9) himsā.

18. Восемь видов *siddhi*, это: 1) ūha, 2) śabda, 3) adhyayana; предотвращение трёх видов страдания (duḥkha), а именно: 4) ādhyātmika-duḥkha, 5) ādhibhautika-duḥkha, 6) ādhidaivika-duḥkha, 7) suhṛtprāpti, 8) dana. Более подробно смотри «Самкхья-каррики» строфы 47-51.

19. «Svasvasaṃvedana» бывает двух видов: 1) śivātmaka-saṃvedana, рождающееся из prātibha-jñāna, т.е. знание, возникающее из спонтанного божественного нисхождения, которое определённо устанавливает знание Шивы в каждом объекте и 2) перцептивное знание благодаря органам чувств, как в случае с чашкой.

20. Три вида умозаключения таковы: 1) pūrvavat, 2) śeṣavat, и 3) sāmānyato-dṛṣṭam.

1) «Pūrvavat» буквально означает «как прежде». Если раньше было замечено, что копьё есть облако, то есть и дождь, то теперь, когда в небе видят облако, делают вывод, что будет дождь. Это и есть умозаключение по причине и следствию.

2) «Śeṣavat» – это умозаключение от части к целому.

Если капля океана оказывается солёной на вкус, из этого следует вывод, что вся остальная вода тоже должна быть солёной.

3) «Sāmānyato-dṛṣṭam»; Когда Чайтру видят вначале в Праяге, а затем в Каши, это позволяет сделать вывод, что он перемещается с места на место. То же самое относится и к планетам, которые наблюдаются в разных частях неба.

21. Это известно как умозаключение, основанное на словах заслуживающей доверие и надёжной личности (āpta-vasana). Это также известно как śabda-pramāṇa.

22. Это известно как умозаключение по аналогии (upamāna-pramāṇa), например, «*гавая* похожа на корову».

23. «Anyathāyoga» также известно как умозаключение в связи с обстоятельствами (arthāpatti). Девадатта не ест днём, и всё же остаётся полным. Из этого следует вывод, что он ест ночью.

24. «Pratītyanudaya» также известно как «uparama-pramāṇa». Когда некая вещь становится известной, любопытство по отношению к ней прекращается. Больше нет желания что-то узнать о ней.

25. Это умозаключение основывается на отсутствии чего-то (abhāva). Например, так как в этом месте нет мышей, значит, здесь должны быть кошки.

26. *Шуддхавидья* относится к *шава-видье* или *сахаджа-видье*, но не к *шуддхавидья-таттве*. В своей изначальной форме это *кхечари*, – не сознание обычного индивида, а сознание Шивы. Это универсальная активность высшей энергии Шивы. Именно отождествление с этим *кхечари* (khecarī-samatā или khecarī-sāmya) является темой вопроса Дэви и целью каждого ученика.

27. «Tarka» – это рассуждение. Это также известно как истинное рассуждение (sat-tarka). Это рассуждение в соответствии с учениями *агам*. Однако это не предполагает простой логический анализ.

28. Составные части йоги, соответственно *шайвагаме*, это шесть так называемых «ṣaḍaṅga». Эти шесть составных частей следующие: 1) prāṇāyāma, 2) dhyāna, 3) pratyāhāra, 4) dhāraṇā, 5) (sat)-tarka и 6) samādhi.

29. Пятна облаков относятся к āraṇa-mala души, которые в данном случае автоматически растворяются.

ТЕКСТ

(evamuttarasyāpyanuttaramiti стр. 75, 1.14 –
kriyāśaktisamarpaṇamuktaṃ стр. 79, 1.9)

Перевод

Введение в последующие сутры (строфы)

Так, ранее было сказано (в строфе 3): «то является *ануттарой* даже *уттары*». Исходя из данного отрывка – «это *ануттара* даже *уттары*» – детально описывается, что развёртывание манифестации (состоящей из 36 *таттв*) происходит благодаря *кула* или Шакти. Было установлено, что даже последующее, т.е. развёртывание универсума, имеет в качестве своего предварения трансцендентальное (*ануттара*). Теперь же данная природа трансцендентального требует детального исследования. Принимая к рассмотрению предписывающие правила (vidhi) и неоднократные разъяснения (anuvāda), должна быть охарактеризована природа обоих. В умственном повторении имени Шивы (*видхи*), а также в проявлении всяческого благополучия (*анувада*) и то и другое различимы. И хотя в данной системе *ануттара* (запредельное) не отличается от *уттары* (последующего), ведь если бы оно было чем-то другим, то также входило бы в категорию *уттары*, даже в этом случае с точки зрения ученика и учителя имеется различие, вызванное самодостаточностью Владыки. Поэтому цитирование последующих строф производится для того, чтобы определить природу трансцендентального в отдельном.

CATURDAŚAYUTAM BHADRE
 TITHĪŚĀNTASAMANVITAM // 9 //
 TRṬĪYAM BRAHMA SUŚRONI
 HṚDAYAM BHAIKAVĀTMANAḤ /
 ETANNĀYOGINĪJĀTO
 NĀRUDRO LABHATE SPHUṬAM // 10 //
 HṚDAYAM DEVADEVASYA
 SADYO YOGAVIMUKTIDAM /
 ASYOCCĀRE KṚTE SAṂYAN
 MANTRAMUDRĀGAṆO MAHĀN // 11 //
 SADYASTANMUKHATĀMETI
 SVADEHĀVEŚALAKṢANAM /
 MUHŪRTAM SMARATE YASTU
 CUMBAKENA ABHIMUDRITAḤ // 12 //
 SA BADHNĀTI TADĀ SARVAM
 MANTRAMUDRĀGAṆAM NARAḤ /
 ATĪTĀNĀGATĀNARTHĀN
 PRṢṬO'SAU KATHAYATYAPI // 13 //
 PRAHARĀDYADABHIPRETAM
 DEVATĀRŪPAM UCCARAN /
 SĀKṢĀT PAŚYATYASANDIGDHAM
 ĀKṚṢṬAM RUDRAŚAKTIBHIḤ // 14 //
 PRAHARADVAYAMĀTREṆA
 VYOMASTHO JĀYATE SMARAN /
 TRAYEṆA MĀTARAḤ SARVĀ
 YOGĪŚVARYO MAHĀBALĀḤ // 15 //
 VĪRA VĪREŚVARĀḤ SIDDHĀ
 BALAVĀÑ CHĀKINĪGAṆAH /
 ĀGATYA SAMAYAM DATVĀ
 BHAIKAVEṆA PRACODITĀḤ // 16 //
 YACCHANTI PARAMĀM SIDDHIM

PHALAM YADVĀ SAMĪHITAM /
 ANENA SIDDHĀH SETSYANTI
 SĀDHAYANTI CA MANTRIṆAḤ // 17 //
 YATKIṆCID BHAIHAVE TANTRE
 SARVAMASMĀT PRASIDDHYATI /
 ADRṢṬAMAṆDALO' PYEVAM // 18 //

Перевод

Описание amṛtabīja или мантры «sauḥ»

О всеблагая, с прекрасными бёдрами, именно третий *брахма*¹ (т.е. «sat» или, скорее, «sa») соединён с четырнадцатой гласной (т.е. «au»), а также надёжно связан с тем, что следует в конце (после) владыки гласных звуков² (т.е. *висаргой*). (Sa+au+visarga=sauḥ) Это сердце³ Бхайравы. *Саух*, или *амрита-биджа* – это bhairavīya-hṛdaya *нарабхавы* (феноменального аспекта), – единственная сущность Шакти (ṭṛtīyaṃ brahmabhairavātmānaḥ naḥ bhairavātma hṛdayaṃ: «naḥ» в данном случае означает «asmākam», т.е. «нашей системы»). (9-10)

Тот, кто не рождён от *йогини*⁴, или же не соединён с Рудрой⁵, не может определённо достичь этого (т.е. *саух*). Именно [само] сердце (т.е. hṛdaya-bīja, мантра *саух*) Бога богов, т.е. *Парама-шива*, незамедлительно наделяет *йогой*⁶ и освобождением. (10-11)

Когда эта мантра (*саух*) верно произносится^{7*}, перед ним (т.е. практиком) немедленно появляются множество мантр и мудр (т.е. они способствуют ему), которые характе-

* Слово «иссāга», которое дословно означает «произносить, или озвучивать», используется здесь в техническом смысле, а именно: (1) как полная реализация *саух* в форме *вимарши*, или (2) *саух*, связывающая с потоком *праны* и *апаны* в соответствии с инструкциями гуру (прим. ред. англ. пер.).

ризуются проникновением в его тело (svadehaveśalakṣaṇam). (11-12)

Человек, т.е. *йогин* (в данном контексте), который внимателен⁸ по отношению к этой мантре в течение 48 минут (muhūrta⁹), скрепляется *чумбакой*¹⁰ и связывает, т.е. берёт под свой контроль всё множество мантр и мудр. Он также рассказывает о прошлых и будущих событиях, когда его спрашивают. (12-13)

Если он призывает форму какого-то желательного для себя божества в течение трёх часов (grāhara), то, несомненно, увидит его собственными глазами, приближая его к себе благодаря силам Рудры. (14)

Если он сосредотачивается на божестве в течение шести часов (две *прахары*), то утверждается в пространстве (букв. «в небе») чистого сознания. (15a)

Если же он продолжает данную практику в течение девяти часов (три *прахары*), тогда все матери¹¹, все могучие yogīśvarī¹², vīra¹³, vīreśvara¹⁴, siddha¹⁵, множество могучих śakini¹⁶, пробуждённые Бхайравой, приходят к нему по приглашению (samayaṃ datvā)¹⁷ и доставляют ему высшее счастье (*мокша*), сверхъестественные силы или же всё, что он захочет. Посредством этой *биджа-мантры* (*саух*) овладевшие мантрой осуществляют йогу (sādhayanti) в настоящем, а также благодаря своей практике они становятся совершенными в прошлом (siddhati) и достигают совершенства в будущем (setsyanti). (15-17)

Все совершенства, описываемые в «Бхайрава-тантре», достигаются благодаря этой *биджа-мантре* (*саух*). Эта *амрита-биджа* полностью устраняет ощущение различия, преобладающее в сфере майя (māyīya-aṇḍa). С другой стороны, будучи сущностью (сердцем) всякого объекта и состояния, она также пребывает, принимая распространённые во всех четырёх сферах (aṇḍa) ограничения. (18)

Комментарии

Объяснение bhairavātmanah hṛdayam и т.д.

Сущностная природа универсума, являющаяся просто формой Бхайравы, и которая благодаря восприятию явного (pradarśita), умозаключению (yukti) (в соответствии с учением гуру) и традиционным наставлениям (агамам) устанавливается как почитаемая не-высшая манифестация (aparā), – это śākta, т.е. принадлежащее Шакти. Сердцем или сущностью этой природы *шакта* является Шива, который удерживается крепким объятием божественной Шакти, т.е. высшей силой (parā).

Под словом «Бхайрава» понимается Шакти, божественная энергия вселенной в соответствии с принципом, что всё является формой всего остального (sarvasarvātmakatā varuṇ).

Сердце, или сущностная природа феноменальной реальности, (para gūṛasya), пронизываемая Шакти, – это Шива, который отождествляется с высшей нерасчленённостью (pareṇa abhedena) в соответствии с вышеприведённым принципом, поскольку без него невозможно даже разделение. То есть если бы Шива и Шакти не господствовали над феноменальной реальностью, её состояние различия не было бы возможно. Это уже было установлено прежде. «О, с прекрасными бёдрами (suśroṇi)», – это звательный падеж. (Разделяя «bhairavātmanah» на две части – «bhairavātma» и «naḥ», а также соединяя «hṛdayam» с «suśroṇi» и превращая это в составное слово «suśroṇi-hṛdayam», Абхинавагупта даёт данному высказыванию следующее объяснение:)

То, что неизменно включено даже во враждебную майю, а также состоит из чистого сознания, есть сущность между двумя бёдрами, т.е. женский половой орган (yonigūṛam). Шакти в форме полового органа (*йони*) – это состояние Бхайравы, которое указывает на полноту (pūrṇatā) феноменальной реальности (para-bhāva), вмещающую в себя все

восприятия, начиная от ограниченных переживаний (sakala), [божественных переживаний] мантры, *мантрамахешвары*, и заканчивая неподвижными существами (растения и пр.), чья жизнь состоит из эмпирического самоощущения, и которые (т.е. все эти восприятия) правильно называются «наши» (naḥ).

Объяснение tṛtīyam brahma

Брахман (принятый в *трике*), – это тот, кому присуща порождающая активность универсума, кто наполнен массой блаженства (ānanda-śaktighanaṃ) и устремлён к visarga-viśleṣaṇa, т.е. к отделению от Шивы и единению с Шакти. Такой брахман обширен (bṛhat), всеобъемлющ (vyāpaka) и насыщается исключительно за счёт союза с Шакти. Этот *брахман* определённо не похож на тот, который принят у *ведантистов* и который не слишком отличен от абсолютно-го нигилизма. Он называется третьим *брахманом*, поскольку он больше соответствует Шиве, чем *нара* или Шакти. Поэтому в тантрах и, в частности, в «Паратришике» (atra) это, т.е. союз мужского и женского принципа, является самой сутью, которая представляется как объект почитания. Даже в случае с обычным человеком, чей ум не проник в сущность такого рода порождающей активности, просто благодаря следованию внешнему ритуалу, ограничения, которые управляют состоянием обычного существа (raśu)¹⁸, постепенно ослабляются и, наконец, полностью ослабевают, вначале медленно, а затем полностью разваливаются, и тогда автоматически достигают состояния погружения в сущность (союз Шивы и Шакти). Такое проникновение в сущность не похоже на следующее буквальное утверждение: «Я вошёл в сердце, и оно есть высшая богиня», скорее, это поиск внутри сердца. Об этом уже подробно говорилось. «Ни ограничения *шастр* не могут сковать сердце жёсткими пределами, ни мирские взгляды не могут омрачить сознание. Только это является состо-

янием полноты, преисполняющим радостной поглощённостью (*khecarī-sāmya*), которая полностью насыщает свойством сущностной природы Божественного». Как мною было сказано в одном из гимнов: «В тех, чей ум стал чище благодаря преданности тебе, на миг это состояние отчётливо устанавливается в сердце». Поэтому необходимо почитать трёх богинь, которые находятся на углах – т.е. *пара*, *парапара* и *апара*) треугольной Шакти, а также трансцендентальную богиню в центре, – воплощение высшего благословения¹⁹. В традиции божеств есть наслаждение *kṣobhātmaka-visarga*, которое происходит в силу непрерывного течения блаженства неиссякаемого благословения²⁰. В традиции *yāmala*, или *vīra-yoginī*, или *vīra-dūtī*, есть физическое единение (*saṃghaṭṭa*) *виры* и *йогини*. Целью является лишь стимулирование непрерывного благословения (*nityānanda*) посредством соприкосновения половых органов. Благодаря такому контакту появляется *kṣobhātmaka-visarga*. Это приводит к интенсивному наслаждению²¹. В одном индивидууме (*ekavīratāyāmapī*) то же самое [сексуальное] наслаждение возникает благодаря сосредоточению ума на сущностном наслаждении Самостью. Что же касается обычного, человеческого полового сношения, то в момент плотного соприкосновения половых органов мужчины и женщины, внешних и внутренних их частей, ум обоих растворяется [в высшей Шакти], и в результате возникает²² наслаждение, которое находится в эякулятивной части полового органа. В этой связи мистический смысл такого сношения выражается в следующих строках:

«Необходимо направить (т.е. сосредоточить) чудесный ум одинаково на центр *vahnī* (место сжатия) и *viṣa* (место расширения), либо сам по себе, либо пронизанный праническим дыханием (*vāyu*). Так соединяются с блаженством сексуального союза». ²³ (V. Bh. строфа 68) Таким образом, это соединение благодаря благословению, которое является почитанием «сердца», т.е. сущностной природы *парадеви*.

Как было сказано в «Трикатантрасаре»²⁴: «Развёртыва-

ние благословения – это «поклонение (почитание)». Необходимо осуществлять это поклонение *триконы* (треугольника),²⁵ поднося сладкие цветочные ароматы, благовония и т.д., которые доставляют удовольствие сердцу». Всё пронизывается двумя мудрами, которые, по сути, есть *джняна* и *крिया-шакти*. Только среди божеств игра *джняна-мудры* или *шива-триконы* проявляется внутри, тогда как игра *крिया-мудры* или *шакти-триконы* – вовне²⁶; среди *вира* всё происходит наоборот. Когда же речь идёт о вхождении в сферу наслаждения (*madhya-dhāma*), т.е. *suṣumṇā*, одновременно присутствует сходство и различие. Именно с этой точки зрения утверждалось, что символ женского полового органа (*крिया-шакти*) должен быть преподнесён символу мужского полового органа (*джняна-шакти*).

Примечания

1. *Tṛtīyam brahma*: Обычное обозначение для брахмы – это «*aum-tat-sat*»; «*sat*» и есть третий брахма. «*Sa*», с которой начинается третий *брахма*, т.е. *сат*, символически обозначается как «третий *брахма*».

2. «*Tithīśa*» или владыка гласных – это «*aṃ*». После неё следует «*aḥ*» или *висарга*. Таким образом, «*sauḥ*» – это мантра, которая обозначает трансцендентальное (*ануттара*).

3. Сердце (*hṛdayaṃ*) – это средоточие Бхайравы. Это местопребывание Владыки (*pratiṣṭhāsthānaṃ*). В своём комментарии (P.T.V.) ко второй строфе Абхинавагупта говорит, что «сердце» – это само сознание *ануттары*, это его самое сокровенное местопребывание, самый центр сознания (*paraṃ pratiṣṭhāsthānaṃ saṃvidātmāhṛt*). В другом своём комментарии (L.V.) Абхинава объясняет это следующим образом: «*Bhairavātmano bhagavataḥ śabdārāśeḥ viśvaśarīrasya hṛdayaṃ sārabhūtaṃ*». Если мы представим, что универсум – это тело, то это будет его сердцем, т.е. самой сутью этого универсума (вселенной), который, иными словами, есть совокупность [застывших] зву-

ков. Комментируя слово «hṛdayaṃ», которое появляется в девятой главе (P.T.V.), Абхинавагупта говорит, что это есть источник всех созидających энергий (yonigūṇam).

4. Обычно *йогини* – это посвящённые, овладевшие сверхъестественными способностями. Здесь же это слово, судя по всему, обозначает тех божеств, которые освобождаются и отождествляются с Шивой.

5. Рудра в данном контексте представляется освобождённой душой, отождествляемой с Рудра-шивой.

6. Термин «*йога*» в данном случае обозначает сверхъестественные силы и союз с Шивой.

7. «Saṃyuk uścāga» в данном контексте означает не просто повторение вслух, но беззвучное, спонтанное и тонкое внутреннее движение мантры. Именно единство с дыханием приводит к реализации. Комментируя «Лагхуврити», Абхинава утверждает следующее: «Когда в результате произнесения (*уччара*) данной мантры йогин полностью погружается в *прану*, только благодаря этому мантры и мудры, которые являются воплощением знания (*джняна*) и активности (*крия*), обращаются к йогину, который произносит эту мантру, и предоставляют ему всё, что он пожелает». (Asya bijasyoccāre prāṇarūpātāyaṃ samāveśena tavāt hṛtamātra eva jñānakriyāśakti-śarīrā mantramudrāḥ sadya eva sammukhatām uścārayitur ābhimukhyaṃ pratipadyante.)

8. «Smarate» означает не просто заучивание, но пристальную внимательность по отношению к этой мантре. Вот почему это переводится как «наличие внимательности».

9. Muhūrta = 2 ghaṭikā. Одна *гхатика* равняется 24 минутам. Следовательно, одна *мухурта* равняется 48 минутам.

10. «Cumbaka» – это śākta-sparśa, охватывание *шакти-чакры*, которое происходит в suṣūmṇā или madhya-naḍī (центральной энергетическом канале). «Чумбака» означает магнит. Также, как магнит притягивает металлические опилки, *шакта-спарша* притягивает к себе практикующих.

11. «Матери» – это восемь божеств *йогешвари, брахми, махешвари, каумари, вайшнави, варахи, аиндри, и чамунда*, возглавляющие различные группы фонем.

12. Повелительницы *йогинь*.

13. Абхинавагупта говорит в своём «Лагхуврити», что *виры* – это *агхора* и пр. В «Паратришика-виваране» он утверждает, что *виры* – это разум (*буддхи*) и органы действия (*kriyendriyākhyāḥ* и т.д.), когда они обращаются вовнутрь, к Шиве.

14. В «Лагхуврити» Абхинавагупта говорит, что *виреш-вары* – это божества, связанные с *navātmā-mantra*.

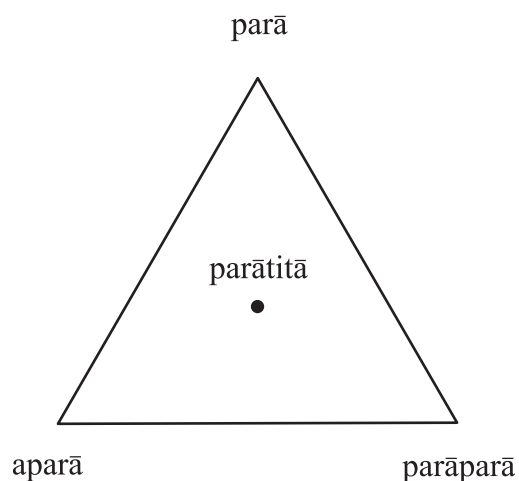
15. Там же он утверждает, что те становятся *сиддхами*, кто достигает сверхъестественных сил благодаря своему мастерству в *шакти-чакре*, т.е. благодаря управлению колёсами (*sakra*), или группами энергий (*taccakrabhyāsajāta-vibhūtyaśca siddha jayante*).

16. Там же он говорит, что это *шакти*, отличающиеся от *кхечари* и т.д. (*śākinīnām śaktīnām khecaryā-dibhedabhinnānām*). Лакшмирама в своём *виврити* утверждает, что это группа *йогинь*. Свами Лакшманджи также считает, что это группа *йогинь*. Судя по всему, это группа *йогинь*, достигших сверхъестественных способностей.

17. В своём санскритско-английском словаре Муни-Вильямс пишет, что «*samayaṃ dā*» означает «давать согласие», а «*samayaṃ kṛ*» – «прийти к согласию или договориться». Это выражение используется здесь в значении «договориться о встрече или свидании».

18. Данными ограничениями (узами) являются *āṇava*, *māyūa* и *kāṇma-mala*.

19. Здесь рекомендуется почитать высшую (*пара*), высшую и не-высшую (*парапара*), а также не-высшую (*апара*) *шакти*. Трансцендентальная (*parātīta-devī*) находится в центре.



20. В божественной традиции физический контакт с женщиной отсутствует. Те практикующие, которые достигли этого уровня, чувствуют прилив внутреннего блаженства благодаря пробуждению *кундалини*. «Kṣobhātmaḥ visarga» относится к процессу течения звука (*шабда*), соприкосновению (*спарша*), форме и цвету (*рупа*), вкусу (*раса*) и запаху (*гандха*), которые исходят из чистого наслаждения.

Такое соединение является внутренним духовным союзом (*jñāna-mudrā*), а не физическим совокуплением (*kriyā-mudrā*).

21. Только те мужчины и женщины могут называться *вирами* и *йогинями*, которые достигли *khṛṣṭī-sāmya*. Они могут осуществлять совокупление (*kriyā-mudrā*). Они развивают способность, позволяющую им тотчас выйти на уровень *шакта* без эякуляции во время оргазма. Они осуществляют совокупление не для сиюминутного сексуального удовольствия, но для трансформации сознания посредством внутреннего наслаждения *шакты*.

22. В четырёх описанных видах совокупления, во-первых, следует расширение аспекта *пара*, во-вторых и в-третьих – *парапара*, и в-четвёртых – *апара*.

В первых трёх случаях при совокуплении происходит контакт *kuṇḍa-golaka*, а в четвёртом – контакт *śukra-śonita*.

Соединение *вир* и *йогинь* технически называется «*ādī-uāga*», что дословно означает «главное (первичное) жертвоприношение».

23. «*Smarānanda*» – это блаженство сексуального соединения посредством воспоминания без физического совокупления. Это лишь «перевёрнутая *kāma*», или сексуальное наслаждение.

24. Сегодня эта книга недоступна.

25. «*Трикона*» – это особый термин. Символически он обозначает как «*шива-трикона*», в котором преобладает мужской половой орган (*джняна-шакти*), так и «*шакти-трикона*» с преобладанием женского полового органа (*крिया-шакти*). *Трикона*, который упоминается в «Трикатантрасаре» – это *шакти-трикона*.

26. По отдельности они известны как просто *трикона-мудра*, как *шива-трикона*, или же как *шакти-трикона*. Вместе два этих треугольника известны как *шаткона-мудра* (шестиугольная мудра).

ТЕКСТ

(*evametat caturdaśasuyutam* стр. 79, 1.9 – *etadbhairavātma hṛdayaṃ* стр. 82, 1.20)

Перевод

Объяснение терминов *caturdaśasuyutam*, *tithiśāntasamanvitaṃ*, *tṛtīya-brahma* и *hṛdayaṃ*.

(Здесь Абхинавагупта даёт объяснение текста с 9-й строфы и далее:)

Первое толкование

Это, т.е. третий *брахма*, а именно «hrdaya-«sa» (или *амрита-биджа*), соединён с четырнадцатой гласной («au»), связан с шестнадцатой гласной (*висаргой* «aḥ»), которая располагается после «души пятнадцати *калаа* (tithīśa)». («sa+au+aḥ» = sauḥ)

«Yutam» можно перевести как «пара» (yugmam) («пара» здесь – это некое состоящее из двух частей целое, каждая из которых немыслима без другой). Вместе с четырнадцатым эта пара производит шестнадцатое, которое есть главенствующее божество пятнадцати гласных, т.е. *висарга* aḥ.

Её (*висарги*) окончание является семнадцатым, а именно трансцендентальным аспектом реальности (*ануттара*). «Сердце» (*хридая*) – это то, что связано с ним (с *ануттарой*). Уже было точно установлено, что все вещи, внешние и внутренние, такие как чашка и удовольствия, содержат этот зародыш (источник всякого существования) как высшую реальность. Следовательно, это (*ануттара*) является сердцем, или сущностью [реальности].

Второе толкование

(Здесь Абхинавагупта объясняет посредством разделения «caturdaśa» на «catur» (четыре) и «daśā» (состояния).) Это толкование относительно фонемы «а». То, что является *брахмой*, т.е. равновесием (sāmarasya), иными словами то, что является связью четырёх состояний (caturdaśa), т.е. udyoga, avabhāsa, carvaṇa и vilāpāna субъекта и объекта, есть первичное и нераздельное состояние. Связанность с этим означает «неотдельность от этого».

Гласные вплоть до последней «ū» известны как tithīśa, поскольку из них возникают остальные фонемы¹. Последние гласные, следующие в конце гласных *титхиша*, – это четыре бессмертных фонемы, а именно ṛ, ṝ, ḷ, ḹ. Брахма тесно связан именно с этими гласными. С точки зрения восхождения

(иерархии), Шива, который выше чем *нара* и Шакти, является третьим. Поэтому третий *брахма* отождествляется с высшим Шивой.

Субъект восприятия (*vedaka*), продвигаясь посредством четырёх состояний *udyoga*, *avabhāsa*, *saṅgaṇa* и *vilāpaṇa*, на основе своей устремлённости расширяется благодаря этим состояниям; растворяя *амритакалы* (१, १, १, १) в самом себе, он объединяет всю объективность со своей Самостью. Таким образом, благодаря осуществлению слияния возбуждённого состояния субъекта и объекта с собственной Самостью он входит в состояние *ануттары*, в самое сердце универсума, которое может быть доступным только для *джняны* (гнозиса), характеризуемого тождественностью, или *йоги*, характеризуемой активностью. Как было сказано в «Бхагавадгите»: «Тот, кто утверждает в йоге, рассматривает всё как тождественное (божественное) во всех случаях. Он видит Самость (во всех существах²) и всех существ в собственной Самости».³ (VI, 30)

Третье толкование

(Это толкование с точки зрения *ананды*, т.е. относительно фонемы «ā».) Именно *ананда-шакти* (сила блаженства) является основой возникновения чистой⁴ *иччха-шакти* (воли), т.е. чистая *иччха-шакти* потенциально содержится в *ананде*. В обратном порядке *иччха* является третьей по отношению к *крия-шакти* (т.е. *крия*, *джняна* и *иччха*). Эта *иччха* (воля) в своём первоначальном аспекте, будучи незатронутой объектами желания, является *брахманом* (*tadeva prāk-koṭau-iṣyamānādi-akaluṣam brahma*).

«Caturdaśa» может быть переведено как «40» посредством разделения этого слова на «*catur ye daśa*», т.е. «четыре раза по десять». Бхайрава, вместе со своими тремя *шакти* (т.е. *пара*, *парапара* и *апара*) плюс 36 категорий (*tattvāni*), — образует число 40. Как было верно сказано: «Очищаются

тридцать шесть *таттв*. Очищающий – высший Бхайрава. Средства (очищения) – высшая триада (*пара, парাপара, апар*). Такая инициация – высшая».

«Caturdaśa yutam»⁵ переводится как «связанное с этими 40». *Ананда-шакти*, уже высшая и совершенная, соединяется со всеми гласными и последующими фонемами, т.е. согласными, которые обозначают землю и пр. (*tadantaiḥ-yonirūpa-dharādibhiḥ samanvitam*) «Samanvitam» рассматривается здесь как наречие «объединённое».

Брахма в данном случае – это сердце (*хридая*) или центр (средоточие). Он непосредственно воспринимается (*sakṛd-vibhātam*) повсюду (в форме гласных и согласных, субъектов и объектов), а также постигается в основном благодаря интуиции (*prasamkhyāna-gamyam mukhyataḥ*).

Необходимо понять, что для тех очистившихся благодаря высшей милости, кто достиг соответствующего постижения, практика йоги бесполезна, подобно обманчивой иллюзии (*vṛthaindrajālika-kalanā-saḍṛśo*).

Четвёртое толкование

(Это толкование с точки зрения *иччхи*⁶, т.е. относительно фонемы «i».) В данном случае толкование даётся с точки зрения *иччхи* (аспекта Шивы). Третье – это *иччха*. Это и есть *брахма*; *брахма* – это тот, кто является *bṛṇhita* (созревший, разросшийся, развившийся). В данном контексте это *брахман*, поскольку он отождествляется с объектом желания, он полностью созревает и, следовательно, является полным *брахмой* (*bṛṇhitam iṣyamāṇena abhinnena pūrṇam brahma*).

«Caturdaśayuta» может быть переведено как «то, с чем соединяются 40». Слово «yuta», следующее после «caturdaśa», также может быть интерпретировано в смысле «нераздельного», т. е. 40 присущи только *браhme* как *иччхе*, и они неотделимы от *брахмы*. «Tithīśānta-samanvitam» может быть переведено следующим образом: «Tithīśa» означает «владыка

гласных», т.е. *ануттара*, или «а». «Tithīśānta» означает «в конце «а» или «ā» ананда-шакти». «Samanvitam» может быть разделено на sam+anu+itam. «Anu» означает «после» (paścāt). «Sam» означает «хорошо» (saṃyak), а «itam» – «известно». Таким образом, «samanvitam» означает «хорошо известное после *ананды*». (Шива хорошо известен после *ананды* как *иччха*, – это *хридая*, или сущность Бхайравы.) Этот icchā-tmaia-brahma является bodhamaya, т.е. чистым сознанием.

Пятое толкование

(Это толкование с точки зрения *ишана*, т.е. относительно фонемы «ī».) Данное толкование даётся относительно *ишана*, т.е. фонемы «ī» (īśānāpekṣayā). «Tṛtīyam brahma» можно перевести следующим образом: третье, т.е. *иччха*, – это *брахма*. Это означает, что в силу развёртывания (prasāra-vaśāt) он стал великим (bṛhatbhūtām, что является этимологическим значением *брахмы*), т.е. он стал правителем (īśānatām āpannam). «Caturdaśayutam» означает «то, в чём 40 *таттв* смешиваются друг с другом».

«Tithīśa» может быть переведено следующим образом: *акула*, или *ануттара* – тот, кто является владыкой гласных (tithīśvarasya akulamaya anuttarātmanah). «Antaḥ» означает погружение (saṃkṛtiḥ), т.е. погружение в *ануттару*, т.е. в первичную пульсацию *кула-шакти*, которая погружена в *акула*, или *ануттару*. Следовательно, «tithīśāntasamanvitam» означает «соединённое с первичной пульсацией *кула-шакти*, которая погружена в *акула*, владыку гласных». (Это и есть *хридая*, или сущность Бхайравы.)

Шестое толкование

(Это толкование с точки зрения *унмеш*, или фонемы «u».) В данном случае толкование даётся с точки зрения *унмеш*, или энергии знания (*джняна-шакти*).

Третий *брахма* – это *ишана*, или правитель.

Когда 40 категорий просто отделяются от *унмеши*, т.е. когда во внешней манифестации есть первичная пульсация, тогда это состояние известно как *saturdaśayutaṃ* (в данном контексте «yutaṃ» означает отделение). «Tithīśāntena» означает «вместе с первичной пульсацией». Всё это означает «вместе с желанием проявиться (прорасти)» (*prarurukṣutayā*). Это тесно связано с первичной пульсацией *кула-шакти*, которая погружена в *акула*, «владыку гласных». Слово «sam» в «*saman-vitam*» означает «сохранение» (*bharaṇa*), т.е. поддержание состояния объективности.

Седьмое толкование

(Это толкование с точки зрения *уната*, или фонемы «ū».)
Уната – это промежуточная точка между *джняна-шакти* и *крия-шакти*. Об этом уже говорилось прежде. Её природа есть *ūdhata*, т.е. заключается в удерживании данного раздела категорий существования в самой *джняна-шакти* до манифестации. В соответствии с установленной практикой (*rūḍhya*) третий *брахма* на этом уровне является тем, кто удерживает всю движущуюся и неподвижную манифестацию внутри. В отличие от полностью дифференцированного порядка манифестации (*aśuddha-sṛṣṭi*), а также дифференцированного и недифференцированного порядка манифестации (*śuddhāśuddha-sṛṣṭi*), в данном же случае мы имеем исключительно недифференцированный порядок манифестации (*śuddha-sṛṣṭyātmakaṃ*). Следовательно, это и есть третий *брахма*. Фонематически он связан с *таттвами*, которые являются самим сердцем реальности, т.е. с гласными и с согласными, начиная с «ka» и заканчивая «kṣa», которые следуют после гласных (*tadantaiḥ*).

Восьмое толкование

Данное толкование даётся относительно четырёх пустых гласных (*śūnya-catuṣka*), а именно ṛ, ṝ, ḷ, ḹ. Прежде всего, это толкование даётся относительно «ṝ». Это есть пустое

пространство (*акаша*), символизируемое буквой «ṛ», в котором растворяется во время стягивания (*saṃhāra*) мировой системы состояние (*daśā*) четырёх (*catur*), т.е. земли, воды, огня и воздуха, в грубой форме, или же в тонкой форме остаётся как пустое пространство. *Иччха* (*i*), присущая ṛ ($r+i=\dot{r}$) и рассматриваемая в обратном порядке относительно *крिया* (*ананда, иччха, джняна, крिया*), является третьим *брахмой*. Связанный (*yutam*) с пустым пространством третий *брахма* может называться *иччхой*. Этот *брахма* наполнен внешним теплом (жаром) *tithīśvara*, т.е. солнцем.⁷ Солнце (*arka*) является символом знания (*pramāṇa*). Таким образом, «*tithīśānta-samanvītaṃ*» означает «соединённое с жаром (*tejas*) знания».

Девятое толкование

(Это толкование относительно фонемы «ṛ».) Это также объясняется в соответствии с вышеизложенным объяснением. «*Tṛtīyam-brahma*» в данном случае рассматривается в связи с *ишана*, символизируемым долгим «ī», которое появляется в «ṛ» ($r+i$). Это также объясняется как связанное с теплом познания (*pramāṇa*).

Десятое толкование

(Это толкование относительно фонемы «ṛ».) Третий *брахман* известен как *иччха* в той мере, в которой «i» присуща «ṛ» ($r+i=\dot{r}$). Именно *vyoma* или *śūnya* (пространство), которое является внутренним состоянием (*antaradaśā*) четырёх (земли, воды, огня и воздуха), есть его основа (*ādhāra*). Поэтому они связаны. Брахма, сочетающийся с определённой реальностью, которая следует за *tithīśānta*, т.е. за жаром огня (*vahni*), известным как *pramāṇa-tejas*, имеет природу пустоты (*vyomātma*).

Одиннадцатое толкование

(Это толкование относительно фонемы «ṛ».) Также как

и в фонеме «ṛ» третий *брахма*, присущий фонеме «ṛ̣», – это само *ишана* (ṛ+ī= ṛ̣). Это связано, с одной стороны, с пространством, с внутренней пустотой, с основой четырёх категорий земли, воды, огня и воздуха (*caturdaśa-yutam*), а с другой стороны – с тем неопределимым, что следует за *pramāṭṛ-tejas* (*tithiśānta*).

Только сам Бхайрава осуществляет такие мощные погружения в полнейшую форму пустоты (*paripūrṇa-śūnya*).

Это означает следующее. Когда *иччха* вместе с *ишана*, которые являются его собственной природой, достигают уровня пустоты (*vyoma*) объективного восприятия (*vedya*), некоторое время покоятся в небольшом свечении, и внезапно выходят на уровень пустоты (*vyomebhūmim*), который ничем не ограничен (*aparyantatām*) и стабильно устойчив (*nīścalām*), почти как дерево или камень. О йогинах, которые вошли в это состояние пустоты, подобное глубокому сну без осознания каких бы то ни было объектов (*aravedya-suṣupta*), говорится так: «Даже звук литавров и бронзовых тарелок не может пробудить их из этого состояния погружённости».

Двенадцатое толкование

(Это толкование относительно фонемы «е».) Теперь, в соответствии с вышеизложенным процессом, когда шесть гласных (а, ā, i, ī, u, ū) входят в другие, возникает разнообразие форм. Учитывая всё это, природа третьего *брахмы* такова: Когда *иччха* вместе с *ишана* (i, ī) обращаются к вхождению в *ануттару* (а, ā), испытывают радость эмоционального подъёма, которая зарождается благодаря союзу *шакти-кшобха*, или *иччха-шакти* и *ануттары*, – именно так говорится относительно данного состояния.

«*Sāmānya-spanda*»⁸ – это четвёртое состояние отдельных (*viśeṣa*) *спанда* качеств сознания, текущих вовне, в форме гласной с медленным темпом, с преобладанием природы *саттвы*, или гласной со средним темпом, с преобладанием при-

роды *раджаса*, или же гласной с быстрым темпом, с преобладанием природы *тамаса*. Это обозначается словом «*catuḥ*» (четыре). Когда имеется состояние *саманья-спанды* – это *акула*. *Иччха* вместе с *ишана* соединяются с этой *акула*, или, иными словами, с *ануттарой* – это третий *брахма* в данном контексте. Этот *брахма* также соединяется с «*ā*», появляющейся после завершения фонемы «*a*», т.е. *tithīśa* (*tithīśasya akārasya antyena ānandaśaktyātmanā anvitam*).

Тринадцатое толкование

(Это толкование относительно фонемы «*ai*».) (В этой связи Абхинавагупта разделяет «*bhairavātmanaḥ*» на две части, т.е. «*bhairavātma*» и «*naḥ*».) И точно также, когда фонема «*e*» входит в высшее состояние, т.е. *ануттара* вместе с *ананда-шакти* (*a*, *ā*), тогда, обретая состояние долготы, т.е. «*ai*» (*dirghībhūtaṁ*), она пребывает в совершенной форме Бхайравы и является для нас (*шайва*) *брахмой*.

Таким образом, эта пара гласных, «*e*» и «*ai*» (*bījayugmat*), благодаря разным способам⁹ вхождения в гласные «*a*» и «*ā*», становится «*ācchāda-samartha*»¹⁰ и «*prasava-samartha*»¹¹, которые определённо имеют природу «*kāma-tattva*» и «*vāk-tattva*»¹². Это подтверждается такими строками, как: Все желаемые объекты (*kāmān*) должны осуществляться силой желания (*kāma*). Эта *шакти* должна естественно (*kāmat*) прилагаться ко всем объектам желания.

Биджа или гласная, присущая «*e*» и «*o*», т.е. состояние *ануттара*, даёт словесное выражение *кама-таттве* (присущей «*ai*» и «*au*»).

Четырнадцатое толкование

(Это толкование относительно «*o*» и «*au*».) Что касается пятой и шестой фонем, т.е. «*u*» (*unmeṣa*) и «*ū*» (*ūnatā*), то объяснение, которое давалось ранее, – что третий *брахма* связан с распределённой формой сорока категорий, а также

с группой гласных и согласных, – будет полезно и здесь. Когда он входит в состояние *ануттара*, то становится а, ā + u, ī, что соответствует «о»; а, ā + o, что соответствует «au». Следовательно, в контексте «о» и «au» именно третий *брахма* тождественен Бхайраве.

Пятнадцатое толкование

(Это толкование относится к фонеме «am» или bindu-kalā.) В соответствии с тем, что было сказано ранее, *брахма*, связанный с распределённой формой сорока категорий, а также с группой гласных и согласных; т.е. *брахма*, проявляясь в бесчисленных формах внешнего мира, является *бинду*, или точкой (*анусвара*). Это является самой сущностью (*хридая*) реальности, т.е. Бхайравой в его аспекте знания. Следовательно, эта сущность, или *бинду*, есть природа третьего *брахмы*.

Шестнадцатое толкование

(Это толкование относится к фонеме «aḥ».)

1) С точки зрения внешней висарги:

Всё множество категорий излучается как Бхайрава, и, будучи источаемое вовне и распространяемое, это известно как *брахма*, поскольку обладает природой развёртывания и пребывает вовне.

2) С точки зрения внутренней висарги:

Это стадия *висарги*, отождествляемая с Бхайравой, которая благодаря отбрасыванию всякого исключения, характерного для разделения, а также принимая во внимание, что «состояние всего является всеми вещами», разрастается, и, таким образом, также присутствует как внутренняя *висарга*. (В результате, относительно *висарги* имеются два аспекта третьего *брахмы* – внешний и внутренний.) Это было установлено со всей определённойностью. Таким образом, распространение шестнадцати видов третьего *брахмы* было описано

относительно гласных. О его развёртывании в связи с каждой согласной уже было сказано.

Теперь выражения «caturdaśayutam, tithīśānta-samanvitam, tritīyam brahma» и «hṛdayam bhairavātma» необходимо объяснить относительно различных стадий жизни.

Третий брахма относительно классификации телесных состояний

Caturdaśayutam: Принимая слово daśa как daśā, «caturdaśayutam» будет означать «соединённое с четырьмя состояниями». Четыре состояния – 1) детство, 2) молодость, 3) старость и 4) перерождение в другом теле (после смерти). Будучи совокупностью этих четырёх состояний (catuṣṭayasamāhāramayam), обладая грубым телом, состоящим из пяти грубых элементов (pañcabhautikam), и внутренне соединяясь с tithīśānta, т.е. с выдохом (праной) и вдохом (апаной) (antaḥ tithīśāntan praveśanirgamātmanā prāṇāpāna-rūpeṇa yutam), puryaṣṭaka¹³ также является третьим брахмой. Будучи распространяющимся (всепронизывающим) (bṛhattvāt), он пуст, и сердце, находящееся в нём, – это сердце Шакти (atra sa hṛdayam śaktyātma)¹⁴. В действительности, именно *шива-биджа* (биджа как источник всякого существования) является абсолютным осознанием (bodhātma) и той, которая в последовательном сжатии (затвердевании) получает 1) физическое тело, 2) *прану*, 3) *пурьяштаку*, 4) сознание без каких бы то ни было объектов (*шунья*) и 5) четвёртое состояние сознания (*турья*), или метафизическую Самость, которая распространяется на пять видов субъектов с определёнными видами форм (тел). Они соответственно называются: 1) внешняя самость (bāhyātmā), 2) *прана* как самость (bhūtātmā), 3) тонкое тело как самость, которое перемещает душу из одного состояния существования в другое (ātivāhikātmā), 4) внутренняя самость (antarātmā) и 5) высшая самость (paramātmā). Такова сущность (*хридая*), т.е. сам Бхайрава.

Примечания

1. Пять главных сил Шивы – это: *ануттара* (a) или *чит*, *ананда* (ā), *иччха* (i), *джняна* или *унмеша* (u) и *крия* (e, ai, o, au). *Иччха* при этом следует после *ананды*.

2. Такое переживание известно как тождественность субъекта (Самости) всему (vedaka-tādātmya).

3. Такое переживание известно как тождественность всего Самости (vedya-tādātmya).

4. *Иччха* потенциально содержится в *ананде*. Но в данном аспекте она не загрязнена какими-либо объектами желания. И, следовательно, называется чистой.

5. Yu miśraṇe amiśraṇe vā: Корень «yu» означает как слияние, так и разделение. В данном контексте это означает слияние.

6. Разница между *иччха*, упомянутой ранее, и *иччха* теперь заключается в том, что прежде она относилась к первому аспекту (pūrva koṭi), где нет даже намёка на объект желания. Теперь же *иччха* относится ко второму аспекту, где уже имеется тонкое проявление объектов.

7. Как только *ануттара* обращается к внешнему развёртыванию, начиная с пульсации (*вимарша*), появляется отклонение от сущностной природы. Но тут оно ещё не вышло из состояния *джняны* и не достигло состояния *крии*, благодаря которому оно проявляется как внешний мир. Это промежуточное состояние śūnyātisūnya. Мистиками это состояние называется vuomasamādhi. Буква «ṛ» в данном случае обозначает начальную стадию, а «ḥ» – конечную. Далее представлены четыре стадии этого *самадхи*:

ṛ – неустойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее теплу знания (pramāṇa-tejas);

ṛ̣ – слабоустойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее *прамана-теджас*;

ḥ – полуустойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее теплу воспринимающего субъекта (pramātṛ-tejas);

ḥ – полностью устойчивое *вьёмасамадхи*, предшествующее *праматр-теджас*.

8. *Sāmānya-spanda*: Это универсальная *вимарша-шакти* Божественного, абсолютная созидательная пульсация. Когда она овеществляется, выливается в форму различных объектов и становится манифестацией *гун пракрити*, то узнаётся как *viśeṣa-spanda*.

9. «Различные способы» (*vaicitryānupraveśāt*) необходимо понимать следующим образом:

1) *e* = *a+i*, *ī*, т.е. слияние *anuttara*, *iccha* и *īśāna*;

2) *e* = *ā+i*, *ī*, т.е. слияние *ānanda*, *iccha* и *īśāna*;

3) *ai* = *a+e*, т.е. слияние *anuttara* и *triṇabīja*, т.е. *e*;

4) *ai* = *ā+e*, т.е. слияние *ānanda* и *triṇabīja*, т.е. *e*;

В шрифте «Шарада» «е» пишется как IV. Следовательно, она называется *триконабиджей*, т.е. треугольной гласной.

10. «*Ācchāda-samartha*» буквально означает «с закрытой производящей силой», т.е. недееспособное. Это также называется «*akṣubhdha-samartha*», т.е. «с бездействующей жизненной силой». В состоянии, когда мужской и женский принцип, или, иными словами, гласные и согласные, не пребывают в актуальном союзе, или, когда гласные и согласные не смешаны друг с другом, нет никакой внешней манифестации или выражения. Такое состояние известно как «*ācchāda-samartha*». До тех пор, пока *kāmatattva* не проявляется и бездействует в *kāma-vāk*, она не используется практически.

Тайна *кама-вак* состоит в актуализированном союзе мужского и женского принципов, или гласных и согласных. Аспект *кама* Шива-Шакти заключается в их соединении (*saṃghaṭṭa*).

Краткая (*hrasva*) гласная «е» символизирует только Шиву, отдельно от Шакти. Следовательно, это лишь *ācchāda-samartha*.

11. «*Prasava-samartha*» дословно означает способность производить потомство или что-то воспроизводить. «*Ai*»

всегда долгая (*dirgha*) и, следовательно, она символизирует постоянный союз Шивы и Шакти. Это означает, что здесь имеются *kāma-tattva* и *kāma-vāk*, или *kāma-vāṇī*. Таким образом, фонема «ai» символизирует полного и совершенного (*paripūrṇa*) Бхайраву, поскольку в соответствии с *трикой* Шива-Шакти – это и есть совершенный Бхайрава.

12. *Кама-таттва* относится только к воспроизводящей потенции. Следовательно, она указывает только на *аччхада-самартха*. (*Кама*)-*вак-таттва* относится к актуальной манифестации производящей потенции. Это и есть *прасава-самартха*.

Фонетически, чистая гласная, не сочетающаяся с согласной, представляет только Шиву, который есть *аччхада-самартха*, или *кама-таттва*. Тогда как гласная, сочетающаяся с согласной, представляет союз Шивы и Шакти. Следовательно, она символизирует *прасава-самартха*, или *вак-таттва*.

В данном контексте «е» символизирует предыдущее, а «ai» – последующее.

13. «*Puryaṣṭaka*» – это тонкое тело, состоящее из пяти *танматр* (*шабда*, *рупа*, *раса*, *спарша* и *гандха*), а также из *манаса*, *буддхи* и *ахамкары*. Оно также является *ātīvāhika deha*. Оно называется «*ātīvāhika*», поскольку переносит Самость из одного рождения в другое. До самой смерти Самость находится в *пурьяштаке*, или в *ативахика-дэха*. В соответствии с Абхинавагуптой оно также является *брахмой*.

14. *Śaktyātma* и пять видов воспринимающих субъектов: Сама текучая *шава-биджа* в своём последовательном затвердевании становится *spanda-śarīra*, *śākta-śarīra*, *puryaṣṭaka-śarīra*, *grāṇa-śarīra*, и *sthūla-śarīra* (внешнее грубое тело). Поскольку все они являются выражением энергии Шивы, в соответствии с Абхинавагуптой они считаются видами самости. Таким образом, есть пять различных видов самости, а именно: 1) внешняя самость (*bāhyātma*), 2) *праническая* самость (*bhūtātma*), 3) тонкое тело, которое перемещает самость из одно-

го состояния существования в другое (*ātivāhikātmā*), 4) внутренняя самость (*antarātmā*) и 5) высшая самость (*paramātmā*). Всё это есть *брахма*.

ТЕКСТ

(*praveśopāyo*’tra стр. 82, 1.20 – *bhāvanā samvedana yuktyā niyama eva* стр. 89, 1.23)

Перевод

Способы вхождения в этого брахму

Способы вхождения в это (в сердце Бхайравы) следующие: Необходимо постоянно размышлять над различными стадиями воспринимающих субъектов как над целостным Бхайравой. Далее показывается, что это за способы:

«*Caturdaśa-catvāriṃśat-yutaṃ-dviguṇam-aśītiḥ*» означает десять (*daśa*), помноженное на четыре = *catvāriṃśat* (40). «*Catvāriṃśat-yuta*» означает сорок, помноженное на два (80). «*Tithayaḥ pañcadaśa*» означает половину лунного месяца (15). Ишана – это Рудра (11). «*Antaḥ samanvita yuktā dviguṇitā kālāstrayaḥ*» означает два, помноженное на три (прошое, настоящее и будущее) (6). Итого получается 112 (80+15+11+6). Слово «*marmā*» в данном случае означает «размер пальца» (мера длины). Поэтому «*dvādaśottaraśatamarmagata*» означает протяжённость в пределах 112 пальцев.

И, следовательно, всё предложение означает следующее: Необходимо [постоянно] размышлять над телесным существованием (*śarīrasattām eva*) как над целостностью (*anavacchedena*) всех стадий переживания, простирающихся на 112 пальцев¹, а именно: грубое тело (*sthūla-śarīra*), тонкое тело (*sūkṣma-śarīra*), причинное тело (*para-śarīra*), *śākta-śarīra* и *spanda-śarīra*, пульсирующее с развёртыванием энергии Я-ощущения (*mantra-vīrya-vikāsa-sphurikṛta*), которое наполнено возбуждением, возникающем из *visarga-viśleṣa* (т.е. испускания семени мужского принципа) и *visarga-saṃghaṭṭa* (т.е. места соединения

этого испускания, или женского принципа) как самого Бхайравы.

В соответствии с традицией одновременного вхождения (caryākrama), «caturdaśayutam» объясняется следующим образом: То, что обладает четырьмя аспектами (caturdaśa yasya (tat caturdaśayutam)), а именно: сладким, вяжущим, горьким и кислым, т.е. различными видами алкоголя, такими как madya, surā, āsava и т.д.

«Tithīśānta» в данном контексте означает субстанцию, которая испускается из обоих, т.е. из *вира* и *йогини*, или kuṇḍa-golaka.

«Samanvitam» означает секрецию, содержащуюся в половых органах, и то, что обозначается словом «kusuma». «Tṛtīyam brahma» означает пепел, остающийся после сжигания топлива в виде вселенной, которая полностью сгорает (т.е. pramiti или осознание). «Bhairavātma» означает насыщенную жидкость. «Hṛdayam» означает семенной флюид *вира*, а также грубую секрецию *йогини*, находящиеся в половых органах обоих. Эти субстанции (вино и пр.), в той мере, в которой они достижимы, разрушают все загрязнения различия. Дальнейший процесс рассматривается в общих чертах. Сомнение, которое приводит к ограниченности мышления, производит первый росток дерева мира, а затем оно разрастается, вызревает и, наконец, приносит плоды (т.е. полную вовлечённость) мирского существования. Это измышляется бодрствующими так, что может стать устойчивым и для спящих. В случае же с глупцами сомнение укореняется в их умах и по-разному вызревает в зависимости от особенностей их природы.

Поэтому, что касается различных представлений, сомнения принимают разные формы и описываются как ошибочные (adharma) и т.д. Они различаются в каждом тексте и в каждой стране. Как было сказано: «Также как грабитель выносит ценности из дома, – депрессия иссушает жизненную силу тела». (Sp. K. III, 8)

Когда же это сомнение вдруг исчезает, проблемы психо-физического ограничения практикующего отбрасываются (*nirasta-pāśava-yantraṇā kalaṅko*) и он входит в сердце Бхайравы. Поэтому всегда следует практиковать дисциплину, которая ведёт к сердцу Бхайравы. Таков смысл учения «Тилакашастры». И об этом также говорилось в «Бхаргашикхе»: «Необходимо приветствовать образ жизни *виры*², а также необходимо поддерживать его должным образом».

В «Сарвачара» также было сказано: «Глуп тот, кто из-за неведения допускает сомнение, благодаря которому возникает рождение и смерть. Все мантры имеют природу фоном, и все фонемы имеют природу Шивы. Всё, что считается питьевым или не питьевым (в целом) – это просто вода; всё, что считается съедобным или не съедобным (в целом) – является производным элемента земли. Всё прекрасное или уродливое (в целом) – это продукт элемента огня. Осязаемое и неосязаемое считается всего лишь материей элемента воздуха. Отверстие (мужского или женского органа) всего лишь материя пространства.

Сладости, подносимые (божеству), тот, кто подносит, и тот, кто принимает подношение, все они, о Богиня, есть совокупность пяти элементов. Нет ничего, что не являлось бы продуктом пяти элементов. Зачем же лелеют желания (в виде объектов желания)? И относительно чего сомневаются как о нежелательном?»

В «Виравала-шастре» поддерживается то же самое мнение.

В «Крама-стотра» также было сказано: «Я кланяюсь Кали, которая, занимаясь делами мира (*jagato yamāya*), изображает (представляет) форму тех, кто выбирает то или иное занятие (*yamasya yantuḥ*), характеризующееся намерением принять одно и оставить другое (*sarvārthasaṃkarṣaṇa saṃyamasya*), а также Кали, которая одновременно вбирает (букв. проглатывает) своей внутренней сутью развитые души, [на-

ходящиеся] над *викальпой* и наслаждается великой игрой вовлечения ограниченных существ в *викальпу* (*mahāgrāsa-vilāsa-rāgāt*), т.е. той, которая одновременно осуществляет *saṅkoca* и *vikāsa* (т.е. сжатие и расширение)».

Я уже детально обсуждал это в своём кратком толковании «Крамакели». Поэтому в «Трика-шастре» эта активность почитается почти безо всяких ограничений. Все вещи достойны почитания. Такое направление мысли уже описывалось детально. Относительно таких каст как *брахманы* и пр., нет какого-то жёсткого ограничения, поскольку разделение каст искусственно. Утверждение, что только *брахманы* предназначены давать наставления, может убедить лишь глупое стадо. Это было окончательно и детально разъяснено Владыкой в «Мукутасамхите». В *трике* же это устанавливается как само собой разумеющееся.

(Далее представлено другое объяснение данного текста.)

Рассуждения относительно амритабиджы

Четырнадцатая гласная, т.е. та, что находится между «о» и «аṁ», – это «au». Завершение гласных (*tithīśānta*) есть *висарга* (aḥ). *Tṛtīyam brahma* – это тот, который располагается между «ṣa» и «ha», т.е. «sa». Это действительно мантра (т.е. *sauḥ*), которая является порождающим семенем универсума. Всё существующее (*sat*), представленное фонемой «sa», проявляется либо в сферах земли, *праkritи*, либо *майи*; оно, находясь в пределах триады (представленной в виде фонемы «au») *иччха*, *джняна* и *крिया* и будучи воплощением всего, освобождается в и благодаря Шиве (представленному *висаргой* «aḥ»).³ Таким образом, этот неразделяемый (*nirvikalpaka*) поток манифестации продолжается непрерывно.

Определённая мыслительная конструкция используется, когда в основном необходимо выразить смысл различия, связанный, так сказать, с тремя категориями времени, напри-

мер: «это было определённым образом сделано женщиной, другом и т.д.»; «это определённым образом делается (ими)»; «это будет определённым образом сделано (ими)». И напротив, даже уровень Шивы, который является чистым освобождением (и *amṛtabīja*), для несчастных существ обычно (т.е. в обоих состояниях *нирвикальпы* и *савикальпы*) кажется пустыней или густым лесом из-за страха (опасности) перерождений. «Им мерещится, что снопы пламени вырываются из водных бездн. Из-за страха кажется им, будто из полной луны,местилища подобного нектару света, появляются разрывы молний. Из-за ментальных конструкций у них появляется страх перерождения даже из распространения владычества (*ануттары*). Что за странные вещи творятся по милости злого рока!»

В «Ишварапратьябхиджне» также было сказано: «Он тот, кто знает, что вся слава (манифестации) моя (т.е. относится к Самости), кто постигает, что весь космос – это владычество (*maheśatā*) его Самости, даже когда вступают в силу двойственные ментальные конструкции». («Агамадхикара» ПА, 12) «Как среди образов – четырёхрукий Вишну, трёхглазый Шива и т.д., а среди алкогольных напитков – *сура*, *асава* и пр., – приводят к состоянию Бхайравы, так и среди всех фоном именно «sa» приводит к состоянию Бхайравы».

«Sa», природа которой есть нектар высшего блаженства, вмещающая в себе всё множество остальных фоном, высвечивается в виде манифестации. То, что является высшей природой истины (*satya*), счастья (*sukha*), обретения (*saṃpat*) и существования (*sattā*), – начинается с «sa» и воспринимается во время проявления звука «si», выражающего приятное ощущение, когда происходит вибрация мужского, а также сжатие и расширение женского половых органов. Это действительно не-тāуīа природа *сатьи* и пр.

Тот, кто посредством схватывания высшей сущности, т.е. *амрита-биджи*, овладевает мастерством узнавания вещи

из простого намёка или жеста благодаря проникновению в истину посредством «sa» (*tāvati satyapade anupraveśāt*), может узнавать намерения других лишь с помощью фонемы «ga» и т.д., исходя из бесчисленных слов, таких как «gagana», «gavaṇa» и «gava», возникающих вначале, в середине и в конце. Таким образом, даже одна фонема может выразить весь смысл. Как было сказано: «Благодаря взаимному наложению (отождествлению) происходит смешение слова, обозначаемого объекта и знания (на которое указывает слово). Если же осуществляют практику *saṃyama*⁴ на каждом в отдельности, то могут обрести знание звука всех существ». (Йогасутра III, 17)

Поэтому по большей части даже фонемы «a» и «sa», которые являются простыми частицами, аффиксами и т.д., как в состоянии *майя* (т.е. в обычном мире), так и в высшем состоянии выражают такой смысл отрицания и полноты (утверждения) (*niṣedhasamuccayādika-martham abhidadhati*), как когда они погружены в состояние субъекта и ещё не обрели объективности, лишены внешнего рода и числа, ещё не получили статуса *саттвы*, или определённого склонения, а также не отличаются от вещей, ещё не ставших объектами отрицания и полноты (утверждения). Таков также смысл того, что уважаемый Бхартрихари утверждал в следующих строфах «Вакьявичары» или «Вакьяпадии»: «Любое слово является изначально полным в самом себе, в отдельности, но (во взаимоотношении слова, смысла и знания) то же самое слово становится коррелятивным».

В ведической грамматике и божественных шастрах, таких как «Шива-сутра», этимологическое объяснение слов, появляющихся в *мантрах* или при инициации, в соответствии с назначением каждой буквы рассматривается как абсолютно адекватное. Однако, не будучи относительным, этимологическое объяснение каждого слова, в силу превратностей судьбы, не доходило до обычных людей. Природа фонемы «sa» такова же. Объяснение «au» и *висарги* (в мантре «*сах*»)

уже было дано. Об этом также говорилось в «Пурва-шастре» (Малинивиджая): «Три сферы (*притхиви, пракрити* и *майя*) пронизаны фонемой «sa», четвёртая (сфера Шакти) пронизана трезубцем («au»), тот же, кто превосходит всё (Шива), обозначается *висаргой* («aḥ»). Так описывается развёртывание *пара*». (M.V. IV, v. 25)

«Таинство этого может быть понято, только когда духовный наставник (гуру) удовлетворён телосложением, достатком, знанием *шаштр*, кастой, нравственностью и благими качествами ученика. О богиня, почитаемая *вирами*, только когда таинство (этой мантры) раскрывается (bheditā) самим гуру и радуется сердце, только тогда оно должно рассматриваться как приводящее к осуществлению (siddhi), но не иначе». (M.V. III, 57-58.)

Также было сказано: «Есть только одна *сришти-биджа* (т.е. *амрита-биджа*, или *саух*) и одна *мудра*, т.е. *кхечари*. Тот, в ком зарождаются то и другое, располагается на уровне, превосходящем умиротворение».

Поэтому, как правило, это мистическое знание, или мантра, не записываются (явно) в книге. В «Пурва-шастре» «*саух*» была иносказательно описана следующим образом: «Соединённое с левым бедром творение возникло в соответствии с традицией», где «соединённое с левым бедром» (vāma-jāṅghānvitaḥ) на самом деле означает «соединённое с «au», «творение (*джива*)» на самом деле означает «sa», «возникло в соответствии с традицией (pāram-paryakramāgatāḥ) на самом деле означает «*висарга*». (sa+au+=sauḥ) И в этой книге далее будет сказано: «Как лежащее в семени баньянового дерева».

Объяснение «etannaḥ ...yogavimuktidaṁ»

(Naḥ = na+a+aḥ, т.е. «na» – первая буква *малини*, «a» – первая буква *матрики*, символ *вира*, и «aḥ» – символ *висарга-шакти-йогини*. Личность, рождённая из единства этого, известна как yogini-jāta.) Только такая личность может обла-

дать реализацией сердца Бхайравы, т.е. *амрита-биджи*, или мантры *саух*, и в ней:

1) Состояние переживания возникает (*jātaḥ prādurbhūta-gramātṛbhāvaḥ*) из соединения с *шива-виной*, который познаётся посредством «па» (первой буквы *малини*), «а» (первой буквы *матрики*) и *висарга-шакти* (т.е. *йогини*)*.

2) Или же (состояние переживания возникает) в том, кто является *рудрой*. Рудра – это тот, кто может успешно противостоять, или разрушать, ограничения майи. Он – настоящий человек. Только он может определённо реализовать это. Тот, кто не является Рудрой и не рождён от йогини, – это реализовать не может. Реализация *амрита-биджи* может наделить тождественностью с Бхайравой, которая устанавливается как освобождение (в *трике*). Слово «*sadyaḥ*» означает «немедленно». Это предполагает, что он тот, кто реализует это таким образом, т.е. *рудра*, или рождённый от *йогини*; никто другой не может этого достичь. Он, будучи таковым, реализует это определённо. Таким образом, он достигает сердца (*саух*), которое предоставляет освобождение незамедлительно.

Объяснение «asya uccāra kṛte ... svadehāveśalakṣaṇam»

Мантры – это священные фонемы, как мирские, так и божественные. Они спасают (защищают) благодаря размышлению (медитации) (*mananatrāṇagūṇāḥ*). Для мирских целей мантры принимают форму ментальных конструкций (*викальпа*). Как божественные или трансцендентальные они наполняются силой высшего сознания (*saṁvit-śakti*). Мудры – это определённые позиции (жесты) рук и ног, обладающие природой *крия-шакти*. Поэтому «*mantramudrāgaṇa*» означает собрание великих сил, вызываемых к жизни мантрой и мудрой, которые в совокупности тождественны Парашакти (высшей Шакти)* *.

*Такая личность известна как *yoginībhūḥ*. Абхинавагупта как раз являлся такой личностью. (прим. англ. ред. пер.)

(Далее Абхинавагупта объясняет «svadehāveśalakṣaṇam» следующим образом:)

1) «Sva» означает «своё собственное» (svasya-ātmanah); «тела» (dehasya) (род. падеж) означает «*праны, пурьяштаки, шуньи* и т.д»; «āveśaḥ» означает, что немедленно, посредством вхождения [в Самость] высшей природы, происходит растворение оцепенения, которое означает зависимость от других, и возникновение уровня сознательного субъекта, проникнутого самодостаточностью. 2) «Svadehāveśaḥ» может быть разделено на svadā+īhā+āveśaḥ. «Svadā» означает то, что сообщает свою природу (*пракаши* и *вимарши*) другим объектам; «īhā» означает распространение первичной *иччхи* вплоть до *крии*. «Tayā āveśaḥ» означает проникновение этой самой *īhā*. Таким образом, вся фраза (svadehāveśalakṣaṇam) означает: «характеризующееся (lakṣaṇam) проникновением в него расширения *īhā*, которое обладает божественной природой *пракаши* и *вимарши*». Высшее состояние воспринимающего субъекта, характеризуемое *īhā*, есть svadehāveśaḥ. То есть [реальное] произнесение этой мантры (*саух*), которая возникает так, как было описано выше, устанавливается в высшем аспекте, т.е. в аспекте высшего сознания Самости (ūrdhvācaraṇe sthitaḥ satyām).

То, каким образом это состояние может быть вызвано, устанавливалось очень часто. (Теперь Абхинавагупта разъясняет «sadyas tanmukhatām» и т.д.) Под словом «sadyaḥ» (немедленно) подразумевается погружение в состояние *ануттары*. «Tanmukhatām eti» означает, что после samāveśa обретают высшее сознание (*пара-рупа*). Это проникновение не похоже

** В обычной жизни определённые ощущения предназначены для определённых целей. Глаз, например, может только видеть, но не слышать. Однако есть и общее состояние сенситивной активности, в котором функции всех органов чувств могут осуществляться одновременно, без использования грубых чувственных органов. Таково совокупное состояние органов чувств. (прим. англ. ред. пер.)

на то, что происходит у животных, реальная природа Бхайравы у которых скрыта. (Теперь Абхинавагупта разъясняет «muhūrtam smarate»:) «Muhūrtam» в данном контексте означает «48 минут». И хотя *амрита-биджа* не ограничивается временем (akālakalitave 'pi), всё же слово «*мухурта*» используется относительно переживания других ограниченных во времени субъектов (para-kalanāpekṣayā). «Yaḥ smarati» обозначает того, кто устанавливает сообразную связь с *амрита-биджей* (anusaṇḍhatte). Только он удерживает (saṃbadhnati), т.е. делает тождественными самому себе (svātmani ekīkaroti) множество мантр и мудр, как уже объяснялось, в силу своего нераздельного (недвойственного) сознания (advayaataḥ). Как он это делает? Только он способен делать это посредством cumbaka, т.е. посредством śakta-śarīra, которое, соприкасается с абсолютным аспектом и подвергаясь всесторонним воздействиям мудр со всех сторон, устанавливает сообразную связь с *амрита-биджей*.

Частица «tu» используется в значении определённости. Тот, кто отмечен пульсацией Шакти, кто соединил своё сознание в сообразное единение с Шивой, кто является воплощением данного вида истинного состояния (caux), – только он осуществляет это, а не камень и пр., которые входят в категорию *нара*. (Далее следует объяснение «atītānāgata ... kathayati eva»:)

Он самовольно (saṅkalpanāt) рассказывает о всех событиях, которые не имеют определённого смысла (anartharūpam), и продолжает говорить о них до самого конца (kathāparyanatātāṃ nayati), о событиях прошлого (atīta), о том, что вероятно произойдёт в будущем (anāgata), о том, что, может быть, не существует (prāgabhāva), или о том, что не существует ни в какой другой форме (anyābhāvāt), т.е. в форме несуществования по причине полного разрушения (pradhvaṃsābhāva), в форме абсолютного несуществования (atyantābhāva), взаимного несуществования (anyonyābhāva), или же любого другого

вида несуществования (itaradapi). В силу каких обстоятельств он это делает? Он отвечает, когда его спрашивают об определённых вещах (prṣṭam tad uasyāsti sa tathā), – он всеведущ. Только когда возникает вопрос (praśne), то, что он желает знать (yadeva kila jñipsyati) и что уже находится в нём самом, он выражает вовне, в виде проявленной речи (*вайкхари*) (tadeva antargataṃ bahiṣkurute).

Как было сказано: «Как держатель этого мира (Шива), которого страстно умоляют осуществить все желания, лежащие в сердце воплощённого йогина, который пробуждается после того, как заставляет подняться луну (*сома*) и солнце (*сурья*) (т.е. посредством *джняны* и *крия-шакти*)⁵». (Sp. K. III, 1) Тот же самый йогин даже в памяти (относящейся к прошлому) и воображении (относящемся к будущему) одинаково остаётся в настоящем. Прошрое и будущее для него не существуют.

Как было сказано: «Лучше оставаться в настоящем, которое не ограничено прошлым и будущим».⁶ Если состояние воспринимающего существовало всегда и в нём не может быть никакого увеличения или уменьшения, как он может смириться с ограничениями настоящего (прошлым и будущим)? «Такой-то знает это, делает это». Поэтому оно (настоящее) постоянно сияет (sakṛdvibhātatva). Именно потому так было сказано. По той причине, т.е. из-за ограничений, настоящее требует связи с прошлым и будущим. Из-за отсутствия ограничений, в силу бессмысленности надежд, – реальность не определяется временем. Об этом уже неоднократно говорилось. Только Владыка заставляет проявляться различные силы времени. «Более того, то, что в любом бодрствующем состоянии рассматривается как 24 минуты (ghaṭikā), те субъекты восприятия, которые подвергаются различным переживаниям во сне, тот же самый период времени воспринимают как череду дней, часов (prahara), лет и пр.»

(Теперь Абхинавагупта даёт разъяснение четырнадца-

той строфы – «praharādyadabhipretam ... rudraśaktibhiḥ». Видение божества посредством rodhana и drāvaṇa.)

Rodhana-praharaḥ = prakṛṣṭoharaḥ; sākṣāt = sākṣa+ad.

«Praharaḥ» интерпретируется Абхинавагуптой как состояние полного растворения. Смысл этого заключается в том, что практикующий реализует *амрита-биджу* (*саух*) и ассимилирует объективный мир, воспринимаемый при помощи органов чувств, с собственной Самостью (sākṣāt), или, иными словами, достигает его растворения в *акула*, или *ануттаре*.

Drāvaṇa-sakṣa+at: Экстернализируя (воплощая) (at) тот же самый чувственно воспринимаемый (sākṣa) объективный мир, который на данный момент интернализован, ставя его перед лицом *джняна-шакти*, пребывающей в *садашиве*, так называемый *прета* (preta-śabdavācya-sadāśiva-niviṣṭa-jñāna-śakti-ābhimukhyena) несомненно (asaṃ-digdhaṃ kṛtvā) постигает (реализует) богиню *иччха-шакти* – источник всех внешних форм (rūpaṇām kalanam), – и увлекается одновременным процессом rodhana-drāvaṇa-śakti, т.е. здесь Шакти одновременно ассимилирует вовнутрь чувственно воспринимаемый объективный мир (sākṣasya-sendriyasya rūpasya adanaṃ bhakṣaṇaṃ kṛtvā) и осуществляет экстернализацию ассимилированного объективного мира (atanam ca sātatyagamanaṃ kṛtvā).

«Ru» обозначает «rodhana», а «dra» – «drāvaṇa». В данном контексте «rodhana» – это технический термин, который означает «saṃhāra», т.е. стягивание или растворение. «Drāvaṇa» в данном контексте – это также технический термин, и он означает «sṛṣṭi», т.е. манифестацию. Переходя в состояние погружённости посредством *самхары* и *сришти-шакти*, он (йогин) имеет полное восприятие. Именно об этом идёт речь. (Вначале следует состояние внутреннего растворения (*родхана*), а затем состояние внешнего развёртывания (*дравана*).)

1. Родхана – состояние внутреннего растворения

То, о чём говорится как о восприятии или переживании

(yadidaṃ darśanaṃ nāma), относится к йогину, который, достигая состояния *акула*, где растворяются волны всех внешних мыслительных конструкций (*викальпа*) (tat-sarva-taraṅga-pratyastamayārdhya-akula-sattādhirūḍhasya), а также наполняясь *иччха-шакти*, достигающей своей высшей силы благодаря вступлению в контакт с божественной самодостаточностью (svātantrya), которая полна бесконечной славой (ananta-mahima-svātantrya-yogāt), реализует растворение *иччха* в *ануттаре*.

2. Дравана – состояние внешнего развёртывания

Затем та же самая *иччха*, становясь ориентированной вовне, принимает аспект *джняна-шакти*, обладая слегка неопределёнными проявлениями в качестве собственного объекта.

Родхана во внешней ориентации и дравана – во внутренней

Джняна-шакти, обладающая природой общей пульсации (*саманья-спанда*), развёртываясь вовне, обретает форму ощущений (органов чувств), обладающих природой *вишеша-спанды* (т.е. особой (специфической) пульсации), и йогин в этом состоянии достигает *родханы*, или остановки (задержки) ощущений в том же внешнем состоянии. Это определённо является atana в rodhana, т.е. непрерывным движением в остановке (sātatyāgamana). Поэтому *родхана* одинаково является как развёртыванием (drāvaṇa), так и растворением (проглатыванием) (bhakṣaṇa). Данный процесс известен как испускание вовне и проглатывание вовнутрь (vamaṇa-bhakṣaṇa). Восприятие (darśana) обладает природой prathā, т.е. предполагает как общее (sāmānya) *джняна*, так и особое (viśeṣa) *джняна*, а также prathā предполагает разнородность развёртывания (prathāyāśca tathavidha-vaicitrya-yogāt). Состояние неопределённости или сомнения основывается на двух альтернативах, например, «является ли это стволом дерева или же это человек». Но даже такая неопределённость обладает элементом определённости (поскольку определённо, что это является

одним из вариантов и больше ничем). Таким образом, божественная сила достигает того, что трудно осуществить.

Объяснение «prahara ... smarāṇa»

Поистине такой йогин является *бхайравой*, кто обладает силой памяти, которая есть *парапара*, соединяющая прошлое восприятие с настоящим. Вот почему было сказано «только в двух *прахара*», т.е. благодаря помещению двух познаний (*пара* и *апара*) вместе. *Пара*, или предшествующее (прошедшее) *прахара* – это *пара* актуального восприятия, тогда как *апара*, или второе *прахара*, – это познание (их, т.е. *пара* и *апара*) тождественности в настоящем. Вспоминая на этом пути *амрита-биджу* (т.е. на пути *парапара**), он утверждает в пустом пространстве (*вьёма*) (*vyomastho jāyate*), т.е. получает статус опытного в *пурьяштака* (во время восприятия, или первого переживания), а также (он утверждает) в пустоте (*шунья*) (во время *арохана***). Когда его восприятие характеризуется полной поглощённостью (*прахара*), он обдумывает, вызывая это в памяти снова и снова. «*Sākṣāt paśyati asaṃdigdhaṃ ... rudra śaktibhiḥ*» связано с этим, также как и с предыдущим. Было сказано, что до тех пор даже память подобна самому первоначальному переживанию. Говорится, что он соединён с *викальпа-шакти* природы *апара*, т.е. он воспринимает даже промежуток, возникающий между первым переживанием и его воспоминанием.

(Теперь Абхинавагупта объясняет строфы 15 и 16.) Когда воспринимая, вспоминая, а затем пребывая в пустоте (*vyoma*), т.е. в *арохана*, (в переживании промежутка между

* «*paraṇa*» означает, что вместе с *darśana* или *anubhava-jñāna* йогин обладает *smṛti-jñāna*, *vikalpa-jñāna* и *arohanajñāna*.

** Санскритское слово «*арохана*» имеет множество значений: перемещение, удаление, извлечение, рассуждение, умозаключение, аргументация, доказательство, отрицание, отречение, отвержение (прим. ред. пер.)

первым восприятием и его воспоминанием), он снова согласованно воспринимает посредством этих процессов, тогда, вместе с тремя видами познания, характеризуемыми выражением «praharatraya», все внутренние pramātara (mātaraḥ sarvā), или иными словами, внутренние высшие энергии органов чувств⁷, будучи субъектами восприятия, становятся совершенными (siddha) в восприятии объектов независимо от других субъектов, успешных в своём восприятии.⁸

«Yogeśvaryah» обозначает того, кто достиг самодостаточности посредством йоги (aiśvarya), характеризуемой тождественностью с внутренним подлинным субъектом. «Mahā-balāḥ» обозначает тех, чьё могущество велико (mahat balaṁ yāsāṁ tāḥ). Сила (bala) в данном случае означает силу беспрепятственного распространения во всех направлениях в отличие от внешних органов чувств. «Они» относятся к внутренним *шакти* (antaḥ-karaṇa-dīdhatāyaḥ), а именно: *манас*, *буддхи* и *ахамкара*. Они также совершенны, поскольку несмотря на ограниченность, доказываемую обычными мирскими текстами, они полны активности, происходящей из пыла, или самодостаточности.

«Virāḥ-Vira» в данном контексте – это то, что называется органами чувств и органами действия (такого йогина). Владыка *вир* (vireśvarāḥ), или, иными словами, энергий «ка» и других фонем, также становится совершенным.

«Śākinīgaṇaḥ» обозначает *брахми* и других божеств, которые появляются вместе с манифестацией «ка» и других фонем, а также тех, которые являются собранием сил, указывая на различные ментальные модусы, такие как влечение, отвращение и т.д. Это собрание сил также становится совершенным. И поскольку совершенно, оно обладает могуществом (balavān).

«Paramāṁ siddhiṁ yacchanti» означает, что они предоставляют совершенство paramā, которое означает parasyamā, т.е. верную идею (pramiti) о высшем воспринимающем (parasya).

Данное совершенство (*сиддхи*) есть *vikalpātmikā*, т.е. даже при помощи внешних способов доказательств йогины могут точно обозначить природу высшего, т.е. то, что является высшим (*asau paraḥ*), или же они предлагают наиболее востребованный объект йоги, а именно реализацию [реальной] Самости. [Кроме того], последовательно (*kramaśaḥ*) используются (*vikalpayoga*) два альтернативных курса: для йогина, который поддерживает йогическую практику по привычке, не осознавая всей её значимости (*ajñātārthakriye*), а также для йогина, который поддерживает йогическую практику с полным осознанием её смысла (*jñātārthakriye*).

Объяснение «anena ... prasidhyati»

Вкратце (*kim bahunā*), те адепты (*mantriṇaḥ*), которые практикуют дисциплину духовного совершенства (*sādhayanti*) в соответствии с мантрой других текстов, также станут совершенными благодаря этой созидательной мантре (*хридая*, или *саух-биджа*) и освободятся уже в этой жизни. Без неё (мантры) высшее совершенство недостижимо. Таков смысл.

Последнюю строку «*yat kiñcit bhairava ...*» можно перевести следующим образом: Те, кто стали совершенными (*siddhaḥ*) (благодаря *джняне*), те, кто поддерживают дисциплину духовной жизни (посредством йоги) (*sādhayanti*), или же те, кто постепенно становятся совершенным посредством таких сил как *aṇimā* и т.д. (*setsyanti*), все они достигли или достигнут совершенства только благодаря этой мантре (т.е. *саух*). Без проникновения в эту центральную, созидательную мантру не будет достигнут успех даже в обычной жизни, а также в тантре, т.е. в йогической дисциплине, всё происходит только благодаря этой мантре.

Таким образом, сам высший Владыка и есть эта *хридая-биджа*, т.е. мантра *саух*. Следовательно, укрепившись благодаря трём *шакти* (*пара*, *парапара* и *апара*), он полон *udaaya-saṃhāra-māya** и тождественен бесконечному сознанию.⁹

(Далее Абхинавагупта объясняет «adṛṣṭamaṇḍalo'pi».)

1. *С точки зрения pati:*

Таким образом, «adṛṣṭa» – это то, что невидимо, т.е. неизвестное, сфера неведения, ограниченность майи (akhyāti-gūṇam aṇḍam māyā-malam). *Хридая-биджа* (саух), реализованная таким образом, устраняет (lumpati) ограничение майи, которое приносит чувство разделённости, а также изначальное неведение (akhyāti-gūṇam) истинной природы Самости.

2. *С точки зрения paśu (adṛṣṭam, aṇḍāni eva lopaḥ, tadyogi):*

В то же самое время эта *амрита-биджа*, приняв ограничение (лора или saṅkosa), пронизывающее четыре сферы *шакти*, *майя* и т.д., также существует в форме ограничения.

Таким образом, высший Владыка, который является глыбой сознания, наделён *видьей* (т.е. *анубхава*, или состояние *пара*), *майей* (т.е. *апохана*, или состояние *апара*), а также тем и другим (т.е. *смрити*, или состояние *парапара*).

Как верно было сказано: «Переживание (darśana) – это высшая *шакти* (*пара*); воспоминание (smaraṇa) – это высшая и не-высшая *шакти* (*парапара*); *викальпа*, или чередование (arohana) – это не-высшая *шакти* (*апара*). Владыка обладает всеми тремя *шакти*. Он обладает силой *майя* (силой различения), а также *видья* (силой не-различения и отождествления). Майя имеет четыре сферы (*притхиви*, *праkriti*, *майя* и *шакти*). Видья – это сознание Самости, наполненное милосердием, благотворной энергией Шивы».

Если бы вышеприведённые строфы интерпретировались прежде всего в соответствии с йогой, так, как это предписывается в «Шрипурвашастре» и т.д., тогда вначале необходимо следовать священным заповедям (поститься и т.д.), а

* «Udaya-saṃhāra-māya» – это технический термин. Он означает, что во время восприятия – это восхождение (udīyamāna), во время воспоминания (smṛti) – это udaya-saṃhāra-māya, и во время arohana – это всего лишь saṃhāra-māya. Udaya-saṃhāra включает в себя все три. (прим. ред. англ. пер.)

затем повторять эту мантру (т.е. *сах*). Данные строфы необходимо истолковывать именно так, поскольку в неизменной практике йоги (*dr̥ṣṭakāryeṣu*) бесчисленные методы зависят от определённого порядка, связанного с закреплёнными правилами. Йогины также должны соблюдать твёрдую дисциплину по отношению к системе энергетических каналов, вихрям энергии (*чакры*), *kaṇṇa*¹⁰, медитативному мышлению (*bhāvanā*) и т.д.

Примечания

1. Пульсация телесного ощущения самости (Я) проявляется в следующей таблице:

Размерность:	Состояние субъекта:	Название тела:	Размерность в пальцах:	Части тела:
От пальцев ног до головы	Bāhyātma-pramātā	Sthūla-śarīra	84	Внешняя часть тела
От пальцев ног до Brahma-randhra	Bhūtātma-pramātā	Sukṣma-śarīra	12 (84+12) = 96	Внутренняя вторая часть
От пальцев ног вверх на 108 пальцев	Ātivāhika-ātma-pramātā или puryaṣṭaka	Para-śarīra	12 (96+12) = 108	Третья часть на 12 пальцев над Brahma-randhra
От пальцев ног вниз на два пальца в землю	Antarātma-pramātā	Śakta-śarīra	2 (108+2) = 110	Четвёртая часть
На два пальца вверх от Ātivāhika	Paramātma-pramātā	Spanda-śarīra =112	2 (110+2)	Пятая часть

2. Буквально это слово можно перевести как «герой». Данный термин обозначает особую категорию посвящённых тантриков, которые характеризуются храбростью и склонностью к оргиастическим практикам.

3. Это означает, что мантра «*сах*» охватывает всю манифестацию.

4. «*Samyama*» – это технический термин в «Йога-сутрах» Патанджали. В категорию *саньямы* входят три практики: сосредоточенная внимательность (*dhāraṇā*), медитация (*dhyāna*) и полная поглощённость ума (*samādhi*).

5. Луна (*сома*) в данном случае символизирует *джняна-шакти* (силу знания), тогда как солнце (*сурья*) – *крия-шакти* (силу действия).

6. См. «Малинивиджая-варттика» (I, 156) относительно *sukhī bhavet*.

7. «*Parameśa-śakti*» обозначает внутреннюю высшую энергию органов чувств. Слово «*mātaraḥ*» подразумевает эти внутренние энергии (*шакти*) органов чувств. Есть разница между *indriya-śakti* и *indriya-vṛtti*. *Индрия-шакти* – это внутренняя энергия органов чувств, тогда как *индрия-вритти* – это способ, которым органы чувств воспринимают объекты. *Индрия-вритти* направлена вовне, а *индрия-шакти* – вовнутрь. *Индрия-шакти* относится к отождествляющему сознанию (*abheda-jñāna*), тогда как *индрия-вритти* связана с различением объектов (*bheda-jñāna*).

8. Когда все воспринимают один и тот же объект, т.е. когда все воспринимают чашку как чашку, тогда это восприятие подтверждается и рассматривается как верное восприятие. Йогическое восприятие совершенно, независимо от того, воспринимают другие люди определённый объект точно также или нет. Более того, восприятие обычных людей является разновидностью *индрия-вритти*, тогда как йогическое восприятие – это разновидность *индрия-шакти*, имеющее совсем другую природу.

9. «Ananta-saṃvidaikyāśālī» вмещает идеи «prasāra-hṛdaya» и «saṃhāra-hṛdaya». *Прасара-хридая* – это a-ha-m. Это также известно как *хридая-биджа*. *Самхара-хридая* – это m-ha-a. Технически это известно как «ṛiṇḍa-nātha». И то и другое относится к тождественности бесконечного Я-сознания.

10. «*Карана*» – это один из методов āṇava-upāya, благодаря которому ученик размышляет над тем, что тело и нервная система являются отражением космоса.

Введение в строфу 19

Было сказано, что «*трика* превыше *куль*». В самой же *трике ануттара* – это то, что превосходит всё. Именно об этом будет говориться в данной *тантре*.

ТЕКСТ

ADRṢṬAMAṆḌALO'PI EVAM
YAH KAŚCID VETTI TATTVATAṆ /
SA SIDDHIBHĀGBHAVEN NITYAM
SA YOGĪ SA CA DĪKṢITAṆ //19 //

Перевод

Любой, кто истинно знает (*биджа-мантру «саух»*), даже если он не видел *мандалы*, всё равно постоянно наслаждается развитием совершенства. Он – [совершенный] йогин, и он – [действительно] посвящённый.

ТЕКСТ

(mandalam стр. 90, 1.7 – nityamiti стр. 90, 1. 19)

Перевод

«Maṇḍala»¹ – это мистический круг (диаграмма), в кото-

рый помещается божество. «Adṛṣṭa» – это тот, кто не видел, или не состоял в сообществе йогов (apṛāptamelako 'pi), выполняющих определённые религиозные ритуалы (saṃyā) посредством *шакти* (śāktorāya), а также осуществляющих ночью (niśāṭana) религиозные ритуалы посредством практики āṇava, или же постоянную практику соединения переживания с осознанием воспринимающего (haṭṭhārāka), входящую в категорию метода śāmbhava.

По-другому, *мандала* может быть описана как система каналов, структура *пранических* потоков и более мелких групп каналов.

Следовательно, «adṛṣṭamaṇḍalaḥ», в соответствии с интерпретацией *мандалы*, означает «тот, кто не воспринимал систему каналов и т.д. благодаря йогической практике». Это также может быть переведено, как «тот, кто даже не видел изображения трезубца с лотосами»². Что же касается реализации, то *мандала*, или церемония посвящения (инициации), никак ей не способствует.

«Evam» означает «evameva», т.е. неожиданное (внезапное).

«Yaḥ kaścit» означает «тот, на кого снизошла высочайшая милость (parāśaktipātānugrāhito)»; «vetti» означает «только он знает». «Только эта реализация является инициацией (dīkṣā), чем же ещё может быть dīkṣā?»

Поэтому, зная это, он [действительно] посвящён всеведущим и почитаемым Бхайравой. Утверждение, что человек с малым интеллектом, самостоятельно использующий мантру (без помощи гуру), сталкивается с проблемами³, относится только к мантрам, которые не являются главной, семенной мантрой *саух-биджа*, поскольку последняя – это само сердце Бхайравы. Данная мантра превосходит даже таких божеств как Мантра, Мантрешвара и Мантрамахешвара.

Но это не может быть отображено в книге. Это сама суть Божественного. Уже было ясно изложено, что это может

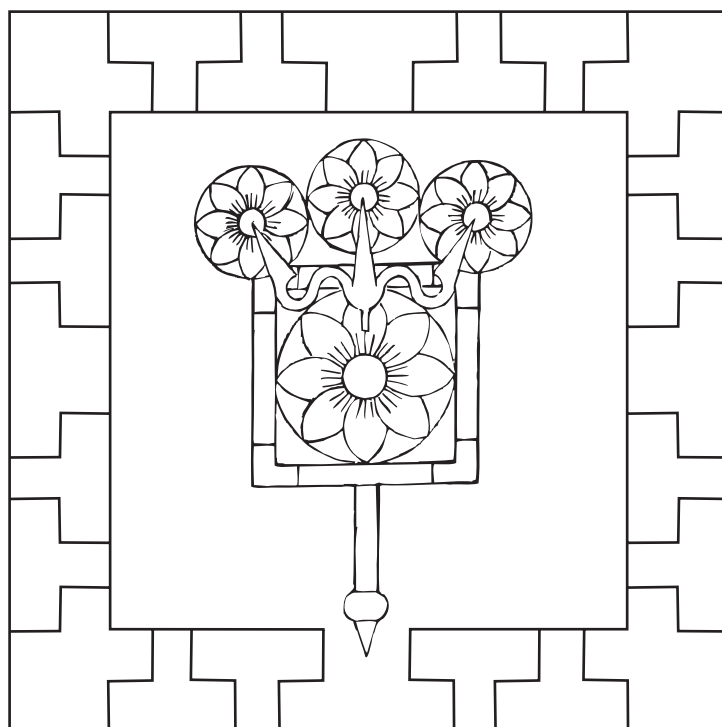


Схема 10

Изображение *мандалы* трезубца и лотосов (*triśūlābja-maṇḍalam*), описанная в MVUT 9.6-31 (TĀ 31.62-85b). Данный рисунок был любезно предоставлен А. Сандерсоном.)

быть истинно обретено только благодаря нисхождению высочайшей милости. Под «любим» здесь подразумевается то, что любой, независимо от касты, религиозных обетов, *чарьи* и пр., может получить это; ведь главным здесь является прозрение.

Такой йогин наслаждается полным совершенством. И поскольку йогин – это тот, кто томится по приобщению к Божественному, посвящение, которое характеризуется даром духовного прозрения (*jñāna-dāna*) и разрушением майи (*māyā-kṣaraṇa*)⁴, передаётся только ему. Частица «са» в данном случае используется в смысле определённости. Таким образом, только он должен с полным на то основанием считаться йогиним. И поэтому говорится: «Только он – йогин, достигший полного совершенства. Только он посвящённый».

Примечания

1. Абхинавагупта рассматривает мандалу тремя способами: 1) Круг, в который помещается божество (*devatāsakram*). Обычное значение этого слова; 2) группа каналов для прохождения *пранических* потоков, а также 3) изображение трезубца с лотосами.

2. «*Trīśūlābjādimaṇḍalaṃ*» – это изображение трезубца, представляющего божественную Шакти или Дэви во всех её аспектах. С целью почитания белые лотосы (*abja*) располагаются на каждом зубце *тришулы*. Это изображение находится на предыдущей странице. Перед проведением посвящения такое изображение рисуется известью и показывается ученику.

3. Полностью эти строфы выглядят следующим образом:

Svayaṃgrhīta mantrāśca kliśyante cālpabuddhayaḥ
Lipisthitastu yo mantro nirvīryaḥ so'trakalpitaḥ //

«Люди с низким интеллектом, использующие мантру самостоятельно (без получения полномочий от гуру) сталкиваются с проблемами. Мантра, которая просто записывается в книге, не имеет никакой силы. Именно об этом здесь говорится».

4. Это герменевтическая интерпретация *дикши*. Слог «dī» означает «dīyate jñānam», т.е. передача прозрения. Буква «kṣa» означает «kṣīyate rāṇam», т.е. уничтожение греха.

ТЕКСТ

ANENA JÑĀTAMĀTRENA
JÑĀYATE SARVAŚAKTIBHĪḤ /

Перевод

Благодаря простому знанию данной мантры он (будучи совершенным) узнаётся всеми *шакти*.

ТЕКСТ

(стр. 90, 1.22 – 1.24)

Перевод

«Он узнаётся всеми *шакти*» означает «всеми всеведущими божествами». Благодаря простому знанию этой мантры он узнаёт то, что знают *шакти*. Это необходимо истолковывать как и прежде. «Sarvābhiḥ śaktibhiḥ» используется в инструментальном значении.

ТЕКСТ

ŚĀKINĪKULASĀMĀNYO
BHAVED YOGAṀ VINĀPI HI // 20 //

Перевод

Даже без йоги он становится равным семье Шакини.

ТЕКСТ

(стр. 91, 1.4 – 1.6)

Перевод

Просто обладая прозрением этой мантры¹, без практики йоги, которая приводит к отождествлению с Божественным, после смерти этого тела, формируемого майей, ученик не только становится равным семейству Щакини, но даже превосходит его, поскольку группа Щакини обладает лишь специфической пульсацией (*вишеша-спанда*) (которая ведёт только к поведению и отношениям, характеризующихся разделённостью), тогда как он (практикующий) становится тождественным универсальной пульсации Божественного (*саманья-спанда*)² благодаря энергии непревзойдённой акула (*sāmānya spandaṁro akulaṁraḥ*), а также становится хозяином группы *шакти*.

Примечания

1. «Anena jñātamātreṇa» («просто благодаря постижению этой мантры»): В «Лагхуврити» Абхинавагупта объясняет это следующим образом: «Etatsamāveśābhyāsāt», т.е. практикуя погружение в это (*саух*).

2. «Śākinīkulasāmānyo»: В «Лагхуврити» Абхинавагупта объясняет это следующим образом: «Śākinī-kulena devatācakreṇa sāmānyastulyo bhavati, anenajñātamātreṇa sarvasyavastunaḥ pūraṇāt», т.е. он становится равным группе божеств, поскольку благодаря простому знанию этой мантры осуществляется многообразие всех вещей.

В своём комментарии (*виварана*) к «Паратришике» Абхинава утверждает, что практикующий, который получил знание мантры *саух*, не только становится равным *щакини*, но даже превосходит их, поскольку *щакини* ограничены *вишеша-спандой*, тогда как сам практикующий обретает энергию универсальной *спанды*.

ТЕКСТ

AVIDHIJÑO VIDHĀNAJÑO
JĀYATE YAJANAM PRATI // 21 //

Перевод

Даже если он не знает предписаний, связанных с ритуалами, всё же он обретает знание (самостоятельно) предписаний относительно подношения.

ТЕКСТ

(стр. 91, 1.10 – 1.15)

Перевод

«Vidhi» означает как знание (jñānam) (предписаний, связанных с религиозными церемониями), так и его практическое применение (kriyā). Тот, кто не обладает этими двумя, является просто животным. Как было сказано в «Киранага-ме»: «Тот, кто думает лишь о способах достижения [чувственного] удовольствия (bhogorāyavicintakaḥ), есть лишь аморфное животное, невежественное, неспособное ни к чему, не обладающее достоинствами, лишённое силы, рассеянное (vyāpī), ограниченное майей и погрязшее в её дебрях».

Но даже такое животное, благодаря простому погружению в эту мантру, становится сведущим (vidhānajña) в подношении. «Vidhānajña» – это тот, кто обладает знанием предписаний, а также осуществляет их на практике (vidhānam jñāsa yasya saḥ), т.е. он знает и осуществляет церемонию, соответствующую определённому религиозному обязательству (viśaya-saṃgata karaṇam prati kartā jñātā ca).

И хотя подношение, которое он делает, может быть формально несовершенным, всё же оно приносит ему совершенный результат, поскольку эта главная, семенная мантра объёмлет собою всё.

ТЕКСТ

KĀLĀGNIM ĀDITAḤ KṚTVĀ
 MĀYĀNTAṀ BRAHMADEHAGAM /
 ŚIVO VIŚVĀDYANANTĀNTAḤ
 PARAṀ ŚAKTITRAYAṀ MATAM // 22 //

Перевод

Начиная с *kālāgni*, от земли и вплоть до *майи*, тридцать одна *таттва* покоятся в теле *брахмы*¹. Шива, т.е. *анашрита-шива*, вместе с *шакти* покоятся в *an*²+*anta*+*antaḥ*, т.е. в *висарге* (*aḥ*) после «а». В остальном (*para*)³, т.е. в «au», начиная с *шуддха-видья* (*viśvādi*), покоится *шакти*, *шакти-трая*, т.е. *шакти-тришула* – *садашива*, *ишвара* и *шуддха-видья*, обладающие природой *иччха*, *джняна* и *крия*. Эта *шакти-тришула* признаётся как высшая (*tassa paraṁ matam*) созидаящая сила (*visargamaya*).

ТЕКСТ

(стр. 91, 1.21 – 92, 1.2)

Перевод

Калагни – первичное *бхувана* категории земли. Таким образом «*kālāgnim āditaḥ kṛtvā māyāntaṁ*» означает «от категории земли и вплоть до майи». Всё это покоится в теле, т.е. в сущностной природе *брахмы*, в «sa».

«*Viśvādi*» означает от *шуддха-видьи* и вплоть до *анашрита-шивы* вместе с *шакти*. *Anantaḥ* = *an*+*anta*+*antaḥ*. «*An*» означает гласную «а», «*antaḥ*» – окончание гласных, т.е. *висарга*. «*Param*» – это то, что развёртывается (*visargāt-makam*), т.е. развивается как *шуддха-видья*, *ишвара* и *садашива*.

«*Śakti-trayam*»⁴ означает то, что состоит из трёх *шакти*, а именно *иччха*, *джняна* и *крия*. То, что состоит из них, т.е.

sa+au+aḥ – рассматривается как высшее. То же самое было провозглашено в этих строфах, начиная с фонемы «sa». (Фонема «sa» – это символ 31 *таттвы*, начиная с земли и до майи; «au» – это символ *шуддха-видьи*, *ишвары* и *садашивы*; «aḥ» – символ Шивы и Шакти. Таким образом, мантра *саух* вмещает в себя все 36 *таттв*.)

Примечания

1. Brahmadehagam: «*Брахма*» в данном контексте – это «sa». Данная интерпретация основывается на «Бхагавадгите», где говорится, что Брахма – это om, tat, sat. Буква «t» в «sat» отбрасывается, и «sa» рассматривается как Брахма. В общем, это называется «tṛtīyam brahma» – третье имя Брахмы; первыми двумя были «om» и «tat».

2. A+ = aḥ, т.е. *висарга*. Фонема «a» в общем, в *трике*, называется «ananta», поскольку это основа всякого развёртывания.

3. Слово «para», будучи повторенное два раза, даёт два смысла. Первое *пара* означает «в остальном», и второе означает «высшее».

4. «Śakti-trayam» означает то, что состоит из трёх *шакти*, а именно: *иччха* –символизирующая *садашиву*, *джняна* – символизирующая *ишвару*, и *крия* – символизирующая *шуддхавидью*.

ТЕКСТ

TADANTARVARTI YATKÑCIT
 ŚUDDHAMĀRGE VYAVASTHITAM /
 ANURVIŚUDDHAM ACIRĀT
 AIŚVARAṀ JÑĀNAM AŚNUTE // 23 //

Перевод

Всё установленное [в универсуме], всё пребывающее в

этом, т.е. в *саух*, находится на чистом пути, т.е. без загрязнений (*mala*) и ограничений. Ограниченный индивид очень скоро обретает высшее знание Божественного (после реализации *саух*).

ТЕКСТ

(стр. 92, 1.7 – 1.10)

Перевод

Что бы ни устанавливалось различными способами, т.е. *бхедабхеда* и *бхеда* в универсуме, всё это покоится в главной, семенной мантре *саух* в чистом состоянии, т.е. в состоянии нерасчленённого единства. «Ади» – это 1) тот, кто дышит, а также 2) тот, кто воспринимает и выражает нечто ограниченным способом. Но даже и он (после реализации *саух*) становится величайшим из всех живых существ (*mūrdhanyo bhavan*) и достигает благодаря влиянию этой мантры (*tatprabhāvāt*) Божественного знания. Каким образом?

ТЕКСТ

TACCODAKAḤ ŚIVOJÑEYAḤ
SARVAJÑAḤ PARAMEŚVARAḤ /
SARVAGO NIRMALAḤ SVACCHAS
TRṚPTAḤ SVĀYATANAḤ ŚUCIḤ // 24 //

Перевод

Первая строка имеет два смысла:

1) Гуру, который вдохновляет к знанию этой *амрита-биджа*, должен рассматриваться как Шива.

2) Необходимо знать, что тот, кто вдохновляет к знанию этой мантры, есть Шива. Он неизвестен для других, но сам всеведущ, безупречен, чист, совершенен, пребывает в своей собственной сущностной природе и незапятнан.

ТЕКСТ

(стр. 92. 1.16 – 1.19)

Перевод

Необходимо понять, что *гуру*, или духовный наставник, вдохновляющий к реализации этой мантры, является самим Шивой. Он находится за пределами понимания, поскольку он является [постоянным] субъектом (несводимым к какому-либо объекту). «Svāyatana» – это тот, кто [пребывая в одсвоей сущностной природе], эмануирует своё собственное (sva) *ауас*, т.е. существование или объекты в форме сознания. Всё это уже было детально изложено [ранее].

Таким образом, детально описав это, в заключение, в этом тексте делается упор на сути.

ТЕКСТ

YATHĀ NYAGRODHABĪJASTHAṆ
 ŚAKTIRŪPO MAHĀDRUMAṆ /
 TATHĀ HṚDAYABĪJASTHAṆ
 JAGADETACCARĀCARAM // 25 //
 EVAṆ YO VETTI TATTVENA
 TASYA NIRVĀṆAGMINĪ /
 DĪKṢĀ BHAVATYASAṆDIGDHĀ
 TILĀJYĀHUTIVARJITĀ // 26 //

Перевод

Также как огромное баньяновое дерево находится в форме потенции в своём семени, эта вселенная, вместе со всеми подвижными и неподвижными существами, находится в семенной мантре (*саух*), в самом сердце Высочайшего. (25)

Тот, кто знает эту мантру в самой её сущности, несомненно становится знакомым с инициацией, ведущей к *нирва-*

не (освобождению) без какой бы то ни было формальной церемонии, состоящей из подношения (āhuti) кунжутного (tila) и топлённого масла (ghee). (26)

ТЕКСТ

(стр. 93, 1.7 – 94, 1.5)

Перевод

Уже было сказано, что нет ничего в этом мире, что просто бы не существовало. Всё [на своём месте] охватывает всё. Также как в семени баньянового дерева содержатся все собственные ему части, а именно росток, ветви, листья и плоды, эта вселенная находится в сердце Высочайшего. Твёрдая уверенность в этом несомненно является инициацией для освобождения (*нирвана*).

Как было сказано: «Это обретение нектара, приводящее к бессмертию. Только это является реализацией Самости (букв. схватыванием Самости), только это является инициацией освобождения (nirvāṇa-dīkṣā), приводящей к единству с Шивой». (Sp. К. II, 7)

Также есть и другие виды инициации, которые могут принести мирские удовольствия, но погружение в эту (мантру) является сущностной инициацией. Именно потому эта [*трика-шастра*] является величайшей по сравнению со всеми остальными *шастрами*.

Также как на чашах весов, несмотря на незначительное изменение веса, происходит серьёзное изменение высоты расположения вещи лишь из-за лёгкого поднятия или опускания чаш весов, подобным же образом и в этом случае происходит значительное изменение в знании пространства, времени и обладания (использования, наслаждения) высшими и низшими *таттвами*. Возможно даже такое, что сфера восприятия (saṃvedana), поднимаясь всё выше и выше, выходит за преде-

лы 36 категорий. Поскольку постижение (saṁvedana) *хридая-биджи* (саух) является инициацией (dīkṣā), говорится, что *вира* и *йогини*, достигшие такого постижения (etat saṁvit anupraviṣṭo), становятся посвящёнными (kṛta-dīkṣan) благодаря милости Я-сознания, описываемого как почитаемый, высший Бхайрава, правитель всего собрания (cakreśvara) двенадцати внешних и внутренних божеств органов чувств (raśmi-devatā-dvādaśaka)*, которые постоянно присутствуют (satatodita) в высшей реальности (parasattā), а также выходят за пределы майи (amāyīya).

Таким образом, способ, которым трансцендентальное (*ануттара*) состояние существует, несмотря на внешнее распространение, был много раз определён раздельно и в совокупности.

А теперь о том, что было сказано. В любой *шастре* говорится следующее: «Те, кто привержены *хридая-бидже* или *саух*, самой сущности *трики*, даже когда они не реализуют её совершенную производящую силу, в скрытой форме являются самым владыкой, который входит в человеческое тело».

Каким же образом осуществляется такое поклонение? Несмотря на то, что внешний ритуал поклонения не имеет полной производящей силы, в нём должно быть влияние реальности *ануттары* (anuttara sattā), поскольку *ануттара*, несмотря ни на что, остаётся *ануттарой*. Каков действенный метод такого поклонения? Для того, чтобы дать точный ответ, автор приводит следующие строфы:

ТЕКСТ

MŪRDHNI VAKTRE CA HṚDAYE
GUHYE MŪRTAU TATHAIVA CA /

* Двенадцать божеств органов чувств – это божества 5-ти органов чувств, 5-ти органов действия, а также *манаса* и *буддхи*. (прим. ред. англ. пер.)

NYĀSAM KṚTVĀ ŚIKHĀM BADDHVĀ
SAPTAVIṂŚATIMANTRITĀM // 27 //

Перевод

Внешний ритуал поклонения

После осуществления *ньясы*¹ на макушке головы (mūrdhā), на лице, на сердце, на гениталиях² и на всём теле³, а также завязывая в пучок волосы (śikhā) при повторении 27 мантр.

Примечания

Внешний ритуал поклонения осуществляется вместе *виrom* и *йогини*.

1. «Nyāsa» – это мысленная передача различных частей тела божествам (посредством прикладывания к ним пальцев).

2. Интимные части тел *вира* и *йогини*.

3. Мантра должна повторяться пять раз над каждой частью, для каждого из пяти божеств – Ишвара, Татпуруша, Агхора, Вамадэва и Садьоджата, вместе с мантрами *матрики* и *малини*. *Матрика-мантра* – это akṣa hrīṃ, а *малини-мантра* – napha hrīṃ. Повторение (āvartana) осуществляется следующим образом:

25 мантр:

Первое повторение:

1. akṣa hrīṃ īśānamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ tatpuruṣavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ aghoraḥṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ vāmadevaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ sadyojātamūrtaye namaḥ

Второе повторение:

1. akṣa hrīṃ tatpuruṣamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ aghoravaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ vāmadevahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ sadyojātaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ īśānamūrtaye namaḥ

Третье повторение:

1. akṣa hrīṃ aghoramūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ vāmadevavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ sadyojātahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ īśānaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ tatpuruṣamūrtaye namaḥ

Четвёртое повторение:

1. akṣa hrīṃ vāmadevamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ sadyojātavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ īśānahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ tatpuruṣaguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ aghoramūrtaye namaḥ

Пятое повторение:

1. akṣa hrīṃ sadyojātamūrdhne namaḥ
2. napha hrīṃ īśānavaktrāya namaḥ
3. akṣa hrīṃ tatpuruṣahṛdayāya namaḥ
4. napha hrīṃ aghoraguhyāya namaḥ
5. akṣa hrīṃ vāmadevamūrtaye namaḥ

27 мантр для завязывания пучка волос (шикха):

- | | |
|-------------------------|--------------------------------|
| 1. Sṛṣṭirūpecchātmikayā | Śikhāyā bandhanam karomi namaḥ |
| parārūpayā | „ „ „ „ |

2. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
3. „	aparārūpayā	„	„	„	„
4. Sṛṣṭirūpajñānātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
5. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
6. „	aparārūpayā	„	„	„	„
7. Sṛṣṭirūpakriyātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
8. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
9. „	aparārūpayā	„	„	„	„
10. Sthiti rūpecchātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
11. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
12. „	aparārūpayā	„	„	„	„
13. Sthiti rūpajñānātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
14. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
15. „	aparārūpayā	„	„	„	„
16. Sthiti rūpakriyātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
17. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
18. „	aparārūpayā	„	„	„	„
19. Saṃhārarūpecchātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
20. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
21. „	aparārūpayā	„	„	„	„
22. Saṃhārarūpajñānātmikayā					
	parārūpayā	„	„	„	„
23. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
22. „	aparārūpayā	„	„	„	„

25 Saṃhārarūpakriyātmikayā

	parārūpayā	„	„	„	„
26. „	parāparārūpayā	„	„	„	„
27. „	aparārūpayā	„	„	„	„

ТЕКСТ

EKAIKAM TU DIŚĀM BANDHAM
 DAŚĀNĀM API YOJAYET /
 TĀLATRAYAM PURĀ DATTVĀ
 SAŚABDAM VIGHNAŚĀNTAYE //28//

Перевод

Затем необходимо связать десять направлений только с одной мантрой (*сах*), но прежде чем сделать это, дабы удалить все препятствия, необходимо хлопнуть три раза в ладоши, прошептав про себя (*madhyamā vāṇi*) «s» (первый раз), «au» (второй раз) и «aḥ» (третий раз).

Примечания

Эти направления должны связываться следующим образом:

1. Sauḥ indradiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
2. Sauḥ agnidiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
3. Sauḥ yamadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
4. Sauḥ nairṛtyadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
5. Sauḥ varuṇadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
6. Sauḥ vayudiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
7. Sauḥ kuberadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
8. Sauḥ īśānadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
9. Sauḥ ūrdhvadiśā bandhanaṃ karomi namaḥ
10. Sauḥ adhodiśā bandhanaṃ karomi namaḥ

ТЕКСТ

ŚIKHĀSAMKHYĀBHĪJAPTENA
 TOYENĀBHYUKṢAYET TATAḤ /
 PUṢPĀDIKAṀ KRAMĀT SARVAṀ
 LIṅGE VĀ STHAṆḌILE'THAVĀ // 29 //

Перевод

Затем, после освящения воды тем же количеством повторений мантр (japa), как во время связывания пучка волос (27 мантр śikhā-bandhana), необходимо друг за другом окропить освященной водой цветы и все остальные предметы ритуала. Всё это должно быть сделано *виrom* на женском половом органе (sthaṇḍila) *йогини*, а также *йогини* на мужском половом органе (liṅga) *вира*.

ТЕКСТ

CATURDAŚĀBHĪJAPTENA
 PUṢPEṆĀSANAKALPANĀ /
 TATRA SRṢṬIM YAJED
 VĪRAḤ PUNAREVĀSANAṀ TATAḤ // 30 //

Перевод

Необходимо обустроить сидение (āsana) из цветов, освящённых четырнадцатью мантрами, ставя точку (т.е. анусвару) на каждый слог от «а» до «au»¹. *Вира* должен осуществить ритуал поклонения *сришти-бидже* (*хридая-бидже*) на этом сидении, а затем обустроить другое сидение таким же способом.²

Примечания

1. Цветы должны освящаться четырнадцатью мантрами следующим образом:

1. aṃ	āsanapakṣaṃ	śodhayāmi	namaḥ
2. āṃ	”	”	”
3. iṃ	”	”	”
4. īṃ	”	”	”
5. uṃ	”	”	”
6. ūṃ	”	”	”
7. ṛṃ	”	”	”
8. ṛīṃ	”	”	”
9. ḷṃ	”	”	”
10. ḷīṃ	”	”	”
11. eṃ	”	”	”
12. aiṃ	”	”	”
13. oṃ	”	”	”
14. auṃ	”	”	”

2. Вся эта практика сокрыта тайной.

Внутренний высший ритуал поклонения

SRṢṬIM TU SAMPUṬĪKṚTYA
 PAŚCĀD YAJANAM ĀRABHET /
 SARVATATTVA-SUSAMPŪRṆAṂ
 SARVĀBHARAṆA-BHŪṢITĀM // 31 //
 YAJED DEVĪM MAHEŚĀNĪM

SAPTAVIṂŚATI-MANTRITĀM /
 TATAḤ SUGANDHIPUṢPAISTU
 YATHĀŚAKTYĀ SAMARCAYET // 32 //
 PŪJAYET PARAYĀ BHAKTYĀ
 ĀTMĀNAṀ CA NIVEDAYET /
 EVAM YAJANAM ĀKHYĀTAM
 AGNIKĀRYE'PYAYAM VIDHIḤ // 33 //

Перевод

После sampuṭikaraṇa sṛṣṭi¹ необходимо приступить к внутреннему, высшему ритуалу поклонения (yajana). Необходимо почитать богиню Махешани, которая владеет всеми *таттвами*, убрана всеми украшениями, а также освящается двадцатью семью мантрами (описанными выше). Затем, вместе с *йогини* и сообразно своим способностям (yathāśakti)², он должен выказать Богине надлежащие почести, поднося благоухающие цветы. (31-32)

Таким образом, оба (*вира* и *йогини*) должны с совершенной преданностью преклоняться перед ней, а также отдавать ей Себя полностью. Так было описано внутреннее поклонение. Та же самая процедура должна осуществляться при подношении огню (agnihotra), которое связано с этим ритуалом. (33)

Примечания

1. «Sampuṭikaraṇa sṛṣṭi» имеет два значения, а именно: 1) Это группа букв от «а» до «кṣа», которая известна как «*варна-сришти*». «*Сришти*» в данном контексте – это символ *хридая-биджи*, в которой содержатся все буквы от «а» до «кṣа». 2) Это также означает совокупление *вира* и *йогини*.

2. «Yathāśakti» также имеет двойное значение. Дословно это означает «не выходя за пределы собственных сил и спо-

собностей». И также предполагается, что данный ритуал поклонения должен осуществляться вместе с *шакти*, т.е., в данном контексте, вместе с *йогини*.

ТЕКСТ

(mūrdhādīni стр. 95, 1.13 – mālīnyādimantrāṇāmanupraveśa стр. 95, 1.19)

Перевод

Эзотерический аспект частей, относящихся к ньясе

Ритуал *ньясы* на макушке головы и т.д. вполне понятен с экзотерической точки зрения. Однако, на самом деле, будучи символизацией мантры, это:

1) Обозначение пяти грубых элементов (пространство, воздух и т.д.), которые считаются внешней формой высшего *брахмы*.

2) Сущность Ишаны, Татпуруши, Агхоры, Вамадэвы и Садьоджаты – пяти уст Бхайравы.

3) Формы: сознания (cit); раскрытия, проявления (un-meṣa) чувства блаженства (ānanda); воли (icchā); знания (jñāna); активности (kriyā).

Их мантры следующие: 1) īśānamūrdhne, 2) tatpuruṣa-vaktrāya, 3) aghorahṛdayāya, 4) vāmadeva-guhyāya, 5) sadyojāta-mūrtaye.

Строго говоря, нет никакой разницы между этими пятью (etat pañcaka-avibhāgātmakatve). Каждая в отдельности состоит из пяти частей. Поэтому количество мантр – 25. *Малини-мантра* (maṇḍa-hrīṃ) и *матрика-мантра* (akṣa-hrīṃ) входят в эти 25 мантр.

Примечания

Эзотерический аспект *ньясы* выглядит следующим образом:

№	Часть тела (aṅga)	Таттва	Лики Шивы (mukha)	Шакти
1.	Mūrdhā (голова)	<i>Акаша</i> (пространство)	Ишана	<i>Чит</i>
2.	Vaktra (рот)	<i>Вайю</i> (воздух)	Татпуруша	<i>Ананда</i>
3.	Hṛdaya (сердце)	<i>Агни</i> (огонь)	Агхора	<i>Иччха</i>
4.	Guhya (половой орган)	<i>Джала</i> (вода)	Вамадэва	<i>Джняна</i>
5.	Sarvāṅga (всё тело)	<i>Притхиви</i> (земля)	Садьоджата	<i>Крия</i>

ТЕКСТ

(tisraśca devyaḥ стр. 95, 1.19 – sarvasarvātmakatva nirṇayenaiva стр. 96, 1.3)

Перевод

Подвязывание волос (śikhā-bandhana):

Имеются девять форм трёх богинь – *пара*, *парапара* и *апара*, – поскольку каждая из них связана с *иччха*, *джняна* и *крия*. А также каждая, будучи связанная со *сришти*, *стхити* и *самхара*, снова становится тройственной. Таким образом, их количество достигает 27. Все они происходят из *хридая-биджи*.

«Śikhā» символизирует самодостаточность Божественного, распространяющуюся от Шивы и вплоть до земли; подвязывание указывает на тождественность, квинтэссенцию нерасчленённости всего.

Хотя голова, рот и т.д. отмечались отдельно, всё же каждая часть обуславливает все остальные. Этот факт уже был установлен в виде принципа – «всё во всём (sarvaṃ sarvātmakam)».

ТЕКСТ

(dīśyamānā ghatādyāḥ стр. 96, 1.3 – ityetadapi nirṇītaṃeva стр. 96, 1.18)

Перевод

Связывание направлений (dīśābandhana):

Кувшины и пр., в связи с пространством, указывают на направления. Их 10 относительно самого себя, т.е. собственного тела. В данном случае стягивание или связывание символизирует самореализацию.

Три хлопка:

Всё это осуществляется вместе с тремя хлопками. Хлопок символизирует стабильность (pratiṣṭhā), т.е. устойчивость в Самости. Во время хлопков мантра *хридая-биджи* произносится начиная с буквы «s», т.е. первый хлопок осуществляется вместе с произнесением про себя буквы «s», второй – с произнесением буквы «au», и третий – с произнесением буквы «aḥ».

Эта мантра должна просто нашёптываться, или произноситься, как неразборчивое (для окружающих) бормотание в madhyamā-vāṇī. Внутреннее *вимарша* является сущностью звучания, которое осуществляется во время madhyamā-vāṇī. Часто говорится, что грубая (проявленная) речь (*вайкхари*) является лишь придатком *мадхьяма-вани*, т.е. проявленная речь – это только внешняя манифестация того, что внутренне проговаривается в *мадхьяме*.

Умиротворение препятствий:

[В эзотерическом смысле] препятствия являются загрязнением волн различия, сущностью которых являются огра-

ничество и разделение высшей Самости (paramātmāni), которая свободна ото всех различий и разделений. Их умиротворение (успокоение) предполагает отождествление с океаном Бхайравы, в котором нет никаких волн различия и разделения.

Как говорил Сомананда: «Пусть Шива, который находится в нас как [эмпирический] субъект, сам поклонится тому Шиве, который развёртывается в виде вселенной посредством *пара*, являющейся его собственной Шакти, дабы устранить все препятствия, которые являются им самим». (Ś.D. I, 1)

Чаша с водой для подношения (arghya-pātra):

«Arghya-pātra-vidhi» – это церемония очищения воды и небольшого сосуда с водой для подношения божеству. Сосуд и вода для окропления вначале должны быть освящены 27 мантрами, упомянутыми выше. Вода в данном контексте означает всё то, что смягчает сердце (hṛdaya-dravātmā т.е. вино), поскольку уходят стеснение и нерешительность.

Что касается цветов, то это уже было объяснено.

Символ – liṅga:

Относительно ритуала почитания символа (liṅga), необходимо учитывать воззрение, выражаемое в следующей строфе: «Не поклоняйся символу Шивы, сделанному из глины, камня, минерала или драгоценного камня. Поклоняйся только тому духовному символу, в котором воплощается вся вселенная, состоящая из подвижных и неподвижных существ». (M.V. XVIII, 2-3)

Это также было исчерпывающе объяснено.

ТЕКСТ

(viśvātmanitattve стр. 96, 1.18 – śabdapratītipaurvā-paryamātre стр. 97, 1.4)

Перевод

Сидение (āsana):

Сидение определяется действующим лицом через его самодостаточность; и когда аспект универсальности (общности) является главным принципом, тогда в самом действии сидения местоположение и *асана* определяются только через самодостаточность.

Четырнадцатая мантра:

Под четырнадцатой подразумевается фонема «au», поскольку уже было сказано, что она является трезубцем (*трищула*), (символизирующим *иччха*, *джняна* и *крива*).

«*Сришти*» в данном контексте обозначает серии фонем (*varṇa-sṛṣṭi*) от «a» до «kṣa». Это *хридая* (-*биджа* или мантра *саух*), отождествляемая с фонемами от «a» до «kṣa».

Это причина, по которой вся *асана* также покрывается той же самой мантрой, поскольку местоположение (*ādhāra*) и то, что располагается, связаны нерасторжимо.

(Это значит, что нет никакой разницы между *шива-трикона* и *шакти-трикона*. *Шива-трикона* – это *ādhāra*, а *шакти-трикона* – *ādheya*.)

Как было сказано в «Бхагавадгите»: «Тот, кто посредством йоги видит Самость, как пребывающую во всех существах (в виде субъекта), и всех существ, как пребывающих в этой Самости, – рассматривает все вещи как одинаковые». (VI, 29)

Samputīkaraṇa sṛṣṭi:

1) *С точки зрения эзотерического почитания Высшего:*

«*Сришти*» в данном случае означает возникновение и исчезновение всех фонем от «a» до «kṣa» вместе и по отдельности в Высшем принципе посредством *хридая-биджа*. «*Samputīkaraṇa sṛṣṭi*» предполагает, что «*samputā*» должно осуществляться посредством мантры *саух* вначале через отдельные буквы от «a» до «kṣa», а затем через все буквы в совокупности. Уже было сказано, что в данном случае не может быть ухода в бесконечность (*regressus ad infinitum*) (*anavasthā*).

2) *С точки зрения традиции вира-йогини.*

Что касается Шакти и Шактимана, т.е. партнёрши и партнёра, то *samputīkaraṇa sṛṣṭi* предполагает возбуждающее наслаждение совокупления между *виром* и *йогини*, а также ту субстанцию, которая образуется из этого союза.

В слове «*samputīkṛtya*», которое появляется в 31-й строфе, суффикс «*ktvā*» используется просто для того, чтобы показать приоритет и последовательность слов.

Примечания

Слова «*sṛṣṭi*» и «*samputīkaraṇa*» имеют два значения. В первом случае «*сришти*» подразумевает *варна-сришти*, серии фонем от «а» до «*kṣa*». «*Samputīkaraṇa*» в данном контексте – это техническое слово, которое означает произнесение дополнительной мантры до и после основной. Например, *samputa aum* имеется до и после основной *gāyatrī-mantra*. В данном же случае *samputa*-мантра «*ahaṃ*» находится до и после мантры «*sauḥ*».

Вообще, «*samputa*» – это полусферическая чаша с двумя закрывающими её съёмными крышками. Здесь же мантра «*ахам*» – это *сампута*, которая закрывает (ограничивает) с двух сторон мантру «*сах*».

Во втором случае «*сришти*» подразумевает супружеские отношения, а «*samputīkaraṇa*» означает физическое совокупление двух супругов. «Субстанция» в данном случае относится к «*kuṇḍagolaka*». (см. TĀ XXIX, 22-24)

(Замечание английского редактора:) (См. «Тантрасара» 22) Необходимо медитировать на *асане* как на местоположении и находящемся там объекте, тождественном чистому сознанию. *Сампутикарана* осуществляется между универсумом (*viśva*) и чистым сознанием (*saṃvit*).

ТЕКСТ

(sarvatattvaiḥ suṣṭhu abhedena стр. 97, 1.4 – tṛtiyā ca tattraivoktā стр. 97, 1.12)

Перевод

«Sarvatattvaiḥ...pūrṇatvaṃ» означает, что высшая Богиня полностью (saṃyuk) и постоянно (anapāyitayā) владеет всеми *ТАТТВАМИ*.

Она убрана всеми украшениями (ābharaṇa). Это означает следующее:

1) (Sarvābharaṇa = sarvatra ā-bharaṇam)

Высшая Богиня делает все вещи, во всех направлениях (sarvatra), и даже в атомах, полной (samantat) своей собственностью (ātmikaraṇam).

2) (Sarvābharaṇa = sarvair ā-bharaṇam)

Уже объяснялось, что все внешние объекты, такие как чашка и пр., все внутренние переживания, такие как удовольствие и пр., все воспринимающие субъекты, такие как животные, люди, Брахма, Вишну, Рудра, Мантра и Садашива, подобны составным частям (avaṃyava) высшей Богини, так что её существование как единого (ekarasa) организма (avaṃyavī) полностью подтверждается. Именно поэтому медитация на любой конкретной форме, или на её оружии, не предписывается, поскольку всё это является надуманным.

[Если нет необходимости медитировать на определённой форме оружия Богини,] как тогда желающий подняться на высший уровень духовности, а также желающий следовать пути, рекомендованному *трикой*, достигнет своего объекта?

На этот вопрос можно ответить следующим образом: Кто вынужден подниматься? Если есть такое существо, то пусть не поднимается. Пускай следует направлению, которое отстаивает «Сиддха-тантра» и т.д., пусть пользуется особым

методом медитации и т.д., который предписывается в соответствии с его способом мышления (*tadāśayenaiva nirūpita*). Такая личность не сможет выйти на уровень *ануттары*, где нет никакого ограничения.

(Объяснение «*uajed...vidhiḥ*» – строфы 32–33:) Это неизменная форма почитания божества. Что же касается аромата и цветов, то они были детально описаны. Слово «*yathā*» в «*yathāśaktyā*» используется в значении «вместе с...», т.е. «вместе с *шакти*, или партнёршей», кроме того, в этом значении используется инструментальный суффикс.

ТЕКСТ

(*parayaiva hṛdayagūṇayā pūjayet* стр. 97, 1.12 – *nirṇītaprāyameva* стр. 98, 1.18)

Перевод

Слово «*para*» подразумевает, что поклонение должно осуществляться с сердечной преданностью. Каким образом?

Есть три вида *bhakti*:

1) (*Bhakti*, происходящее от корня «*bhaj*», означает «служить».)

Отождествление себя с *хридая-биджей*, или *саух* (*tādātmya*), через вхождение в это (*anupraveśa*), а также с духом служения и смирения (*prahvatātmata*).

2) (*Bhakti*, происходящее от корня «*bhaj*», в значении «разделять».)

«*Bhakti*» – своевольное разделение на объект поклонения и поклоняющегося. Тот, кому поклоняются, измышляется отдельным индивидом. Самосотворённый объект поклонения должен быть высшим, совершенно самодостаточным и осознанным, ведь такова сила самодостаточности *ануттары* (Абсолюта). Он не должен быть неодушевлённым словно чашка. В этом заключается отличие данной системы (*iti viśeṣatra*).

В «Ишварапратьябхиджне» было верно сказано: «В силу своей недвойственной самодостаточности Владыка, превращая свою собственную свободную самость в Ишвару (Брахму, Вишну и т.д.), благодаря этому заставляет мир поклоняться себе. (I. 5, 16)

3) (Bhakti как «взаимопроникновение» (samāveśa).)

Благодаря взаимопроникновению, которое формально известно как поклонение, постигают высшую Реальность (paraṃ tattvam lakṣyate). Узнавание *самавеши* во всех формах соблюдения ритуала (sarva-kriyāsu) – это наилучшее средство [реализации высшей Реальности], также как написанные буквы являются средством для формирования и понимания всех воспринимаемых фонем, а воспринимаемые фонемы – это средства проникновения в их энергию.

Подношение собственной самости:

«Ātmānaṃ nivedayet» означает, что необходимо поднести собственное эго, поскольку нет более ценного подношения, чем это. Цель этого состоит в том (в соответствии с этимологией слова «nivedayet», где «niḥ» означает «полностью», а «vedayet» – необходимость воспринять, или понять себя самого), что необходимо, соответственно абсолютной Реальности, рассматривать свою Самость как если бы это была сама абсолютная Реальность.

Здесь сослагательное наклонение (liṅ) в «nivedayet» используется в смысле возможности, поскольку уже говорилось, что любая позиция, связанная с Самостью, всегда является одной из возможностей.

Поклонение (uājana):

Смыслом выражения «ākhyātaṃ», появляющегося в 33-й строфе, является «ā-samantāt, sarvatra, sadā», т.е. «полностью, повсюду и всегда». «Khyātaṃ» подразумевает «khyāti», или реализацию высшей, чистой природы Шивы. Это истинное преклонение перед богиней Парасамвит (Высшее Сознание). Корень «uāja» в «uājam» имеет три значения:

1) «Yaja» в смысле поклонения означает: «Именно это является истинным поклонением».

2) «Yaja» в смысле «saṃgati» означает: «Данный вид поклонения предоставляет возможность правильной встречи (saṃyag-gaṃana) поклоняющегося и объекта поклонения, иными словами, отождествления с Высшим».

3) «Yaj» в смысле «делать подношение, дарить» означает следующее: «Данное подношение, устраняя узкое и ограниченное понимание Я-сознания эмпирического индивида, указывает на суть соединения самости с совершенной глыбой Сознания, которая есть Шива-Шакти».

Подношение жертвенному огню (agnikārya):

Это действительное подношение жертвенному огню, т.е. жертвоприношение, или сжигание остаточных следов (отпечатков) всех желаний в могучем пламени высшего Бхайравы, который всегда воспламеняется от aṃṛi¹ высшей Шакти, возбуждающейся от соединения с Шивой, и который ярко горит, жадно поглощая все объекты как топливо, сверкая насыщенным светом топлёного масла мирских привязанностей. Только это является настоящим предписанием относительно подношения для инициации, и нет никакого иного. Такова действительная суть этого [действия].

«Узнавание своей собственной сущностной природы есть высшая мантра. Это – действительная инициация. Это – настоящее подношение. Среди всех церемоний, – это наивысший ритуал». Раньше было сказано, что в других текстах в начальном разделе описываются церемонии поклонения с мантрой, тогда как в последующей части осуществляется завершение с *джняной*, однако, в этой *шастре* всё не так. То, на что указывалось в *сутре* – «uttara-syāri anuttaraṃ», – было осуществлено в конце данной работы. Подношение, инициация, церемонии и т.д. – это лишь аспекты *хридая-биджи*, и это действительно *ануттара* (трансцендентное).

Почтенный Сомананда после того, как сказал, что *хри-*

дая-биджа выдерживает всё для того, чтобы подтвердить своё нераздельное свойство, повелел очищать *sruk* и *sruva*.² Вначале описание *ньясы* частей тела, сердца, порошка (*dhūli*) и т.д. происходит упорядоченно. Здесь нет ни противоречия, ни различного несоответствия. Однако, система *трики* не зависит от более низких *шастр*, в которых доказывается обратное. Все эти моменты уже были разъяснены. (27-33)

Примечания

1. «*Araṇi*» – это кусочек дерева шами, использующийся для поджигания священного огня посредством трения.

2. «*Sruk, sruva- (sruc)*» – это разновидность деревянного черпака для подливания очищенного жидкого масла в жертвенный огонь.

«*Sruva (sruvā)*» – это маленький деревянный черпак для подливания очищенного жидкого масла в большой черпак (*sruk*).

Каков же результат такого поклонения *хридая-биджа*? [Как ответ на этот вопрос], приводятся следующие строки:

ТЕКСТ

KṚTAPŪJĀVIDHIḤ SAMYAK
SMARAN BĪJAṂ PRASIDDHYATI // 34 //

Перевод

Мысленно сосредотачиваясь на *хридая-бидже (саух)*, адепт, осуществляющий ритуал поклонения должным образом, достигает своей цели, то есть освобождения уже в этой жизни (*дживан-мукти*).

ТЕКСТ

(kim evam upāsāyām стр. 98, 1.19 – taṃ yogamārgaṃ
nirūpayitum granthaśeṣo'vatarati стр. 100, 1.20)

В этом процессе нет ни преимущества, ни недостатка (*khaṇḍanā*) перед традиционным поклонением «*dvārapūjā*»² или *гуру*. Вот почему уважаемый Сомананда изрёк следующее: «В данном случае благоприятный период (*parva*), предписывающийся в соответствии с «Кула-шастрой» и *pavitram*,³ предназначен для того, чтобы способствовать правильному осуществлению ритуала поклонения».

Примечания

1. «Krama-pūjā» – это обычная последовательность поэтапного ритуала, как расписывается в строках 27-33.

2. «Dvārapūjā» – ритуал поклонения Ганеше, или Батука.

3. «Pavitrām» как существительное означает «кольцо из травы *куша*, надевающееся на четвёртый палец по особому случаю». Ритуал подношения pavitraka для Владыки см. «Тантрасара» (20), где говорится, что после осуществления ритуала поклонения Владыке необходимо преподнести ему 4 *павитрака*: одно коленям, одно пупку, одно горлу и одно голове. Они могут быть сделаны из золота, из жемчуга, из драгоценностей, из травы *куша* или из хлопковых нитей с 36 узелками, символизирующими *таттвы*, или *бхуваны*, *варны* и т.д. В основном они подносятся божеству или *гуру*.

Краткое изложение главы

«О практикующие, достигшие уровня *прабуддха*, – тот свет, в котором сияет вся вселенная, который сияет всюду, который является искрящимся Светом (*пракаша* и *вимарша*), только он есть сущность Реальности».

Также как ослица или кобылица синхронно расширяет и сужает свой половой орган (*jagajjanmadhāma*), переживая удовольствие в своём сердце, во время совокупления (*вира* и *йогини*) в сердце *сушумны*, полном наслаждения, имеется сердце, которое пульсирует, синхронно расширяясь и сжимаясь, и этот процесс характеризуется как *сришти* (т.е. *сришти-биджа*, или *саух*). Медитируй на этом.

То, в чём благодаря медитации, припоминанию, размышлению или действию всё обретает покой, и из чего всё проявляется как манифестация, есть сердце.

Это сердце только одно, т.е. оно сияет, прежде всего, как отсутствие различения (*нирвикальпа*), и в нём пребывают остальные определённые знания (*paraṁ vaikalpikaṁ jñānam*), 36 категорий существования (*таттвы*), распространение миров (108 *bhuvana*), а также все воспринимающие субъекты, от Шивы до ограниченных существ. Всё это приобретает различные формы, не отличающиеся от высшей Ре-

альности, делая даже чудесное и высшее сознание (paṅśaṃvid) разнообразным, проявляясь как сияющее в нём.

Почитание этой главной Реальности всегда пребывает в сердце практикующего. Вне зависимости от страны, обстоятельств, вида деятельности, местопребывания и стереотипов мышления, при любых обстоятельствах его ум всегда опирается на *хридая-биджу* без малейшего колебания.

Что же касается *крама-пуджи*, то с позиции правил *трики* благодаря соблюдению благоприятного периода, предписываемого «Кула-шастрой», а также посредством подношений *павитрака* эффективность этого ритуала поклонения усиливается.

Как было сказано (относительно *крама-пуджи*): «В соответствии с «Трика-шастрой» среди текучих субстанций – это семя, среди фонем – это *сришти-биджа*, среди текстов – это *трика*, среди состояний освобождения – это достижение состояния Бхайравы, среди медитаций – это состояние погружения, среди обетов – это благочестивый обряд *вира*, и даже среди благоприятных обстоятельств, – это те, которые относятся к *Кула* (являются благоприятнейшими)».

Использование *павитрака* является существеннейшим для полного выполнения ритуалов, связанных с *крама-пуджей*. Те поклоняющиеся, которые не выполняют предписаний относительно использования четырёхкратного, троекратного, двукратного, или, по крайней мере, однократного ритуала *павитрака* в благоприятный период времени, не знают значения этого периода соответственно «Кула-шастре». У таких людей потенциал мантры не функционирует в полную силу.

Таким образом, была детально описана природа трансцендентной реальности (*ануттара*). Больше не о чем рассуждать. Только здесь гнозис (знание) (prasaṃkhyānam) функционирует как «опора для гор», используя особые методы (upāya-dhaureya-dharādharāṇi dhatte) до тех пор, пока не свер-

шится устойчивая реализация Самости –отождествление с *хридая-биджей*, которое характеризуется непоколебимым духовным наслаждением.

Теперь необходимо описать йогу для тех, кто хочет достичь сверхъестественных способностей. И хотя сверхъестественные способности, относящиеся к *dr̥ṣṭayoga*¹, возможны только в силу самодостаточности Абсолюта и выходят за пределы общеизвестного и общепринятого, всё же они не могут преодолеть пределы божественного порядка. Как было сказано Соманандой в «Шива-дришти»: «Несмотря на то, что эти сверхъестественные силы связаны с необычайными вещами, – они должны описываться с уважением».

Даже в йоге для того, чтобы демонстрировать сверхъестественные способности, нет необходимости в нарушении трансцендентальной природы, поскольку как усилие достичь сверхъестественных способностей ради их демонстрации, так и их действительное достижение, а также прекращение всякого усилия для их развития – всё это происходит благодаря милости Высочайшего. Но по сравнению с освобождением уже в этой жизни такое достижение происходит в силу ослабленной милости божественного, ведь оно не приводит к Совершенству.²

Однако в остальной части книги описывается именно йога, которая существует в силу ослабленной милости.

Примечания

1. «*Dr̥ṣṭayoga-siddhi*» – это сверхъестественные силы, которые предназначаются для демонстрации их перед людьми, и которые вызывают в них таинственные мистические ощущения.

2. Только это считается высшей йогой, которая приводит практикующего к узнаванию своей Самости как тождественной божественному Я-сознанию, а также миру, кото-

рый является отблеском Света Шивы в виде различных форм.

ТЕКСТ

ĀDYANTARAHITAṂ BĪJAM
VIKASAT TITHIMADHYAGAM /
HṚTPADMĀNTARGATAṂ DHYĀYET
SOMĀṂŚAM NITYAM ABHYASET // 35 //

Перевод

Йогин должен медитировать на этой *бидже*, которая ни начинается, ни заканчивается, которая развёртывается в виде 15 гласных (vikasat-tithimadhyagam) и которая пребывает в сердечном лотосе Шивы. Он также должен развивать лунный аспект (somāṁśam, т.е. видеть все объекты мира как манифестацию *саух*).

ТЕКСТ

(etadeva стр. 101, 1.1 – bhātṭa-dhaneśvaraśarmā стр. 101, 1.10)

Перевод

Объяснение с точки зрения śaktopāya

Anādyā-antam bījam:

Главная семенная мантра (*хридая-биджа*) не имеет ни начала, ни конца, 1) поскольку ей не нужен какой-то внешний свет, т.е. она светит своим собственным светом (dīpakābhāvāt); 2) поскольку она не изменяется, не приходит и не уходит (gamāgama-śūnyatvāt); и 3) поскольку она всегда активно присутствует (satatoditatvāt).

Vikasat и tithimadhyagam:

С одной стороны, она развёртывается в виде внешнего объективного мира и, таким образом, достигает своей пол-

ной манифестации. С другой стороны, она присуща шестнадцати *титхи*¹, являясь их внутренней сущностью.

Ṇṭpadmāntargataṃ dhyāyet:

Йогин должен медитировать на *kanda* и *guhya* (т.е. *вира* должен медитировать на женском половом органе (*guhya*), а йогини на мужском половом органе (*kanda*)), как если бы это был сердечный лотос. Эти два органа называются «лотосами» лишь фигурально, поскольку также как и лотосы, они наделены характеристикой сжатия и расширения (*saṅkosa-vikāsa-dharma-upacarita-padmabhāve*).

Kiñcāsyā dhyānam āha:

Что это за медитация? Далее следует её описание (*āha*):

«*Somāṃśaṃ nityam abhyaset-abhyaset*» рассматривается в смысле *abhi+asyet*.

Практикующий должен стянуть поток *апаны* (вдох) (*somāṃśa*), наполненный шестнадцатью *титхи*, со всех сторон (*abhiṭaḥ*) к мужскому или женскому органу. Это означает, что он должен направить поток дыхания *апаны*, который является синонимом полной луны, к *hṛtkarṇikā*², к источнику творящей энергии (*riṣṭra*), имеющемуся внутри каждого на расстоянии 12 пальцев.

Затем, после соприкосновения с *амритой* (т.е. *кундалини-шакти*), параллельно нарастанию внутренней вибрации он обретает *kākaśaṅcīṣṭa-mudrā*³, которая характеризуется электромагнетизмом *śakti-sparśa*.

Затем поток *апаны*, стягивающийся и расширяющийся вместе с наслаждением нектара *шакти*, возбуждает внутреннюю вибрацию. Практикующий должен полностью развить поток *апаны* посредством впитывания нектара, который испускается благодаря силе вибрации.

После этого, в момент восхождения *праны* (*sūrya kalā*), потока выдоха, пребывая в безгласной «s» (безгласная «s» мантры *сах*), он должен продолжать свою практику, сопро-

вождающуюся переживанием вибрации, остановкой (дыхания), внутренним ощущением подпрыгивания, слезами, судорогами и пр. В соответствии с Бхатта Дханешвара Шармой, – это и есть śāktorāya.

Примечания

1. Tuṭi prāṇasāra – это $\frac{1}{2}+15+\frac{1}{2} = 16$. Tuṭi arāṇasāra – это также $\frac{1}{2}+15+\frac{1}{2} = 16$.

2. «Hṛt-karṇikā» – это центр в *сушумне*.

3. Kākaśaṇḍipūṭa-mudrā: Когда поток *апаны* пронизывает hṛt-karṇikā, происходит контакт с *шакти*. В этот момент образуется kākaśaṇḍipūṭa-mudrā, и в результате возникает ощущение безгласного «s-s-s».

Перевод 35-й строфы в соответствии с śambhava-upāya

Хридая-биджа не имеет начала или конца. В мантре «*саух*» часть «s», которая обозначает *прану*, и часть «au», которая обозначает *апану*, – поглощаются; остаётся только часть *висарга* (:). Действительной природой (svatūpa) этой *висарги* является семнадцатая bindu-kalā, которая выходит за пределы шестнадцатой kalā, присущей пятнадцати *титхи* каждого движения *праны* и *апаны*. Это должно быть реализовано только в сердечном лотосе. Необходимо всё время практиковать повторение somāṃśa, т.е. все внешние объекты, такие как синее и пр., а также внутреннее ментальное содержание, такое как приятное и пр., как объективные (prameya)*.

Примечания

В сущности, нет никакой разницы между bindu-kalā и visarga-kalā. Сама шестнадцатая visarga-kalā предполагает форму семнадцатой bindu-kalā. Во внутреннем аспекте *висар-*

га становится *бинду*, тогда как во внешнем аспекте *бинду* становится *висаргой*.

ТЕКСТ

(ādyantarahitaṃ sakāramātram стр. 101, 1.11 – sambhāvanāyaṃ
liṅ стр. 101, 1.24)

Перевод

Объяснение в соответствии с śambhava-upāya

Практикующий должен осуществлять *хридая-биджу* (*саух*) без начала или конца**, т.е. без «au» и «aḥ», так что остаётся только «s». Затем, вместе с 16 *титхи* (от «a» до «aḥ»), т.е. вместе с шестнадцатьюфазным потоком *апаны*, он должен проецировать её посредством механизма растворения (*grāsana*) на *хридаю* (т.е. на *канда* или *гухья*, мужской или женский половой орган). Также как по мере заполнения трубы водой, вначале она течёт с медленной скоростью (*salana*), затем – со средней (*kaṃṛana*) и, наконец, с большой (*spandana*), посредством медленной, средней и быстрой практики адепт должен проникнуть в *муладхару*, *трикону*, *бхадракали*, *канда*, *хридая* и *мукха*, т.е. в *hṛt-karṇikā*. После этого,

* Смысл данной фразы объясняется ниже. А именно, Абхинавагупта пишет: ««Aṃśa» в «somāṃśa» означает, что все объекты, внутренние, такие как ощущение приятного, и внешние, такие как синее, подобны органам единого организма, каковым является Шива, и который есть совершенное Я-сознание». (прим. ред. пер.)

** В английском тексте говорится именно так. Хотя, судя по дальнейшему изложению, уместнее было бы сказать «без середины и конца», так как «au» и «aḥ» – это середина и конец мантры *саух*. Хотя, вполне можно предположить, что здесь слова «начало» и «конец» употребляются в каком-то другом, не столь очевидном смысле. (прим. ред. пер.)

одновременно используя медленное, среднее и быстрое движение, он достигает завершающей точки, в которой течёт мощный поток, благодаря которому *прана* (*сурья*) и *апана* (*сома*) растворяются друг в друге.

С точки зрения последовательности фонем без начального и последующего, т.е. без «s» и «au» хридая-биджи (ādyantābhyām etat-bījaṃ-mātrkāpekṣayā aukāra-sakārābhyām rahitaṃ), – это шестнадцатая *калаа*, т.е. *висарга*.

- 1) которая без «au» (*апана*), и без «s» (*прана*);
- 2) которая есть знание, чья производящая сила может быть достигнута только благодаря viśleṣaṇa;
- 3) которая есть dhruva, т.е. неизменное (*ануттара*);
- 4) которая является самим Шивой (visargātmakam);
- 5) которая является самим центром развёртывания пятнадцати *титхи*, а также то, в чём вовсе нет никаких *титхи*, т.е. то, в чём нет ни *праны*, ни *апаны*, и в чём поглощаются все 16 фаз.

Этот практикующий поднимается выше семнадцатой *калаа*, начальной точки ūrdhva kuṇḍalinī. Он или она всегда должны медитировать на amṛta-amṣa, которая является шестнадцатым аспектом, т.е. *висарга-калаа* в hṛt-kamala, или, иными словами, на репродуктивном органе *йогини* или *вира* соответственно. Именно так говорил мой гуру (Шамбхунатха).

Тайное объяснение somāṃśa таково:

В соответствии с этимологическим анализом «saha uṃayā (vartate)», т.е. тот, кто пребывает вместе с Умой или Шакти, «soma» означает Шиву, поскольку последний находится в постоянном союзе с богиней Парашакти, а также в состоянии *спанда* (kṣobhena) в силу соединения, которое указывает на состояние смешения двух *таттв*. «Amṣa» в «somāṃśa» означает, что все объекты, внутренние, такие как ощущение приятного, и внешние, такие как синее, подобны органам единого организма, каковым является Шива, и который есть совершенное Я-сознание.

Таким образом, адепт должен снова и снова практиковать медитацию вместе с *джапой* его органов чувств как вовне, когда он видит объективную манифестацию (*сришти*) как Шиву, так и внутри, когда он видит стягивание манифестации (*самхара*) тоже как Шиву. (Свамиджи говорит, что эта *крама-мудра* описывается Кшемараджей в его «Пратьябхиджня-хридае», в 19-й строфе.) Это – всепронизывающая *хридая-джапа*. Потенциальный настрой использовался в смысле возможности и способности.

Примечания

Mūlādhāra-trikoṇa-bhadra-kanda-hṛt-mukha-mudrāsu: Это означает тайную физиологию *сушумны*. В *сушумне* есть *муладхара-чакра*. В *муладхаре* есть треугольная форма, которая известна как *шава-трикона*. Есть и другая форма, соединённая с первой, которая известна как *бхадра-кали* (*шакти-трикона*). Кроме того, есть *kanda*, которая является *samputa* Шивы и Шакти. Затем имеется также центральная точка (hṛt). И, наконец, есть *mukha-mudrā* или *hṛt-karṇikā*. Всё вместе это образует *hṛt-padma*. Его центром является *hṛt-karṇikā*. Это *хридая*, которое известно как *амрита-биджа*.

ТЕКСТ

(anye tu стр. 101, 1.25 – evaṃ pūrveṣvapi ślokaśūtreṣu стр. 102, 1.9)

Перевод

Объяснение в соответствии с āṇava upāya:

Другие, т.е. те, кто следуют āṇava upāya, объясняют эту сутру следующим образом:

Начальная точка дыхания – это сердце, и движение *праны* из этой точки до внешних (bāhya) dvādaśānta простирает-

ся на 36 пальцев. И из этой точки, начиная с *prāṇa-vāyu* (*sūryatayā ullāsyā*), практикующий должен удерживать его (дыхание) в точке *bāhya-dvādaśānta* в течение половины *тути*¹ (до начала движения *apāna-vāyu*). Затем, после восходящего движения *apāna-vāyu*, которое известно как «*soma-kalā*», или неразрушимая, подобная *амрите висарга*, практикующий должен увеличивать *candra-kalā*, или, иными словами, *apāna-kalā* в каждом *тути*, равном двум с четвертью пальцам. Таким образом, когда завершаются 15 *тути*, *апана-вайю* становится *сомой* (т.е. луной с 16 фазами) в точке *hṛtpadma*, т.е. во внутренней (*antaḥ*) *dvādaśānta*, поскольку также должна быть пауза в половину *тути*. В общем и целом путь потока *апаны* ограничивается 36 пальцами. (Пауза $\frac{1}{2}$ *тути* в *bāhya-dvādaśānta* + 15 *apāna-cāra* + пауза $\frac{1}{2}$ *тути* в *antaḥ-dvādaśānta* = 16 *тути*. Каждая *тути* равняется $2\frac{1}{4}$ пальцам, следовательно, 16 *тути* равняются 36 пальцам.)²

В данном случае «без начала и конца» означает лишь то, что, поскольку *пара-биджа* или *амрита-биджа* всегда присутствуют в первой половине *тути* (во время паузы в *bāhya-dvādaśānta*), а также в последней половине *тути* (во время паузы в *antaḥ-dvādaśānta*), она не может быть ограничена во времени. Именно поэтому говорят – «без начала и конца».

Оставив эти две половины *тути*, адепт должен практиковать растворение *калаа* посредством медитации на *somāṃśa*, т.е. на *visarga-kalā* (*aḥ*) без «s» и «au» в пределах оставшихся *тути*, разделяя их внутри себя в виде семнадцатой *bindu-kalā*.³

Все эти объяснения должны рассматриваться как адекватные. Данная строфа является сутрой. Поэтому, поворачивая её строки так и эдак, разнообразные объяснения могут быть вполне подходящими. Как было сказано: «Сутра – это то, что даёт простор для множества различных интерпретаций». Уважаемые учителя утверждают, что «Паратришика» – это непревзойдённая сутра. Таким образом, может быть

множество толкований и более ранних строф, которые, определённо, подобны сутрам.

Примечания

1. «Tuṭi» – это время, за которое дыхание покрывает 2¼ пальца.

2. «Bāhya-dvādaśānta» называется «ādi-koṭi», а «antaḥ-dvādaśānta» называется «anta-koṭi». Практика медитации на этих двух моментах называется «ādyanta-koṭi-nibhālana».

3. Семнадцатая bindu-kalā – это та, в которой движение *праны* и *апаны* прекращается.

Что же происходит в результате практики этой йоги? Ответом на данный вопрос являются следующие строки:

ТЕКСТ

YĀN YĀN KĀMAYATE KĀMĀMS
TĀNSTĀÑ CHNĪGHRAM AVĀPNUYĀT //
ASMĀT PRATYAKṢATĀM ETI
SARVAJÑATVAṀ NA SAṀŚAYAṆ // 36 //

Перевод

Йогин незамедлительно получает всё, что он хочет. Поэтому всеведение становится для него таким же непосредственным, как [обычное] восприятие. В этом нет сомнения.

ТЕКСТ

(evam abhyāsāt стр. 102, 1.15 – dehena iti стр. 102, 1.18)

Перевод

Так он наполняется усердием, настойчивостью, устрем-

лённостью, а также энтузиазмом, благодаря твёрдой воле, возникающей из потенциала многообразия мантры *саух* (sarvamaya hr̥daya-vīrya-samucchalita-icchā prasara), и посредством повторения непрерывного состояния йоги (tat sthiti-rūḍhi-rūpa-abhyāsāt) он обретает так много сил, что немедленно достигает всего, что ни пожелает. Короче, в этом физическом теле он обретает всеведение, которое является характеристикой высочайшего Бхайравы.

ТЕКСТ

(sarvamuktva upasaṃhriyate стр. 102, 1.18 – so yamupasaṃhāra
стр. 103, 1.19)

Перевод

После всестороннего рассмотрения далее следует завершение книги. В итоге развитие йогина заканчивается достижением трансцендентального состояния (akula-sattā-asādanē), которое означает спокойное пребывание в собственной сущностной Самости, единственном состоянии Бхайравы. Об этом неоднократно говорилось. Далее следует завершающая строфа.

ТЕКСТ

EVAM MANTRA-PHALĀVĀPTIR
ITY ETAD RUDRAYAMĀLAM /
ETAD ABHYĀSATAḤ SIDDHIḤ
SARVAJÑATVAM AVĀPYATE // 37 //

Перевод

Всего этого достигают благодаря практике мантры (*хридая-биджа, саух*). Это означает союз (yāmala) Рудры и Рудри, или Шивы и Шакти. Благодаря такой непрерывной практике обретают сверхъестественную силу всеведения.

ТЕКСТ

(mantrāṇām стр. 103, 1.1 – iti śivam стр. 103. 1.6)

Перевод

Плод всех мантр, даже мантр с фонемами из других *шастр*, достигается только таким образом. Слово «iti» подразумевает завершение.

В заключение говорится, что это предполагает союз Рудры и Рудри (rudrayāmala), т.е. Шивы и Шакти, в котором нет разделения на вопросы и ответы, и который является состоянием осознания сущностной Самости (svarūpa-marśana).

Начиная с рассмотрения этого и вплоть до внешнего состояния, в котором имеются бесконечные и бесчисленные манифестации и поглощения, всё это, безусловно, сосредотачивается в *акула*, или *ануттара*, в трансцендентальной Реальности. С точки зрения интуитивного гнозиса (prasamkhyāna) [диалог между Бхайравой и Дэви] здесь завершается.

«Благодаря этой практике получают силу всеведения» – это заключение с точки зрения йоги.

Это (т.е. состояние rudrayāmala) присутствует всегда и во всех.

Да будет всеобщее благо!

Примечания

В соответствии с «Ньяя-шастрой» вся книга может быть рассмотрена как полный пяти-членный силлогизм. Первая строфа (anuttaram katham deva...vrajet) – это начальное утверждение (pratijñā). Промежуточные строфы представляют собой логический довод (hetu), пример (udāharaṇa) и применение (upanaya). Тогда как 35я и 36я строфы – это вывод (nigamana).

АВТОБИОГРАФИЯ АБХИНАВАГУПТЫ

Будучи рождённым Чукхулакой, коренным жителем Кашмира, я, чёрная пчела у лotosовых ног Махешвары, написал этот комментарий, наполненный размышлениями о таинствах *трики*, с целью обратить на себя взоры людей (для духовного руководства). (1)

Кто сможет точно определить, что доктрина Шивы ограничивается тем-то и тем-то? Нет никакого препятствия для слов на эту тему. Всё, что находится в пределах моего разума, проявляется здесь в отношении абсолютного Духа (akhilātmani). Поэтому мудрый не должен от этого отворачиваться. (2)

Свойство этой работы состоит в том, что она укрепляет знание невежественного, того, кто полон сомнений, или же того, кто имеет противоположные взгляды. В случае же с теми, в ком уже начала просыпаться уверенность, или в ком она полностью созрела (rūḍhasya), она даёт устойчивую уверенность в том, что их сердце находится в гармонии с их учениями. (3)

В Кашмире некогда жил главный министр короля Яшаскары. Его звали Валлабхачарья. Он был брамином величайшего из родов. У него был сын Шаури, достойный славы благодаря своим благородным качествам и подобный океану в своей преданности украшенному месяцем Шиве, вместилище добродетели, полностью заслуживающий той великой славы, которая разносилась о нём, предмет всеобщей любви и обладатель врождённой предрасположенности к состраданию по отношению ко всем людям.

Его спутницу звали Ватсалика. Из-за сильной преданности к своему мужу её ум наполнился внутренней склонностью к духовным практикам и развивался благодаря поклонению Шиве. (4-5)

У него был сын по имени Карна, который, будучи брамином, хорошо разбирался в таинстве манифестации и подержании мира. Он любил медитировать, размышлять и поклоняться Шиве. Даже в детстве и юности он избегал привязанности к чувственным объектам и предавался сосредоточенным размышлениям, которые искореняют циклическое существование. (6)

Мой собственный брат по имени Маноратха Гупта, стремящийся к высшей Самости, был поглощён *шайва-шастрами*. Для того, чтобы разрушить циклическое существование, он жаждал исследовать все собрания *шастр* и *тантр*, дабы достичь высшего статуса Шивы. (7)

Есть и другая личность по имени Рамадева, который посвятил себя *шайва-шастрам*. Он был сведущ в грамматике (*рада*), *мимансе* (*вакуа*) и *ньяе* (*прамана*), а также действительно украсил своё рождение высшей кастой (т.е. был брахманом). (8)

Пусть то, что я написал с сердцем, постоянно обращённым ко всеобщему благополучию и счастью, служит руководством для тех, кто стремится достичь [природы] Шивы. (9)

Атригупта, который родился в благородной семье, в Антарведи (стране между Гангой и Ямуной), пришёл, [чтобы поселиться] в Кашмире, пределы которого освящены многочисленными мудрецами, воплощениями украшенного месяцем Шивы. (10)

В его великом роду появился Варахагупта, чьим сыном был Чукхула, испытывавший отвращение к мирским делам, сердце которого было обращено только к Шиве. (11)

От него, исследовавшего и постигшего всё множество категорий и принципов, получил Абхинавагупта это человеческое тело, освящённое высочайшим Владыкой. [Даже в этом воплощённом состоянии], достигнув полной свободы от

забот и сомнений, он вливал в сердца своих последователей тайные знания *трики*. (12)

Тем, кто не имеет верных суждений, я могу только отвесить поклон. Есть и другие, кто думает, но не в состоянии прийти к удовлетворительному заключению. Таких людей можно только пожалеть. Но есть те, один на сто тысяч (*лакх*), которые укрепились в суждении после достижения квинтэссенции глубокого размышления. Они могут довести мои усилия до удачного завершения. (13)

Любой серьёзный вопрос, обращённый к тем, кто не склонен исследовать собственную Самость, не приведёт ни к чему, кроме раздражения. Есть неустойчивые умы, которые вносят лишь неразбериху в исследование универсума. Я склоняю голову только для того, чтобы их успокоить. (14)

Есть тупоумные люди, которые, будучи сами сбиты с толку, сбивают с толку множество других существ. Быстро опутывая веригами, они подчиняют их себе, поражая хвастовством о своих достоинствах. Видя этих существ, которые просто отягощены бременем так называемых «гуру», а также их [слепых] последователей, я готовлю трезубец мудрости, чтобы рассечь их путы. (15)

Я тоже был ввергнут в запутанность теми многими, кто претендовал быть учителем Истины, утверждая, что «То (Брахма или Шива) есть Я», но чей язык даже не соприкасался с этими двумя словами «То» и «Ты» (*tat tvam vaṛṇayugamāṇi*). (16)

Владыка активизировал сердце Гуру состраданием ради возвышения тех, кто принял прибежище [у его ног]. И этот достославный Гуру наставил меня на путь Истины. (17)

Я написал эту работу после размышления над доктриной Сомананды, которая спонтанно вошла в моё сердце, принявшее это чистое состояние истины, о котором рассказывал мой Гуру. (18)

О богини, наполненные стремительными потоками не-

истового восторга, которые щедро источаются из вас, когда вы свободно перемещаетесь в сфере *хридая-биджи* и действуете как верхний, острый край зубца мудрости, искусно отсекающий миллионы оков, мой ум, речь и тело, свободные от возобновления опасности циклического существования, уже преклонились перед вашими стопами. Даруйте же мне своё расположение во всей полноте и незамедлительно, а также пребудьте в моём сердце как изобилие Милости. (19)

О богини, обладающие прекрасным и искусным, непрерывным существованием в *хридая-бидже* (*tatcakra*), обязывая положением Гуру, именно вы заставили меня сделать эту экспозицию и т.д. Поэтому простите мне причуды речи и ума. (20)

Эта «Паратришика» была изложена 19 000 способами. Она отсекает узлы сомнений во всех *трика-шастрах*. Записано Абхинавагуптой.

Комментарий к «Паратришике» завершён.

