

В подарок умным, достойным людям, с разрешения автора, в сеть были загружены некоторые части книги Камалкара Мишры "Кашмирский Шиваизм", в начале 90х переведенной бхайравайтами.

Адинатх Джайадхар

Оглавление

Абсолютное Сознание (Шива-Шакти).....	1
Процесс сотворения. 36 таттв.....	39
Доктрина кажущегося проявления (Абхасавада).....	68
Скованность и освобождение.....	94
Способы самообожествления.....	128
Доктрина левой руки (каула садхана) и сублимация секса.....	152

Абсолютное Сознание (Шива-Шакти)

Часть I – Шива

ШИВА КАК ПЕРВОЕ ЛИЦО

В Кашмирском Шайвизме, как и в Адвайта Веданте, вопрос о Первичной Реальности начинается не с третьего лица, как если бы Шива или Брахман были «не здесь», а с первого лица, с Шивы «здесь» – внутри человека, как его собственного высшего «я». Фактически вопрос стоит «Кто я?» или «Какова моя истинная природа?» Этот вопрос окончательно приводит к утверждению, что чья-либо истинная или более глубокая природа есть Шива или Брахман. Далее следует, что описание природы Шивы означает описание природы своего собственного истинного «я», и наоборот. Таким образом, Кашмирский Шайвизм является Атма-шастрой (исследованием Я). Поэтому объект этой особой дисциплины – это «распознавание» истинного «я» или «Самореализация» (Пратйабхиджна или Атма-пратйабхиджна).

Вышеприведенное заявление проиллюстрировано во втором стихе, Ишвара-пратйабхиджна-карики, который утверждает: «Махешвара (Шива) лежит как мое собственное «я» (сватма), и оно утверждено в самом истоке (адисиддха), как я сам, кто является исполнителем (карта) и знающим (джната)».1 Если кто-либо определил местоположение Шивы, – он может указать на себя, так как он является образцом бытия или субстанции,

называемой Шивой. Бытие, называемое Шивой, – это истинное «сознание» (чити, или самвит), и отдельно от своего тела человек является примером этого сознания, хотя и нечистым.

Это значит, что человек, я, – двух типов, или что природа человека, я, двойственна. Один аспект – это поверхностная природа, или поверхностное я, которое несовершенно, или ограничено (ану или пашу), сковано духовными загрязнениями (малами); а другой – более глубокое, или высшее, Я, которое совершенно, бесконечно и чисто. Таким образом, есть поверхностное или «низшее» я и более глубокое или «высшее» Я.

Когда слово «Шива» используется для обозначения субстанции или бытия, оно включает пашу или низшее я, потому что пашу, нечистое индивидуальное сознание, по существу едино с Шивой.² Но когда слово «Шива» используется для обозначения его чистой и вселенской формы, оно исключает пашу. Это положение может быть объяснено с помощью аналогии океана и волн. С точки зрения субстанции, волна – это не что иное, как вода, которой является также и океан – в этом смысле волна может быть рассмотрена как сам океан. Но поскольку волна – ограниченная или индивидуализированная вода, слово «океан» может также и не включать волну.³ Может быть приведена другая аналогия со сверкающим светом, который, когда проходит через занавеску, становится тусклым и грязным. Главное здесь – в том, что когда тексты излагают природу Шивы, человек не должен понимать это таким образом, что Шива – это что-то отличное от него, которое находится «не здесь», как третье лицо; скорее, он должен думать о Шиве в первом лице – как о «себе» (конечно, моем высшем «я»). Другими словами, Шива – это я.⁴ В моем примере, Шива как чистое Вселенское Сознание подобен океану и обозначается «Я», тогда как Шива как ограниченное индивидуальное сознание подобен волне и обозначается «я».

ШИВА – АБСОЛЮТ

Значение слова «Абсолют»

Главная характеристика Шивы или «Я» – это то, что Шива есть «Абсолют». Это термин западной философии, но он также используется в индийской философии для описания природы Первичной Реальности. Термин «абсолют» имеет два родственных значения. Прежде всего, он означает то, что независимо или то, что непрерывно существует посредством себя и не нуждается ни в чем для поддержания себя. Это противоположно понятию относительного, которое означает то, что зависит от чего-то другого. Индийские эквиваленты терминам «абсолют» и «относительный» – нирапекша и сапекша, соответственно.

Шива (Я) существует посредством Себя; нет нужды чему-либо еще поддерживать его. Таким образом, Он – анапекша или нирапекша.⁵ Он без апекши, или зависимости; Он – Абсолют. Он естественно будет аджа

(«нерожденный») и анадиб («безначальный»). Мир, в противоположность Ему, относителен (сапекша), ибо он зависит от Шивы, как в своем существовании, так и в своем поддержании.

Шива является абсолютom, не только будучи существующим, но и будучи знающим. Осознание, или знание (джнана) – это истинная природа Шивы,⁷ ибо Шива есть Сознание. Неодушевленная материя (джада) не может знать, в то время как для сознания знать естественно. И сознание знает не только другие вещи, но прежде всего себя; оно самоосвещаемое (свапракаша). Таким образом, Шива является и самосущим, и самоосвещаемым, и самоосознающим.⁸

Второстепенное значение термина «абсолют» – это то, что покрывает или пропитывает все. Другими словами, Абсолют – это то, для чего нет «другого»; все есть «это» само. Это значение абсолюта также применимо к Шиве. Все в существовании может быть названо Шивой, ибо все во вселенной – это самоманифестация или расширение (прасара) Шивы. То, что появляется как неодушевленная материя и, следовательно, кажется субстанцией, отдельной от Сознания, является самоспроецированным проявлением (абхаса) или эманацией (унмеша) Сознания.⁹ Таким образом, здесь нет двойственности.

Второе качество Абсолюта, Его недвойственность, является естественным результатом его первого и основного качества – независимости, или свободы. Если бы здесь была другая, помимо Шивы, реальность, эта реальность естественным образом ограничила бы абсолютность Шивы; посредством этой другой реальности независимость, или свобода Шивы была бы исключена. Чтобы быть истинно независимым, Шива должен быть также недвойственным, и Шива, действительно, является недвойственным.¹⁰ Таким образом, Шива абсолютен в обоих значениях слова: а) Шива совершенно независим и б) Шива – это недвойственная реальность, расширяющаяся до всего в мироздании.

Вопрос тождественности Шивы с миром

Из вышеприведенного следует, что Шива является единственной реальностью – одним без второго. Эта концепция недвойственной реальности поднимает следующие логические вопросы. Если Шива – единственная реальность, тогда что можно сказать о мире, который явно не Шива? Он не реален? Если недвойственность является истиной, каково тогда онтологическое положение мира двойственности, который мы совершенно очевидно видим вокруг нас? Другими словами, какая связь абсолютного (Шивы) с относительным (миром)?

Только надлежащим образом узнав ответы на поставленные вопросы, мы поймем значение недвойственности. Недвойственность не означает отсутствия проявляющейся двойственности; она означает, что одна и та же реальность проявляется в различных формах. Когда ум, или сознание проецирует, например, целый мир многообразия во сне, то спроецированный

мир сна, хоть и кажется появляющимся как отличный, в действительности является самым спящим, или самым сознанием, потому что объекты сна – это ничто более, чем идеи или мысли, спроецированные как вещи. Таким же образом, мир – это манифестация или проекция Шивы.¹¹ Я буду обсуждать этот вывод детально в Главе 5. Здесь будет достаточным сказать, что поскольку мир является манифестацией Шивы, он, по существу, един с Шивой.¹² Другими словами, мир двойственности – это так же Шива, проявляющийся в различных формах. Это позиция, которой должен придерживаться каждый Абсолютист.

Кроме того, мир двойственности не только по существу един с Шивой, но также является свободным выражением или свободной манифестацией Шивы. Недвойственный (Шива), вследствие лилы (игривой активности), свободно манифестирует себя в форме мира.¹³ Таким образом двойственность – это свободное самовыражение недвойственности и, как таковая, она не является несовместимой с недвойственностью.

Мадхьямика может возразить здесь, что мир имеет характеристики, противоположные характеристикам Шивы, и то, что имеет противоположные характеристики, не может быть одним. (йо'сау вируддхадхармадхйасаван насау эках). Шива – субъект (джната), мир – объект (джнейа); Шива – сознание, а мир – материя; Шива един, мир многообразен; и т.д. Следовательно, нельзя сказать, что мир есть одно с Шивой.

Это возражение, основанное на логике противоречия, предложенной мадхьямикой, может быть поднято не только против Кашмирского Шайвизма, но и против любой системы философии, которая признает тождество одного и многого. Некоторые философы пытаются ответить логике противоречия с помощью логики настойчивости. Но философы Кашмирского Шайвизма имеют самый простой вариант ответа. Они скажут, что в пределах силы сознания – проецировать себя в форме явно противоположной себе. Доказательство этого есть в наших собственных переживаниях – во снах, например. Во сне сознание становится или проявляется как вещество; субъект становится объектом; одно становится многим. Во сне сознание становится тем, что проявляется как противоположное сознанию, однако мы знаем, что мир сна един со спящим. Сон – это переживание или феномен, или ситуация. Мадхьямика не может отрицать его реальность. Мы используем язык для выражения ситуации сна, и язык недвойственности здесь уместен. Совершенно правильно сказать, что мир сна един со спящим.

В обычном сне спящий невежествен; он не знает той истины, что сон – это его собственная манифестация. Более того, спящий творит сон не свободно. Но вселенский «сон» Творения отличен. Творец, Шива, свободно проецирует мир из Себя¹⁴ и Он также знает, что мир – это Его собственное творение. Используя язык причины и следствия, Шива является и материальной причиной (упадана), и действительной причиной (нимитта) мира.¹⁵ Поскольку Творение по существу едино с Творцом, правильно будет сказать, что они тождественны. Мадхьямика не имела бы возражения против этой

аргументации. Действительно, она сама использует ее, когда говорит, что самсара и нирвана одно.

Шива – чистое единство (Недвойственный)

Вопрос о том, как относительное, или мир, может быть связан с Абсолютом, Шивой, тот же, что и проблема того, как различие может относиться к Единству, или как определения могут относиться к Неопределимому. Ответ одинаков, так как во всех трех случаях действует одна и та же логика. Относительное, множество или определение – это свободная манифестация Абсолюта, Одного или Неопределимого. Я уже обсуждал это в предыдущих разделах главы. Нет надобности повторять это здесь. Я просто изложу позицию, принятую Кашмирским Шайвизмом и ее отличие от позиций других философий.

Абсолют (Шива) в Нем самом (или Себе) свободен от всего разнообразия (всех форм, различий и определений), однако все многообразие выходит из Него. Он сравнивается с жидкостью, наличествующей в яйце павлина (майуран-дарасават), которая сама по себе бесцветна (лишена многообразия), однако все цвета павлиньих перьев появляются именно из нее.

Здесь необходимо отметить, что аналогия с яйцом или семечком (биджа),¹⁶ так часто упоминаемая в текстах, не должна приводить нас к мысли, что поскольку все многообразие (форм или определений) потенциально содержится в Шиве (Абсолюте), постольку и Шива обязан реализовать мир многообразия. В случае с семенем, дерево потенциально содержится в семени, и семя обязано реализоваться в форме дерева. Семя не может, например, отказаться развиваться в дерево, если все условия для его развития обеспечены. Таким образом, семя не свободно, оно не свободно развиваться путем отличным от того, который потенциально или генетически заложен, и не свободно не реализоваться вообще. Но случай с Шивой – это не случай с деревом.¹⁷ Шива свободен проявляться любым образом, который нравится Ему; Он также свободен не проявляться вовсе.

Таким образом, употребление аналогии с семенем или яйцом имеет существенное уточнение. Эта аналогия использована, чтобы показать, что в Шиве нет многообразия, и все же все многообразие мира исходит из Него. Однако нельзя сказать, что Шива обязан проявлять это многообразие. Мы можем сказать, что мир потенциально содержится в Шиве, но «потенциально» – не означает подобно плодам генетически присутствующим в семени. Мир не представлен в Шиве так, как это происходит в случае дерева, которое потенциально присутствует в семени. Для Шивы «потенциально» означает силу или возможность проявляться, но не означает, что мир присутствует в Шиве в форме семени. Манифестация мира – это акт абсолютной свободы со стороны Шивы. В Шиве заранее совсем нет мира; мир выходит полностью новым. Сотворение является спандой – свободным и спонтанным актом без какого-либо обуславливающего фактора изнутри или снаружи.¹⁸

Таким образом, мы можем видеть, что Абсолют в Кашмирском Шайвизме является именно чистым единством, а не единством-в-различии. Абсолют же Гегеля и Брахман Рамануджи – это единство-в-различии. В таком Абсолюте содержатся различия, как части целого. Кроме того, поскольку мир различия потенциально содержится в Абсолюте Гегеля (или Рамануджи) как дерево в семени, постольку эволюция Абсолюта не может быть названа свободным актом. Ведь в этом случае Единство (Абсолют) может разворачиваться лишь в различие (мир). А в Кашмирском Шайвизме Единство (Шива) обладает свободой проявляться или не проявляться в различии. Здесь Творение является не «эволюцией», как в случае эволюции семечка в дерево, а свободным распространением (прасара).¹⁹

В Шайва Традиции независимо существуют три философии: а) чистого единства б) единства-в-различии и в) различия. Например Шайва Сиддханта, южная школа Шайвизма, признает три реальности – Шива, или Бог (пати), индивидуальная душа (пашу) и материя (паша). Следовательно, она является философией различия. Вира Шайвизм, другая школа южного Шайвизма, признает одну реальность, Шиву, но Шива ограничен Шакти, которая есть сила или принцип манифестации мира. Вира Шайвизм – это ограниченный монизм – Шива ограничен Шакти (шактивизиштадвайта).

В Кашмирском Шайвизме, однако, Шакти является не атрибутом или свойством Шивы, а истинной природой Шивы. Шакти есть Шива и Шива есть Шакти. Истина в том, что здесь Первичная Реальность, Сознание, которое называется Шива или Парам-Шива, представляется динамическим, и настоящий динамизм Шивы называется Шакти. Другими словами, Сознание видится как энергия или сила, и поэтому оно называется Шакти. Здесь только одна реальность – называйте ее Шива или Шакти.²⁰ Следовательно, Кашмирский Шайвизм является философией чистого единства.

Адвайта Веданта и Мадхьямика Буддизм также признают Абсолют и являются философиями единства. Брахман в Адвайта Веданте – это чистое единство, один-без-второго (экамевадвйтиям). Таковой является и шунья в Мадхьямике. (Однако, Мадхьямика отрицательно называет реальность «адвайта», или «недвойственная» скорее, чем «экам» – «единая»; данный термин «шунья» имеет дополнительное негативное значение). Хотя эти две системы философии в этом смысле подобны Кашмирскому Шайвизму, все же они отличаются от него, как только дело касается связи между Первичной Реальностью и миром. Мир относителен, обусловлен и составлен из различия (двойственности). Так каждый Абсолютист для того, чтобы сохранить свой Абсолютизм, обязан объяснить существование мира двойственности по отношению к недвойственной Реальности. Они должны ответить на вопрос: «В каком отношении друг к другу могут быть Абсолютное и относительное, или Единство и различие, или Необусловленное и обусловленное?»

Адвайта Веданта и Мадхьямика Буддизм отвечают на вопрос одним образом, а Кашмирский Шайвизм несколько по-другому. Адвайта Веданта и Мадхьямика Буддизм утверждают, что мир двойственности (прапанча), как

они называют его, – это иллюзия, накладка (адхйаса) на Реальность, вызванная неведением (авидья), подобно «веревке-змее» (раджджу-сарпа). В иллюзии веревки-змеи мы «видим» змею, но реально – это веревка; так называемая змея – это продукт неведения. «Змея» имеет только эпистемическую реальность (то есть реальность как представление, понятие); она не имеет онтологического статуса (т.е. не является чем-то реально существующим). Таким же образом, то, что мы видим как мир, в действительности есть Брахман или шунья (или нирвана), при этом мир – только кажущееся проявление Брахмана. Мы накладываем иллюзорный мир на Брахмана из неведения, также как мы накладываем «змею» на веревку. Суть здесь заключается в том, что единственно Брахман реален, мира нет. То, что существует подобно веревке, есть Брахман, или нирвана, а то, что появляется как мир – это только иллюзия, подобно иллюзии змеи. Таким образом, Адвайта Веданта и Мадхьямика Буддизм защищают единство Реальности, лишая мир его независимого и самостоятельного статуса. Для них реальность самсары («мира») есть нирвана, или Брахман, точно так же, как реальность иллюзорной змеи есть веревка.

Вышеприведенное объяснение примера с веревкой-змеей полностью логически правильно, но в нем существует еще одна проблема. В этой аналогии веревка лежит нейтрально и пассивно, и «змея» накладывается на нее снаружи. Сама веревка не создает иллюзию змеи; «змея» создается кем-то или чем-то еще. Это означает, что есть другая реальность, отличная от веревки, и это ведет к появлению двойственности. Принимая во внимание вышеизложенное, можем ли мы сказать, что аналогия с веревкой-змеей полностью применима к Брахману? Адвайтинам, особенно схоластическим адвайтинам, аналогия кажется применимой полностью, потому что они утверждают, что Брахман неактивен, что Брахман лежит нейтрально, подобно веревке, и что мир накладывается на Брахмана благодаря авидье («неведению»), Брахман – не активно творящий мир-иллюзию, а пассивно позволяющий себе быть почвой для накладки. Если Брахман представляется как неактивный (нишкрия), лежащий пассивно и нейтрально, подобно веревке, а иллюзия мира накладывается на него, тогда это означает, что здесь существуют другие, отличные от Брахмана факторы, или механизмы, и что эта другая сила ответственна за творение и наложение на Брахмана иллюзии мира. Из этого явно следует, что существуют две реальности, т.е. Реальность не является недвойственной. Это создает серьезные разногласия в вышеупомянутой системе и наносит удар по сути Адвайта Веданты.

Кашмирский Шайвизм избегает вышеупомянутого противоречия, утверждая, что мир, хоть и есть абхаса, или творение Шивы, является не накладкой на Шиву снаружи, а является само-творением или само-проектированием Шивы. Шива не является неактивным, он не похож на Брахмана адвайтических комментаторов древних текстов. Шива вибрирует спонтанной активностью, технически называемой крия, спанда или вимарша. Этот динамизм Шивы называется Шакти. Таким образом, мир – это спонтанное творение самого Шивы.²¹ Если адвайтины возражают, что

наложение на Брахмана идет не снаружи, а изнутри, так как нет другой реальности, кроме Брахмана, то Кашмирский Шайвизм говорит, что это подразумевает динамизм, или активность в Брахмане и что Брахман, следовательно, не может быть принят как нишкрия (неактивный). Признание этого сделало бы позицию Адвайта Веданты ближе к позиции Кашмирского Шайвизма.

Вопрос Воли-Абсолюта

Поскольку мир – это свободное творение Абсолюта (Шивы), некоторые ученые, используя фразеологию К.С. Бхаттачарьи, классифицируют Абсолют Кашмирского Шайвизма как «Волю-Абсолют».22 Профессор Бхаттачарья создал удобный язык для наименования Абсолюта, принятого различными системами. Он различает три главных типа Абсолюта: Знание-Абсолют, Воля-Абсолют и Чувство-Абсолют. Они, очевидно, основаны на трех умственных способностях: познание, способность к волевому движению и привязанность. По этой системе классификации Абсолют Адвайта Веданты и Мадхьямики Буддизма считается Знанием-Абсолютом, в то время как Абсолют Кашмирского Шайвизма – Волей-Абсолютом.

Поскольку Сознание, или Абсолют в Кашмирском Шайвизме рассматривается как энергия, или сила и, следовательно, постольку она есть динамизм, или активность (крия-Шакти), она, вероятно, может быть названа «Воля». «Делание» является прежде всего «волепроявлением»; вся сознающая, или чувствующая активность происходит из волеизъявления. Мир также сотворен, исходя из Воли Шивы, таким образом, творение является волевым. Вся Тантрическая традиция делает ударение на шакти-рупате, или деятельностной природе сознания, а поскольку активность Сознания изначально волевой природы, чити, или самвит (Сознание) называется «Воля» (иччха или санкалпа).

Действительно, аспект Воли в Кашмирском Шайвизме кажется доминирующим, и, следовательно, Кашмирский Шайвизм может быть назван Волей-Абсолютизмом; но тогда мы теряем из виду равноправный статус аспекта знания, также признанный в Кашмирском Шайвизме. Что касается Адвайта Веданты, там Абсолют – это чистый знающий (джната), а не исполнитель (карта); следовательно, Брахман – это тот, кто называется «свободный от», а не «свободный для». Но Абсолют Кашмирского Шайвизма – это джнана (знание) и крия (активность), Шива и Шакти, или пракаша и вимарша, которые комбинируются в одно. Он имеет и «свободу от», и «свободу для». Следовательно, более подходяще назвать Абсолют Кашмирского Шайвизма Знание-Воля-Абсолют. Те, кто определяет Шиву, исключительно как Волю-Абсолют в действительности хотят противопоставить Кашмирский Шайвизм Адвайта Веданте, но эта позиция не всегда правильна.

ШИВА НЕОПРЕДЕЛИМ

Значение термина «неопределимый»

Также как Брахман в Адвайта Веданте представлен как неопределимый (ниргуна, нирвикалпа, или нирвишеша), также как Брахман в Шунья Мадхьямике является выше всех четырех категорий понимания (чатушкоти-винирмукта), точно таким же является Шива в Кашмирском Шайвизме. Шива называется ануттара,²³ что означает и неопределимый, и трансцендентный – то, что превосходит категории понимания, и то, что, будучи наивысшей реальностью, превосходит все таттвы (категории реальности). Шива также называется нирвикалпа (без викалп, или категорий понимания) и нирвишеша (без вишешана, или качеств, характеристик). Одним словом, Шива представляется как неопределимый.

Что означает быть неопределимым? Термин «неопределимый» имеет как эпистемологическое, так и онтологическое значение. Эпистемологически он означает то, что не может быть «определено», «схвачено» или «оценено» пониманием, рассудком, или интеллектом. Все, что мы схватываем посредством нашего понимания, называется викалпа или гуна (определение, утверждение или качество, характеристика). Нечто, что не может быть таким образом схвачено или определено, называется нирвикалпа, нирвишеша или ниргуна.²⁴

Но почему рассудок не схватывает то, что «неопределимо»? Потому что, то, что неопределимо, не обладает теми качествами, которые наш рассудок может ухватить. Онтологически, викалпа, вишеша или гуна означают качества, которые могут быть схвачены нашим пониманием. Также онтологически, «неопределимое» обозначает то, что не обладает качествами, которые могут быть схвачены нашим пониманием. Очевидно, что эпистемологическое значение и онтологическое значение термина «неопределимый» совпадают.

ШИВА СВЫШЕ КАТЕГОРИЙ ПОНИМАНИЯ

Мы можем воспринимать или схватывать вещи мира, потому что они обладают качествами, которые могут быть восприняты или схвачены. Но может ли существовать вещь, которая не имеет таких качеств и, следовательно, не может быть воспринята, схвачена; и даже мыслить о ней нельзя? Нйайа и Рамануджа утверждают, что такой вещи не существует. Нйайа сказала бы, что все знаемо (сарвам джнейам) и, следовательно, все описуемо (сарвам абхидхейам). Рамануджа также, сказал бы, что возможно, по крайней мере, представить или понять все, даже если фактически это не воспринимать. Быть существующим и не быть представляемым – это расхождение в терминах, сказал бы он. Следовательно, согласно Раманудже ниргуна (неопределимый) является бессмысленным термином. Рамануджа допускал Брахмана, только как полностью определимого (сагуна или ашешакалийанагуна-сампанна) и отвергал неопределимого Брахмана

Шанкары. Адвайта Веданта, Мадхьямика Буддизм и Кашмирский Шайвизм, наоборот, допускают возможность неопределимости и, поэтому признают, что их Абсолют неопределим. При анализе нашего понимания и переживания можно убедительно продемонстрировать Нйайе и Раманудже, что есть возможность существования неопределимой вещи. Если кто-либо думает, что ум, понимание, интеллект, или рассудок, способны на знание или постижение всего, тот ошибается. Ум наделен очень ограниченными категориями понимания. Ребенок, например, не может понять многие вещи, которые взрослому понять очень просто, потому что ребенок не имеет категорий для их понимания. Трех или четырехлетний ребенок не может понять, что значит «жениться». Ребенок может понять, что такое конфеты, которые он ест, или забавы в которые он играет, потому что у ребенка есть категории для понимания этих вещей. Более взрослый ребенок может уже понять дружбу между мальчиком и девочкой, потому что категория дружбы уже развита в нем. Хотя брачная церемония может содержать некоторые элементы каждого из вышеупомянутых примеров: поедания конфет, веселья и даже дружбы между двумя – ни одна из этих категорий не объемлет действительное значение женитьбы.²⁵

Даже при чувственном восприятии объект одного органа чувств не может быть воспринят другими органами чувств. Глаза, например, не могут воспринимать аромат, это может делать только нос. Нос не может воспринимать цвет, это могут делать только глаза. Поэтому каждый орган чувств имеет отдельную категорию восприятия, которая не может распространяться в сферу других органов чувств.

Подобным же образом, интеллект, ум, мысль, понимание или рассудок в целом, имеют ограниченные категории понимания; для них невозможно знать все. Вполне может быть нечто, что не может быть схвачено, понято интеллектом, – Реальность, которая не может быть определена категориями интеллекта. Заявление Нйайи или Рамануджи, состоящее в том, что не может быть ничего неопределимого, не логично.

Первичная Реальность, Парама-Шива, действительно, превышает возможность рассудка охватить ее мыслью. Она не может быть охарактеризована или определена. Лучшее определение Шивы, говорит Утпаладева, это то, что Он недоступен определению.²⁶ Абхинавагупта, великий ученик Утпаладевы, подтверждает, что все наши попытки концептуализировать Шиву тщетны, ибо Шива всегда избегает нашего понимания.²⁷ То, что мы считаем Шивой, это в действительности Шива нашего собственного понимания; это не Шива сам по себе. Я могу понять не самого Шиву, а только собственное представление о нем. Используя терминологию Канта, Шива является вещью-в-себе, которая всегда избегает нашего понимания, пока мы остаемся прикованы к вещи как к такой, какой она нам кажется.

Абхинавагупта, описывая тридцать шесть таттв (категорий реальности) своей системы, утверждает, что Первичная Реальность (Парама-Шива) – тридцать седьмая²⁸ таттва, а если мы постигаем действительность, как

включающую тридцать семь таттв, тогда Первичная Реальность будет тридцать восьмой²⁹ и т.д. Суть в том, что Реальность (Парама-Шива) всегда будет выше нашего понимания.

То, что Реальность выше возможностей мысли или рассудка – это отнюдь не новая идея, введенная в обращение Абхинавагуптой; это давняя мудрость индийской традиции. Упанишады заявляют, что речь и ум не имеют доступа к Реальности. ³⁰ Упанишады, кроме того, парадоксальным образом утверждают, что Реальность «известна тому, кто не знает ее, а тот, кто знает, не знает ее; она не известна знающему и известна тем, кто лишен знания.»³¹ Идея заключается в том, что Реальность не может быть «знаемой» или охваченной мыслью; следовательно, интеллектуальное знание здесь бесполезно. Тишина Будды хорошо известна. Все мистические провидцы определенно имели подобную точку зрения. Индийская традиция не верит в компетенцию рассудка в понимании Реальности.

Это не означает, что Брахман (или Шива) – Реальность, о которой говорят Веды и Тантры – не знаема вовсе, иначе как вообще могут быть возможными утверждения о Брахмане? Суть в том, что Шива (Брахман), т.е. Первичная Реальность, не познаваема рассудком (интеллектом или мыслью), но она познаваема тем, посредством чего мы можем вызвать «высшее переживание», которое выше интеллектуального или рационального – переживание, которым, считается, действительно владели провидцы (я уже обсуждал возможность такого переживания в Главе 2). Знание Первичной Реальности, которое мы находим в Священных писаниях (Ведах или Тантрах), основано не на обычном рассудке, а на высшем переживании.

Роль философии

Если Реальность ускользает от нашего понимания, тогда возникает вопрос: какова польза от философии? Философия запутывает мышление и рассудок? Но ведь Абхинавагупта сам много философствовал. Какова же польза от всего этого, если философия не может обрисовать Реальность в ее истинных цветах?

Отвечая на этот вопрос, Абхинавагупта сказал бы, что хотя Реальность и выше возможности постижения мышлением, или рассудком, рассудок по-своему понимает Реальность. Рассудок имеет свои собственные законы, которые он применяет к Реальности. Например, рассудок может принять Реальность только последовательным и логическим путем. Философия, которая является продуктом рассудка, применяет логику как свой инструмент, использует логическую основу.

Рассудок сам есть манифестация первоначальной Реальности; таким образом, он может предложить Реальности снизойти на уровень рассудка и открыть себя таким способом, которым рассудок сможет Ее понять. В этом нет ошибки. Философ полностью осознает, что Реальность, которую его рассудок подделывает, это Реальность рассудка, а не Реальность сама по себе

как таковая. Это то, что философия в состоянии сделать. Ради улучшения своей науки, философ будет использовать логику, аргументацию и прочее. Абхинавагупта считает философию духовной дисциплиной. Концепция Реальности, которой придерживается философ, даже если она и несовершенна, не мешает его духовному продвижению. Точно также, кто-то может любить человека, несмотря на то, что тот довольно сильно отличается от того, каким он в идеале представлял его или ее, и все же любовь и привязанность, которые чувствует первый человек, могут быть большой ценностью для него. Подобным же образом, человек может не беспокоиться о том, чем является Шива, или Реальность, сама по себе, но он должен беспокоиться о том, чтобы его понимание Шивы было согласовано с его собственным путем. Это само по себе было бы ценным. Важно то, что ум удовлетворен и что человек имеет чистое, свое собственное понимание Реальности. Это является необходимым для духовного продвижения. Поэтому для Абхинавагупты интеллектуальное знание Реальности – это ценность.³²

Здесь может быть поднят такой вопрос: если говорится о том, что существует чья-то собственная концепция Реальности, тогда вообще каждая концепция субъективна (и истинна по-своему); нет пользы в объективном рассуждении и нет смысла в критике и оценке мышления других. В ответ, я бы указал на то, что когда мы говорим, что знаем Реальность по-своему, не имеется в виду субъективный рассудок, или понимание, которое неодинаково у разных людей, мы подразумеваем объективный рассудок, который универсален. В понимании Канта, рассудок – это объективная эпистемологическая действительность; он имеет свои собственные объективные категории схватывания, или понимания, чего-либо. Что касается Реальности как таковой, рассудок, или понимание, не имеет к ней доступа. Но в момент, когда Реальность отражается в рассудке, т.е. когда рассудок понимает, схватывает Реальность своим собственным образом, рассудок начинает влиять на Реальность, применяя свою логику, которая универсальна и объективна. Рассудок полностью компетентен здесь. Рассудок может значительно критиковать и оценивать мысленные концепции Реальности. Абхинавагупта сам позволял себе критиковать другие философские позиции.

Согласование определений с Неопределимым

Так как Абсолют независим и свободен от ограничения, логика Абсолюта требует от Него быть выше всех определений. Когда кто-либо характеризует Шиву, говоря: «Шива есть это» или «Шива есть то», – он ограничивает Его характеристиками, приписываемыми Ему и, таким образом, делает Его ограниченным. Шива волен проявляться описанным образом, Он волен проявляться каким-то другим образом, и Он также волен не проявляться вообще.

Шива не истощается в каком-либо проявлении и находится выше всех проявлений. Характеризовать Шиву своим собственным образом – это отрицать другие Его возможности. Спиноза справедливо отмечал, что Бог не может быть определен, так как «любое определение есть отрицание». Той же позиции придерживается Адвайта Веданта. Брахман не может быть определен; в момент, когда мы пытаемся понять Брахмана, он становится Ишварой, личным Богом. Все описания Брахмана – это, в действительности, описание Ишвары, так как только Ишвара может быть объектом нашей мысли.

Логика свободы Абсолюта также требует того, что Шива может проявляться в любой форме, скажем, например, в форме мира. Шива должен быть способен проявляться в любой, какой Ему нравится, форме. Если Шива – только трансцендентен, т.е. Он выше проявлений, и не имеет возможности манифестировать, тогда Он не полностью свободен. Шива не только имеет «свободу от», которую имеет и Брахман Адвайта Веданты, но Он также имеет «свободу для» проявления в различных формах.

Абхинавагупта подчеркивает, что не только «свобода от», но также «свобода для» есть аспект Реальности. «Свобода от» означает, что Шива недоступен и не затронут мирскими проявлениями, так как Он превышает все проявления. Проявления не сковывают Шиву и не приводят ни к какому изменению в Нем.³³ Но только «свобода от» – это не вся истина, это только ее половина. Пока нет «свободы для», свобода Абсолюта не может быть полной. «Свобода» включает в себе возможность действовать. Если Шива не волен действовать, тогда Он является реально ограниченным; Шива становится таким же, как скованный индивидуум. В тоже время, активность не является необходимостью для Шивы; Шива не обязан действовать.³⁴ Он свободен не действовать; но также Он свободен действовать. Кроме того, если в Шиве нет «свободы для», тогда существование мира не может быть объяснено. Мир является одним из двух: либо независимой действительностью, каков он есть в Самкхье, либо он будет рассмотрен как свободная активность Абсолюта. Не-абсолютизм может позволить себе дать независимый статус миру, и, следовательно, не-абсолютизм может позволить себе отрицать «свободу для», которую признает Абсолютизм.

Неопределимое как «свободно от», так и «свободно для»; то есть, оно свободно от определений, и также оно свободно принимать определения. Однако, что касается самих определений, то они обязательно требуют Неопределимое для своего существования. Неопределимое может быть без определений, но определения не могут существовать без Неопределимого. Основание для этого простое. Если есть отдельные определения или формы одной и той же личности, это значит, что сама личность отдельна от них и выше этих форм. Если кто-либо привязан к одной форме, как может он принимать другие формы? А тот факт, что человек может играть различные роли в пьесе, показывает, что человек сам отличен и независим от этих ролей. Только то, что не имеет формы или наименования себя самого, может принимать различные формы или наименования. Свет не имеет своего

собственного цвета, следовательно, он может принимать различные цвета, когда проходит сквозь различные цветные стекла. Подобным образом, вода не имеет собственной формы, следовательно, она может принимать различные формы, согласно различным сосудам, в которые она помещается. Шива не имеет форм или определений самого себя и, следовательно, может принимать столь много форм, сколько Он пожелает.³⁵

В вышеупомянутых аналогиях, факторы, ответственные за проявление множества, внешние, тогда как в случае Шивы они, в действительности, самотворимые или самопроецируемые. Разнообразие (ваичитрайа) – это свободное проявление Шивы.³⁶

Таким образом, вполне логично считать, что Шива выше всякого мышления и все же проявляется для нас, хотя и видоизмененным образом, посредством мышления. Наш предел досягаемости – только тот Шива, который проявляется для нас, а не Шива как таковой, сам по себе. Нет противоречия в существовании Шивы выше мысли, с одной стороны, и принятием Им формы, приемлемой для нашего понимания, с другой.

Проблема передачи информации

Если ум не имеет доступа к Реальности, и Реальность вне мысли, тогда встает вопрос: не существует ли иных средств, чем мышление или рассудок, для достижения Реальности и знания о ней? Ведические и агамические мастера и другие святые и йогины верили, что имели доступ к Реальности. Если так, то какие способы они использовали, чтобы познать Реальность? Рассудок и чувственное восприятие – это средства познания, которые мы все обычно имеем. Но есть также высший или более глубокий путь познания, символически называемый мистическим «третьим глазом», который имеет доступ к Реальности. Этот символический «третий глаз», в случае Шивы и Шакти, нарисован как открытый. «Третий глаз» находится спящим в нас и может быть пробужден посредством духовной садханы. Йогины и мастера полагали, что достигли этого. Ведические и агамические мастера получили знание Реальности посредством высшего переживания, не через рассудок или чувственное восприятие. Упанишады и Агамы – это описание переживания мастеров, которые являются источником нашей информации о Реальности.

Однако, если Реальность познана через высшее переживание, как может имеющий высшее переживание сообщить свое переживание тому, кто стоит только на уровне рассудка, который не может постичь Реальность? Как может сверхмысленное или сверхумственное переживание быть переведено на язык ума или рассудка? В Упанишадах и Агамах мы обнаруживаем описание Реальности языком рассудка. Это означает, что, либо Реальность знаема рассудком и, следовательно, описуема, либо все описания, находящиеся в текстах, лживы и бессмысленны.

Разрешение вышеупомянутой дилеммы является не совсем прямым. Верно, что Реальность не может быть познана и описана языком рассудка, однако описание, находящееся в древних текстах, не бессмысленно – оно

годится для намека на Реальность. Это подобно аналогии с луной на ветви (шакха-чандра-нйайа). Когда ребенок спрашивает взрослого, где луна, то взрослый может указать на ветвь дерева и сказать: «Смотри, луна на ветви». Ребенок, обернувшись к ветвям, может видеть луну, светящую за ними. Здесь очевидно, что утверждение: «Луна на ветви», само по себе неверно, ибо луна не может быть на ветви. И все же это утверждение годится для одной очень полезной цели: оно служит указателем на луну и помогает ребенку обратить на нее свое внимание и, в конце концов, увидеть луну своими собственными глазами. Подобным образом, описания Реальности в священных текстах не вполне точны, так как Реальность не может быть описана нашим языком; однако такое описание служит указателем на Реальность, с его помощью мы обращаем свое внимание к Реальности, делаем необходимую садхану для ее достижения, и в конце познаем ее через высшее переживание. Средства могут быть ложными, однако они могут привести к истине. Бхартрихари говорит в этом контексте: «Следуя тропой лжи, человек достигает истины.»³⁷

Существуют три стадии описания Реальности. Первая стадия – это стадия тишины. В действительности, Реальность не может быть описана, лучшее описание Реальности – это тишина. Этой позиции придерживался Будда. Упанишады и Агамы также ссылались на тишину. Но если кто-либо стремился именно к описанию Реальности, тогда лучшим было отрицательное описание, то есть высказывание о том, что не есть Реальность. Мадхьямика Буддизм принимает эту позицию и описывает Реальность отрицательным высказыванием того, что Реальность – это шунья, свободная от всего, что мы можем себе представить. Упанишады описывают Реальность как нети, нети (не это, не это). Агамы также объявляют Реальность ануттарой (превосходящей мысль), и Абхинавагупта, естественно, принимает ту же позицию.³⁸ Отрицательное описание является, таким образом, второй стадией описания Реальности. Но, подобно тишине, отрицательное описание также ничего не означает, так как оно не дает представления о том, чем является Реальность, и таким образом, существует необходимость в позитивном описании. Ученики всегда добиваются от учителя позитивного описания, и учитель Упанишад, хотя и хорошо знающий, что это описание будет приблизительным, заявляет, что Реальность – это сат-чит-ананда (существование-сознание-блаженство). Агамы делают то же; они даже добавляют еще одну вещь к этому описанию – крийу или спанду (спонтанную активность).³⁹

В истории Буддизма мы можем обнаружить все три стадии описания Реальности. Будда ограничивает себя до первой стадии, тишины, и не говорит о Реальности вообще. Мадхьямика Шуньявада принимает вторую стадию и описывает Реальность отрицательно (шунья). Йогачара Виджнянавада спускается к третьей стадии, позитивному описанию и описывает Реальность как Сознание (виджняпти или виджняна). В Упанишадах и Агамах, однако, все три стадии описания Реальности

обнаруживаются вместе. Зная все это, учитель понимает необходимость осознания учениками всех трех стадий.

Третья стадия, стадия позитивного описания Реальности, находится в области рассудка, и, как мы уже указывали, это не истинное описание Реальности; оно несовершенно и приблизительно. Но это никоим образом не уменьшает значение рационального описания Реальности, ибо описание, хоть и не полностью истинное, служит указателем на Реальность. На нашем уровне мы можем понять Реальность только рациональным путем. Это уровень философии. Философия, несомненно, служит указателем на Реальность, и она непрямо и постепенно приводит к Реальности, вдохновляя нас заниматься практической садханой, которая прямо приводит к достижению Реальности.

ШИВА ЕСТЬ СУБЪЕКТ-СОЗНАНИЕ

Поскольку Реальность есть Сознание, очевидно, что Реальность есть Я, или субъект. Различие между сознанием и материей (джада) в том, что материя не «знает», но «знаема» сознанием, в то время как сознание «знает». Естественно, следовательно, что неодушевленная материя является объектом, который «знаем», в то время как сознание – это «знающий». Сознание всегда остается субъектом и знающим, но никогда не становится объектом, или знаемым.⁴⁰ Оно всегда выступает в первом лице, как «Я», и никогда не во втором или третьем лице, как «ты» или «оно».⁴¹

Думать, что сознание, которое по своей истинной природе является субъектом или «знающим», может стать объектом – это внутреннее противоречие. Как может «Я» стать объектом моего знания? Если я делаю себя объектом моего знания и говорю «это есть я», тогда я не «это», а тот, кто знает. Попытка узнать себя как объект подобна попытке увидеть свои глаза. Глаза всегда будут «провидцами», они никогда не могут быть «видимыми». Если я указываю на отражение своих глаз в зеркале или пытаюсь отделить мой глаз как объект и говорю: «это мой глаз», это отражение или отдельный «глаз» не является истинным глазом; то, что является видящим отражением или видящим отдельный глаз – это истинный глаз. В миг, когда глаза становятся объектом, они перестают быть глазами. Подобным образом, Сознание, или Я перестает быть Я в момент, когда оно становится объектом. Реальность, которая есть Я, поскольку она является сознанием, она является субъектом, а не объектом.

Хотя субъект не может стать объектом, все же при переживании сна мы обнаруживаем, что субъект становится также и объектом. Тщательный анализ переживания сна покажет, что здесь «Я» есть тот, кто видит, или тот, кто спит, а не то, что видится, или то, что снится. И все же верно, что объект сна – это моя собственная проекция и, следовательно, верно, что «Я» стал также объектом сна. Этот аспект переживания сна ясно указывает на три вещи: а) что субъект может проецировать, или становиться объектом, б) что проецируемый объект, по существу, един с субъектом, так как субстанция

или материал объекта сна – не что иное, как сознание, и в) что субъект, даже после проекции себя в виде объекта сна, остается субъектом как тот, кто видит сон.

Таким образом, переживание сна открывает очень важную и значительную истину о том, что субъект, несмотря на то, что остается субъектом, одновременно становится объектом, т.е. проецирует объект. Нет логического противоречия между логической истиной, что Я, или субъект, перестает быть Я, если он становится объектом, с одной стороны, и тем фактом, что субъект становится объектом во сне, с другой стороны. Относительно снов говорится, что объект един с субъектом не в том смысле, что «видимое» есть «видящий», а в том смысле, что субстанция объекта сна является тем же сознанием, каким является и субстанция субъекта. Объект сна сделан не из материальной субстанции, а из ума или сознания. Объект сна не «реальный», а «идеальный». Он сделан из идей, или умственной субстанции, которая есть не что иное, как Сознание. Объект – это отражение, или проекция, субъекта и, следовательно, в сущности, он един с субъектом. Конечно, в смысле «знающего», а не в смысле субстанции или материи, субъект остается субъектом даже во сне и никогда не становится объектом. Таким образом, совершенно правильно сказать, что субъект остается субъектом и все же, в то же самое время, становится также объектом.

Сейчас мы можем понять без внутреннего противоречия позицию Кашмирского Шайвизма о том, что Шива – субъект-сознание (атман), и в то же самое время Он становится миром, или проявляет из Себя мир, который является объектом. Шива как сознание есть Я (атман) и также есть индивидуальное я (пашу или ану), и в этом смысле эти двое есть одно. Различие между этими двумя касается не субстанции, так как оба – Сознание и, следовательно, Я, а касается чистоты или загрязненности.⁴² Понятно, что индивидуальное я, или индивидуальное сознание загрязнено, в то время как Шива, Вселенское Я, чист и бесконечен.⁴³ В этом смысле личность может быть названа низшим я, а Шива – высшим Я.

Таким образом, индивидуальные субъекты, или души, являются ограниченными выражениями Вселенского Субъекта. Отношение между двумя может быть показано аналогией между океаном и его волнами, ⁴⁴ светом и его лучами, ⁴⁵ или огнем и его искрами. Намного более подходящей аналогией была бы аналогия сверкающего света и его лучей, проходящих через занавеску и в результате становящихся нечистыми и ограниченными.

Я-СОЗНАНИЕ В ШИВЕ

Я-сознание в Шиве, или чистое Я, – это существенный момент в Кашмирском Шайвизме. Здесь Крийя-принцип объясняет я-сознание в абсолютно недвойственном Я. В Адвайта Веданте логика я-сознания имеет отношение к сознанию не-я. Согласно Адвайте, некто может осознавать себя только тогда, когда он осознает не-я. В таком случае Я-сознание будет основано, в сущности, на разграничении Я и не-я. По этой логике Брахман,

который есть состояние чистой недвойственности и который не имеет «другого», с кем или чем бы он мог столкнуться, может вообще не иметь я-сознания. Утверждение Адвайты, следовательно, состоит в том, что или Шива допускает двойственность, или, если Шива чисто недвойственный, в Шиве не может быть самого я-сознания.

В ответ может быть указано, что осознание не-я не является ни единственным, ни обязательным условием для я-сознания. Есть и другое объяснение. Категория не-я становится необходимостью только тогда, когда некто различает себя и других. Когда он просто знает собственное бытие себя и не нуждается в различении себя и других, ему нет нужды осознавать других как других. Что тогда было бы причиной осознания себя? Объяснение – крийя. Я-сознание – это активность Сознания, подобное вечной ряби океана Сознания. И это возможно даже тогда, когда существует только недвойственное Я. Это естественное сияние, лучезарность или вибрация (спанда) Сознания делает Его осознающим Себя. 46

Я-сознание, (ахам-вимарша), это первая и самая главная активность (крийя, или спанда) Сознания. Она является истинной природой Сознания, или Шивы, и, следовательно, она вечна (нитйа), тогда как триада воля-знание-действие (иччха-джнана-крийя), которая свойственна творению мира, это свободная манифестация Шивы. Я-сознание – это естественная активность Сознания, точно также как самоосвещение – это естественная природа света. 47

Адвайтин здесь может заметить, что истинное осознание Я предполагает осознание не-я, так как «Я» – это относительный термин, подобно «сыну» и «отцу» – знать человека как сына, значит также знать его как существо, имеющее отца. Отвечая на это можно сказать, что термин «Я» фактически имеет два употребления – относительное и абсолютное. Только в случае относительного употребления кто-либо, различая себя и других, говорит: «Я не это и не то», что предполагает осознание не-я. Но в абсолютном применении «Я», когда кто-либо знает единственно собственное существование себя и просто говорит: «Я есть», нет нужды в существовании не-я. Логически вполне возможно осознавать себя, как в случае Шивы, без других⁴⁸.

Суть заключается в том, что осознание не-я – это не единственная логика я-сознания, здесь может быть верна и альтернативная логика. В Тантрической традиции мы обнаруживаем именно такую логику я-сознания, то есть логику крийи. Когда человек болен, чтобы выздороветь, ему не обязательно нужно лекарство; здесь лекарству может быть найдена альтернатива, например, йогические упражнения.

Адвайтины не признают крийю (спонтанную активность) в Брахмане. Следовательно, при отсутствии двойственности в Брахмане, адвайтин сводит Брахмана до состояния, абсолютно лишённого я-сознания. Поэтому адвайтины очень любят использовать аналогию сна.

Тантрист ответил бы адвайта ведантину, что если Брахман, или Сознание, лишен активности, или я-сознания, тогда Он теряет Свою истинную красоту

и становится не лучше, чем бессознательная материя. По-видимому, забавно думать, что полностью осознающее Я, может быть лишено я-сознания. Является противоречием то, что знание Брахмана – это я-знание (атма-джнана), и все же оно не является я-сознанием. При отсутствии я-сознания, Брахман становится подобен физическому свету, который является самоосвещающим, но не самосознающим. Словами Радхакришнана, Брахман становится «истощенной Абсолютной тьмой с избытком света».49 Снова цитирую Радхакришнана: «Абсолют Шанкары косвенный, неподвижный и полностью нуждающийся в инициативе или влиянии не может вызвать наше почитание. Подобно Тадж Махалу, который не сознает восхищения, которое он пробуждает, Абсолют остается безразличным к страху и любви Ему поклоняющихся, и для всех тех, кто рассматривает цель религии как цель философии – познать реальное – точка зрения Шанкары кажется законченным примером ученой ошибки.»50

Рассмотренный с аксиологической и духовной точки зрения Абсолют, лишенный крийи и я-сознания, становится неразборчивым. Не может быть переживания радости (ананда) без самосознания, не может быть даже самой радости, так как радость – это внутренняя крийя или спанда сознания. Кто-то может заметить в этом контексте, что когда мы переживаем сильное удовольствие, мы забываем себя и, следовательно, в сильном блаженстве нет я-сознания. Но то, что мы забываем в переживании глубокого блаженства – это эго – индивидуальное я, которое отличает себя от других. В действительности, мы не можем переживать глубокое блаженство без растворения чувства эго, ибо эго является преградой потоку удовольствия, но это не означает, что не существует я-сознания. Удовольствие – это не вещь, а переживание. Переживание подразумевает одну форму или другую. Когда кто-либо переживает сильную радость, он осознает ее; позже он вспоминает ее и говорит: «Я пережил сильную радость». Если бы в переживании радости не было бы самосознания, никто не был бы способен вспомнить ее переживание. Конечно, в переживании сильной радости сознание эго (различающего принципа) не присутствует, но сознание себя (чувствующего существа) присутствует в сильной степени.

Кто-то может поинтересоваться, может ли Абсолют, который является не сознающим себя, быть ценностью жизни, более ли менее высшей ценностью, и является ли такой Абсолют тем, что описано в Упанишадах В Упанишадах аксиологический и духовный интерес является высшим; ударение там делается на Брахмана как блаженство, и Брахман понимается как жизнь и, наивысшая ценность жизни. Но, кажется, что в Адвайта Схоластике эпистемологический и онтологический интерес к власти верховного превалирует; духовный аспект становится вспомогательным. Брахман Упанишад, в руках Адвайта схоластов, возможно, за единственным исключением видйараний, по-видимому, утратил свое аксиологическое значение. Причиной, по которой Адвайта Схоласты не испытывают трудностей, принимая холодного Брахмана, подобного льду, и остаются вполне удовлетворенными и невозмутимыми идеей «неподвижного»

Брахмана, лишённого Я-сознания, является, по-видимому, то, что они не обсуждают серьёзно эту проблему с аксиологической точки зрения. Это несправедливо по отношению к Брахману Упанишад; такое холодное и абстрактное видение Абсолюта – в действительности не видение Упанишад. Упанишады представляют жизненную философию. Используя терминологию экзистенциалиста, философия Упанишад – это «практика; она является подлинной во всех отношениях». Имеются случаи, когда мысль Упанишад становится трудной для понимания и абстрактной, но проходящая нить достоверности никогда не теряется. Однако, когда мы обращаемся к схоласту, то обнаруживаем, что многое из достоверного утеряно; философия больше не остается жизненной. Некоторые из схоластических текстов, такие как Кхандана-Кхандакхадья Шри Харши, созданы с ясной целью оттачивания интеллекта, чтобы поразить в спорах оппонента.⁵¹ Даже Самкхья-система, хотя, в основном, и негативистская в своем подходе, является «практикой»; но схоластическая Адвайта представляется иной. В свою очередь агамическая философия – это, главным образом, «практика».⁵²

Со стороны Адвайта Веданты может возникнуть следующее возражение, что я-сознание – это определение (викалпа), и что в неопределимом (нирвикалпа) Шива-Сознании не может быть определения. В ответ Тантрист указывает, что простое «Я есть», или я-сознание, не является викалпой. Оно становится викалпой только тогда, когда некто говорит «Я есть это». «Я есть» – это состояние чистого субъекта без какого-либо предиката. Выражаясь терминами грамматики, «субъект» – это то, о чем говорится, или то, что утверждается, а «предикат» – это то, что говорится о субъекте. «Я есть» – это не описание или утверждение, ибо оно не говорит, чем является «Я». Когда некто говорит: «Я есть», он не ограничивает себя никаким определением, ибо он не говорит, чем он является; он может быть чем угодно.⁵³

ШИВА КАК АБСОЛЮТНАЯ ЛИЧНОСТЬ

Существует логическая связь между «быть самосознающим» и «быть личностью», так как истинное значение индивидуальности – это самосознание. Выражение «Кто-то является личностью» не обязательно означает, что он имеет физическую форму, ибо можно быть личностью даже без тела. Например, Бог во многих религиях – Иудаизме, Христианстве, Исламе и некоторых направлениях Индуизма понимается как личность и бесформенность – Бог видится как чистый Дух без тела или материи. Божественная Личность может быть как без формы (ниракара), так и с формой (сакара); форма – это не обязательная характеристика существующей личности.⁵⁴ Что же тогда делает кого-то личностью? Ответ – самосознание. Личность – это самосознающее существо. Это предполагает, что только чувствующее существо может быть личностью; неодушевленные вещи, такие как материальные предметы, не могут быть личностями.

Существуют системы философии, которые представляют Первичную Реальность, или Бога, как личность, но, как правило, они также признают другие реальности, кроме Бога, – их позиция является позицией дуализма или ограниченного монизма. С другой стороны, существуют философии, которые представляют Реальность как всепронизывающий недвойственный Абсолют, и, следовательно, Реальность имперсональна. Брахман в Адвайта Веданте и Шунья в Мадхьямике Буддизма – имперсональны. Адвайтин, например, станет доказывать, что всепронизывающее сознание не может рассматриваться как личность, ибо приписывание индивидуальных качеств Реальности означает наложение ограничения на Реальность. Таким образом, Реальность, или Бог, дуалиста не обладает абсолютностью, или чистым единством, в то время как Реальность недуалистов, таких как адвайта ведантин и мадхьямика буддист, не обладает индивидуальностью.

Позиция Кашмирского Шайвизма отличается от обеих этих позиций. Первичная Реальность (Шива) в Кашмирском Шайвизме – это чистый недвойственный Абсолют, и все же Шива является личностью – Абсолютной Личностью. Адвайтин может подвергнуть сомнению совместимость индивидуальности с Абсолютом. Он может доказывать, что заявление: «Шива является личностью», означает, что Шива ограничен одной определенной формой и отрезан от остального мира. Другими словами, индивидуальность предполагает двойственность. В ответ на это я могу указать, что тот же аргумент выдвигался против совместимости самосознания с Абсолютностью. Как мы уже видели, самосознание вполне возможно в абсолютно недвойственном Шиве. Шива – это Личность, потому что Он имеет самосознание. Самосознание Шивы не похоже на ограниченное «я-сознание» индивидуальности, в котором она отделяет себя от других. Божественное «Я» – абсолютное и совершенное «Я», которое объединяет все внутри своих недр.⁵⁵ Когда Шива совершенно один, один без второго, даже тогда я-сознание означает существование в себе.⁵⁶ Даже в состоянии чистой недвойственности Шивы, я-сознание возможно посредством естественного внутреннего динамизма (крийи, вимарши, спанды или шакти) Шивы.⁵⁷

Самосознание – это естественный динамизм недвойственного Шива-сознания; оно является «вечной вибрацией» (нитья-спанда).⁵⁸ Это состояние чистого «Я есть». Когда Шива, из Своей свободы, спонтанно манифестирует Себя как мир, «Я есть» становится «Я есть это». «Это», или объект существует только, когда появляется мир, но «Я есть» существует всегда, независимо от Творения.

Здесь должно быть ясно, что личность – это не то же самое, что индивидуальность. Индивидуальность является чувством эго, которое ограничено и которое отделяет «я» от остального мира. Индивидуальность имеет две характеристики, то есть: а) самосознание и б) различие себя и других. Только самосознание означает личность. Самосознание может принимать или не принимать индивидуальность, которая имеет чувство различия, как свою исключительную характеристику. Только когда личность или я-сознание принимает также чувство различия себя и других, тогда она

становится индивидуальностью. Но однозначной необходимости в этом нет. Может быть самосознание как осознание своего собственного существования без осознания других. Личность, таким образом, шире, чем индивидуальность, которая может быть, а может и не быть частью личности.

ШИВА – ЭТО СОВЕРШЕНСТВО

Совершенство (пурнатва), свобода (сватантрийа), неограниченность (бхума) и блаженство (ананда), – все эти четыре термина используются для описания Шивы в Тантрах и Брахмана в Упанишадах, и если мы проанализируем значение этих терминов, то обнаружим, что они все означают в сущности одно и то же.

Я, или Шива, совершенно по природе.⁵⁹ Что означает совершенство? Некоторые люди думают, что чтобы быть совершенной, Реальность должна иметь в себе все, и хорошее, и плохое. Но совершенство не заключается в количественном или качественном смысле. Говорится, что, то, что Реальность, или Шива, совершенна, не означает, что Шива содержит в себе все в количественном и качественном отношении. Совершенство подразумевает, что Шива не нуждается ни в чем, в Шиве нет желания. Таким образом, совершенство – это состояние полного осуществления, или достижения. Это состояние, в котором все желания исполнены; следовательно, это состояние без желаний. Абхинавагупта назвал состояние совершенства нирашанса, что означает отсутствие желаний. Это не противоречит позиции того, что Шива желает творения мира, ибо Творение есть спанда, или спонтанный разлив радости Шивы, а не результат какого-то желания.

Совершенство также предполагает, что присутствует только желаемое и хорошее, что противоречит идее того, что совершенство должно включать все. Допускать нежелательные или плохие вещи означало бы достигать несовершенства. А быть несовершенным – это значит быть ограниченным, или конечным. Несовершенный не может делать все или быть всем, чем он хочет; для него существуют ограничения, или ярлыки. Очевидно, что человек может быть полностью счастливым только тогда, когда он способен делать или быть всем, чем захочет, только когда для него не существует ограничений. Страдание значит, что присутствует что-то, чего человек не желает, или человек не может достичь желаемой цели. Это подразумевает его пребывание в затруднительном положении ограниченного, или конечного существа, тогда как счастье заключается в том, чтобы стать безграничным, или бесконечным. Чхандогья Упанишад говорит: «В том, что бесконечно (бхума) расположено счастье (сукха); не существует счастья в конечном (алпа)». ⁶⁰

Если кто-либо несовершенен, или ограничен, это предполагает, что он не свободен. С другой стороны, счастье (ананда) требует, чтобы человек был свободен, что нет санкций или принуждения его, как изнутри, так и снаружи. Поэтому свобода (сватантрийа) есть сила счастья (ананда-шакти).

Кашмирский Шиваизм подчеркивает свободу Шивы;⁶¹ свобода рассматривается как истинная природа Шивы.

Таким образом, мы видим, что счастье или блаженство лежит в совершенстве, бесконечности и свободе. В сущности, все четыре формы: совершенство, бесконечность, свобода и счастье, – означают фактически одно и то же. Таким образом, Шива может быть назван совершенным, бесконечным, свободным, счастливым – это все означает одно и то же.

Есть важный пункт, который должен быть упомянут в этом контексте. Идея совершенства требует того, чтобы Шива, или Бог, был хорошим. «Плохой» Бог – это не Бог вовсе. Быть плохим – это быть несовершенным морально и духовно. Это полностью рассмотрено и подчеркнуто в Тантрической традиции. Поэтому Реальность (Сознание, Я или Бог) называется «Шива», что означает «добрый», «милостивый» или «великодушный». Подразумеваются и другие значения: «набожность», «честность», «любовь», «знание», «справедливость» и «сострадание» – все в Одном.

Здесь надо прояснить, что «доброта» Шивы – это не то, что принято называть нравственной или моральной добротой, а духовная доброта, которая естественно включает в себя также качества моральной доброты. Мораль естественно присутствует в духовности. Шиве по Его истинной природе присуща доброта. Он не становится добрым через преднамеренное действие: доброта естественно или спонтанно переполняет Его. Обычное моральное действие не является спонтанным; оно совершается обдуманном усилием. Кроме того, в нем (действии) присутствует ощущение собственного существования деятеля или исполнителя морального действия. Подразумевается ощущение эго. Это в свою очередь может породить ощущение гордости от того, что строго держишься морали. А в духовности нет ощущения эго; доброта струится естественно, или спонтанно.

Кроме того, в «нравственном» сознании мы обнаруживаем расхождение между тем, что называется добрым (шрейя) и приятным (прейя). Кто-либо может выбрать доброе ценой приятного. Но в «духовном» сознании этого расхождения просто не существует; в духовности присутствует естественный синтез доброго и приятного, Истины и Красоты. То, что является добрым (Шива), также является и приятным (ананда). Таким образом, духовность выше, чем нравственность, которая обычно рассматривается как высшая ценность, ибо духовность естественно объединяет внутри себя все достоинства морали и исключает ее недостатки. Слово «духовный», то есть свойственный духу, используется, потому что отсутствие эго и спонтанная доброта считается истинной природой чистого Духа. Шива – это чистый Дух или чистое Сознание.

Часть II – Шакти1

ПРИРОДА ШАКТИ

Согласно адвайта ведантическому пониманию Упанишад, Первичная Реальность, которая есть Сознание или Я, является чистым знанием (джнана). Говорится, что она неподвижна, так как лишена всякой активности (нишкрия). Она также лишена самосознания, так как в ней нет двойственности: Я не соперничает с не-я. Согласно Агамичекой традиции, наоборот, сознание (чити или самвит) – это знание (джнана) и активность (крия) в одном. Шива или Я – это на самом деле Шива и Шакти, джнана и крия, или пракаша и вимарша в одном.² Шива и Шакти являются двумя только по коннотации (дополнительному значению); по смыслу они являются одним и тем же. Шива, или Сознание, предстает как динамический, а настоящий динамизм Шивы называется Шакти или крия. Струя воды – это и струя, и вода в одном. Струя, или течение, является неразделенной сущностью, это просто вода, которая течет. Слово «течет» используется в качестве дополнения о состоянии воды, то есть ее текучести. Сущность, обозначаемая двумя словами: «вода» и «течь», является одной и той же; однако, мы можем использовать два слова для выражения смысла. Принятое в речи употребление слов может создать иллюзию, что здесь есть два соответствующих друг другу объекта. Но не все слова обозначают объекты. То же самое истинно в случае Шивы и Шакти. Слово «Шакти» используется просто для дополнения к природе Шивы, или Сознанию; активность или динамизм (спанда) – это природа Шивы, а Шакти – это название, данное динамизму. Шакти, следовательно, – это ни что иное, как природа Шивы. Символизм Шивы – Шакти не может и не должен пониматься буквально.

Символ Ардханаришвары означает единство Шивы и Шакти. В мужском символе (Шиве) и женском (Шакти) – не две личности; они являются одной личностью, которая – и мужчина, и женщина, или Шива и Шакти. Однако, символизм Ардханаришвары, который мы можем увидеть в каменных иконах и картинах, не совершенен, потому что в символе одна сторона – Шива, а другая сторона – Шакти. В Реальности нет такого разделения. Вся Реальность есть Шива, и все в ней есть также Шакти. Однако, мы сталкиваемся с ограничениями в художественных средствах, когда Реальность выражается символически. Камень может быть только разделен пополам, чтобы изобразить и мужчину, и женщину в одной и той же фигуре. Один из технических приемов, который может наиболее точно выразить концепцию двух личностей в одном – это картины, которые, когда их рассматриваешь с одного угла показывают одно зрелище, а когда с другого – другое. Если бы символ Ардханаришвары был нарисован с использованием этой техники, это было бы лучшим символом Реальности.

Ключевая концепция агамической философии – это крия³ или Шакти-принцип, который отличает тантрическую философию от других философских систем, особенно от Адвайта Веданты.⁴ Все другие отличия тантрической философии могут быть выведены из этой единственной концепции. Поскольку крия Шивы не является механической или обусловленной активностью, она называется сватантриа («свобода»).

Чтобы понять истинную природу крийи, ее надо отличать, с одной стороны, от внутреннего действия, которое сознательно и намеренно и, с другой стороны, от автоматической активности, которая является механической и обусловленной. Во время совершения волевого или внутреннего действия, кто-либо напрягает свою волю или делает усилие. Это не является крийей, так как крийя – не требующая усилий активность; она – спонтанная, естественная, или без усилий. В то же время она не является ни автоматическим машинальным действием, ни подобной механической активности робота, ни навязчивым поведением психоневротика; все эти активности обусловлены, не свободны. В крийе есть свобода; она не скована совершением активности; она просто позволяет активности течь. Активность совершенно гармонирует с человеком. Он может, если хочет, остановить или подавить весь процесс. Крийя, следовательно, имеет достоинства и свободы, и ненапряжения. Она, следовательно, называется спонтанностью (спандой). Спанда, или крийя, может быть названа видом естественной активности, свободной и спонтанной.⁵

Мы можем обнаружить примеры действительных переживаний в нашей обычной жизни, где мы можем иметь некоторые намеки на крийу. Эти примеры, хоть и не являются отдельными случаями чистой крийи, все же они могут помочь нам понять идею крийи. Возьмем пример радости. Когда мы чрезвычайно радуемся, ликующие энергии, подобные пению, танцу и так далее, могут без усилий проистекать из нас. Или, когда мы встречаем после длительного периода разлуки кого-то, кто дорог нам, мы можем спонтанно исполнить определенные радостные действия при его приветствии. Когда ребенок играет, он не имеет мотива, для ребенка вполне естественно играть. Это не означает, что акт игры – механический или обусловленный; он свободен и спонтанен со стороны ребенка. Он не происходит в результате некой нужды или потребности ребенка; он происходит из радости и полноты ребенка. Детская свободная игра – это точная копия творения мира из радости Абсолюта. Детская естественная игра, свободная и спонтанная, является примером крийи, хоть и несовершенным. Крийи-активности не совершаются усилием воли. Они совершаются без усилий, кроме того, мы чувствуем себя свободными, пока делаем их, или вернее, позволяем им происходить через нас. С нашей стороны нет принуждения, ибо активность не навязана нам ни внешними факторами, ни внутренними, как побуждения и инстинкты. Мы не вовлекаемся в активность против нашей воли, как в случае навязчивых неврозов.

Согласно Тантре, причина того, что чистые примеры крийи не обнаружены в нашей обычной жизни, в том, что в обычном переживании течение чистой крийи затруднено и загрязнено тем, что называется мала («грязь» или «неведение»). В миг, когда кто-либо совершенно свободен от малы, он обнаруживает себя проявляющим совершенные потоки чистой крийи. В современной жизни есть частичная крийя, потому что здесь есть частичная свобода или частичное совершенство.⁶ Чистая крийя возможна только в состоянии совершенства, которое встречается в жизни дживанмукты.

В Адвайта Веданте и родственных системах нет разделения между крией и кармой.⁷ Для адвайтина крия представляется не чем иным, как кармой, которая является волевым и нравственным действием. Тантрические философы, однако, очень аккуратны в использовании слов крия и карма. Они никогда не приравнивают их. В действительности, они, как и все другие индийские философы, считают то, что называется карма, зависимостью; как таковая она не может происходить одновременно с джнаной («знанием»). Это различие крии и кармы является уникальным вкладом Тантрической традиции. В свою очередь адвайтин не желает принимать в расчет этот важный аспект нашего действительного опыта.

СОВМЕСТИМОСТЬ ШАКТИ (КРИИ) С ШИВОЙ (ДЖНАНОЙ)

Адвайта комментатор древних текстов может подвергнуть сомнению совместимость крии и джнаны. Адвайтин сказал бы, что, если Шива, или Я, считается совершенным, тогда в Шиве не может быть крии. Крия, или карма, как понял бы ее адвайтин, – это знак несовершенства: мы совершаем действие, когда есть некоторая потребность, или необходимость в том, что мы хотим осуществить. В ответ на это можно возразить, что это утверждение обосновано только по отношению к волевому действию, которое мы называем карма. Это не правомочно по отношению к крие, которая является спонтанной и естественной активностью. Она естественна в том смысле, что она не вызвана каким-либо мотивом, и здесь нет усилия воли. Даже Гаудапада, адвайтин, принимает эту позицию, когда он, объясняя Творение, говорит: «Это (Творение) есть истинная природа Господа; то, что совершенное Существо-Бытие желает.»⁸ Адвайтин может также спросить: «Если Шива не испытывает нужды, побуждения, или мотива что-либо делать, то какова причина Его деяний?» В ответ мы бы сказали, что это объясняется свободой (сватантрией) Шивы. Шиве нет нужды делать, и все же Он делает. Шива не обязан делать; Шива не обязан не делать.

Если кто-либо желает получить объяснение активности Шивы, для них мы сказали бы, что, когда Сознание свободно и полно, то оно естественно проистекает в творческую активность. Это не значит, что Шива действует все время. Шива волен действовать, но также волен остановить всю деятельность и находиться в тишине внутри Себя, наслаждаясь внутренним блаженством своей природы (сварупамаршана). Для ребенка естественно играть, но это не значит, что он играет двадцать четыре часа в сутки. Крия, следовательно, может гармонировать с состоянием отсутствия желаний или совершенством. Можно сказать, что наоборот, крия, или спонтанная активность, возможна только тогда, когда мы хотя бы частично достигаем состояния отсутствия желаний. Это состояние может быть подтверждено действительным переживанием. Например, мы ощущаем себя играющими, поющими или делающими что-либо только тогда, когда мы относительно свободны и полны.⁹ Когда мы обременены заботами и тревогами, мы не ощущаем себя таким образом. Все истинно художественное творчество спонтанно

эмануруется из свободы и полноты художника. Художественное творчество есть пример крийи, хоть и несовершенный. Упанишады также придерживаются такой точки зрения, когда заявляют: «Все это проистекает из самого Блаженства.»¹⁰

Дело в том, что, не имея желаний, совершенное состояние Сознания для того, чтобы оставаться совершенным, вовсе не нуждается в обязательном отсутствии активности. Вполне возможно, что кто-либо свободен от всех принуждений, желаний или побуждений, но все же искры радостной активности исходят из него. Это именно то, что подразумевается под лилой («игрой» или «развлечением») в Тантрической традиции и под мауджа («свободным выражением радостной активности») в Суфийской мистической традиции. В этом заключается единство обеих свобод: «свободы от» и «свободы для». Адвайтический комментатор текстов, кажется, признает «свободу от» и отвергает «свободу для», так как адвайтин считает «свободу для» несовместимой со «свободой от». Адвайтин был бы прав только в том случае, если бы «свобода для» толковалась языком мотивированного волевого нравственного действия (кармы). Но если «свободу для» понимать в смысле крийи, выше упомянутой, то обе свободы – «свобода для» и «свобода от» – вполне совместимы.

Второе возражение против концепции совместимости крийи и джнаны – в том, что природа джнаны и природа крийи таковы, что они противоположны друг другу. Джнана – это пассивное состояние и, следовательно, оно не может согласовываться с крийей, или активностью, которая диаметрально противоположна состоянию пассивности. Кроме того, деятельность субъективна (пурушатантра), в то время как знание объективно (вастутантра). Они противоположны друг другу, как свет и тьма. Как могут эти две несовместимые идеи сочетаться? В ответе на это можно указать, что все эти возражения касаются кармы, а не крийи. Крийя – это состояние и реализации, и активности. В крийе кто-либо – это не исполнитель в смысле прилагаемых усилий, так как активность течет спонтанно, здесь нет напряжения воли. Состояние крийи может быть выражено в таких парадоксальных утверждениях как «пассивная активность», «бездейственная активность» или «расслабленная активность».¹¹ Эта активность вполне совместима с джнаной.

В Индии существует старинная традиция «пассивной активности». Бхагавад-Гита не раз ссылается на такой вид активности, говоря: «Хоть и дающий себе волю в активности, он не делает ничего.»¹² «Я исполнитель этого, но все же нельзя считать меня исполнителем.»¹³ «Кармайогин, совершающий всю деятельность, знает, что он не делает ничего,»¹⁴ – и т.д. Йогавасиштха также касается того же, когда говорит: «Имеющий притворное желание снаружи, а внутри не имеющий желаний вообще, живи в этом мире, О Рагнава, будучи не деятелем внутри и деятелем снаружи.»¹⁵ Или: «Двигайся, О Рагнава, будучи возбужденным (в активности) снаружи и холодным внутри.»¹⁶ Мистический поэт Кабир говорит: «Вся активность свершается благодаря мне, и все же я далек от действия.»¹⁷

Тот факт, что крийя субъективна, не лишает крийу свойства быть гармоничной джнанае. Быть субъективной просто означает, что она свободна в действии. Отчего же тогда это будет противостоять джнанае? Противоречие между ними двумя здесь будет только в том смысле, что крийя или карма, за которую адвайтин принимает крийу, – это знак несовершенства, в то время как джнана – это состояние совершенства. Мы уже опровергали это возражение, показывая, что крийя отлична от кармы.¹⁸

Крийя («активность») обычно предполагает краму («последовательность» или «непрерывный ряд»).¹⁹ Активность – это обычно серия движений, одно за другим. Она далее предполагает кала («время»). Без времени не может быть последовательности; также истинно и обратное, что не может быть времени без последовательности. В действительности, последовательность и время – это одно и то же; настоящий смысл выражения «одного за другим» – это время.²⁰

Хотя последовательность представляется настоящей природой активности (крийи), это истинно только в случае обычной активности (лаукика крийя); это неприменимо к вечной активности Господа.²¹ В Первичной Реальности нет времени и, таким образом, здесь нет последовательности.²² Шива является акрама («без последовательности»). Следовательно, крийя на уровне Шивы – также акрама, или без последовательности.

Здесь может быть сделано очень серьезное возражение. Как вообще может существовать беспоследовательная активность? В введении к стиху 2.1.2. Ишварапратйабхиджна-карики Абхинавагупта рассматривает это возражение, представляя аргумент пурваракшина, который говорит: «Последовательность – это настоящая природа крийи («активности»), но в Господе, лишенном времени, нет крамы, и, таким образом, в Нем (Шиве) не может быть активности (крийи)». ²³ В ответ, однако, Абхинавагупта говорит: «Точно так же, как последовательность невозможна в Шиве, также последовательность невозможна в Его активности.»²⁴

Но, чтобы было ясно для оппонента, следует сказать, что то, что говорит Абхинавагупта в этом своем ответе, является только утверждением позиции, а не ее объяснением или оправданием. Сказать, что: «Поскольку Шива является акрама, крийя Шивы также акрама», – это не ответ на утверждение, что в беспоследовательном состоянии Шива-сознания не может быть активности. Если активность (крийя) – без последовательности (крамы), это не активность вообще. Назвать ее активностью значит неправильно употребить термин; в действительности, «беспоследовательная активность» (акрама-крийя) – это противоречие в терминах. Утверждение понятия акрама-крийи подобно доказательству, что «обычный огонь – это тепло, а божественный огонь – не тепло». Если так называемый божественный огонь – это не тепло, он вообще не является огнем; название его огнем – это противоречие в терминах. Основной вопрос оппонента – как переживание беспоследовательной активности вообще возможно. Аргумент оппонента исключает настоящую возможность существования акрама-крийи.

Хотя Абхинавагупта отвечает на выше упомянутое возражение неявно, показывая или доказывая возможность беспоследовательной активности, ответ скрыто присутствует в его позиции.²⁵ Реальность – это Сознание (чинмайя)²⁶, и активность Сознания естественно должна быть по своей форме размышлением (вимаршей) или волеизъявлением (крией). В физической активности есть последовательность (крама),²⁷ а в активности Сознания, то есть, в размышлении или волеизъявлении, нет нужды быть краме. Например, если бы мы строили здание, первым мы бы построили фундамент, потом постамент, стены, крышу и т.д., кладя кирпичи один за другим. Но если мы строим здание в уме, сознанием, мы можем вообразить сразу целое здание. Здесь активность непоследовательна, ибо ментально мы не кладем кирпичи один за другим.

Используя пример, данный самим Абхинавагуптой, физическая активность приготовления еды имеет различные стадии.²⁸ Кроме того, различные стадии обусловлены законами причины и следствия. Но внутри сознания нет такой обусловленности; мы можем свободно думать или даже сразу умственно воспроизводить все стадии процесса приготовления.²⁹ Последовательность в активности логически относится к детерминизму причины и следствия. Свобода (сватантрийа) и беспоследовательная активность (акрама-крийа) также логически связаны. В физической активности мы не можем по своему желанию обойти последовательные шаги активности, так как они причинно связаны. Но в случае активности сознания, мы можем по своему желанию воспроизводить или думать о различных стадиях, таким образом, активность сознания не нуждается в последовательности.³⁰ Свобода является уникальной характеристикой Сознания; Сознание не зависит ни от чего, кроме своей активности. Следовательно, естественно, оно обладает беспоследовательной активностью.³¹

Кроме того, в сфере физической активности также есть примеры беспоследовательной активности (акрама-крийа). Например, если кто-либо давит на подушку ногой и, продолжая надавливать на подушку, не двигает ее, тогда это – активность, в которой нет последовательности, ибо в активности нет промежутка; активность давления на подушку – это единичное действие в его непрерывности.³²

Оппонент может далее возразить, что даже если допустить существование непоследовательной активности, она, тем не менее, подразумевает время, так как непрерывность активности существует во времени. Поскольку время появляется на низшей стадии творения, и в Первичном Шиве нет времени, то в неотносящемся ни к какому времени Шиве не может быть активности. В ответ на это я укажу две вещи. Первое: эпистемологическое устройство нашего обычного сознания таково, что мы не можем постичь ничего, кроме существующего и происходящего во времени; время – это необходимое условие нашего мышления. Хотя Реальность, или Шива, не относится ни к какому времени (акала), тем не менее, когда мы пытаемся постичь его, мы используем категорию времени.

Когда мы пытаемся вообразить «не относящегося ко времени» (акала), мы постигаем только «Вечное Время» (махакала). Таким образом, крийя Шивы безвременна, однако, мы можем постичь ее только как незримую непрерывность времени. Это ограничение нашего мышления.

Второе: точно так же, как возможно постичь беспоследовательную активность, так же возможно постичь беспоследовательное время или «безвременное время».33 Это было бы что-то подобное «безвременной продолжительности», постулированной последователями Т.Х. Грина и Анри Бергсона. Это парадоксальное «безвременное время» или «безвременная продолжительность» не является самопротиворечивым понятием, а возможностью вызвать идею непрерывности без последовательности и перерыва. Это «время» является эквивалентным Шакти или самой крийе.

ОТНОШЕНИЕ ШИВА-ШАКТИ

Я уже объяснял, что Шива и Шакти – это не две реальности и даже не две части одной реальности – связь между ними двумя в том, что они тождественны. Возникает вопрос, почему же мы используем два разных слова, Шива и Шакти для обозначения одной реальности? В ответ нужно сказать о том, что эти слова дают две характеристики, но означают одну и ту же реальность. Шива постигается как динамический, а истинный динамизм Шивы называется Шакти.

Хотя отношение Шивы и Шакти – это отношение тождественности, в текстах мы обнаруживаем аллегорические упоминания Шивы-Шакти, которые могут наводить на мысль, что это – отношение единства-в-различии или даже различия. Тантры полны аллегорий, символов и поэтических образов. Если человек незнаком с традицией, он может запутаться. Существуют три типа аллегорического описания, которые могут наводить на мысль о трех следующих концепциях отношения Шивы и Шакти: а) Шива и Шакти изображаются как супруги или как любовники.34 Это наводит на мысль, что Шива и Шакти – это двое, существующие в гармонии, которая предполагает двойственность существования. б) Шива и Шакти также известны как Шактиман и Шакти. Шива как Шактиман («обладатель Шакти, или силы») предполагает взаимоотношение сущность-качество. Шива является сущностью, а Шакти – качеством этой сущности, силой, которой обладает Шива.35 в) говорится также, что Шива и Шакти идентичны, различие существует только в именах.36 Следующая мысль, выраженная в Кашмирском Шайвизме, делает очевидным, что из трех вышеупомянутых альтернатив, третья – это настоящая позиция Кашмирского Шайвизма. Реальность – одна и та же, называется ли она Шива или Шакти. На вопрос, почему тогда другие типы описания даны в текстах, ответ простой. Эти описания символические и поэтические, они не рассматриваются буквально. Тождество Шивы и Шакти может быть аллегорически описано дуалистическим языком.

Абхинавагупта объясняет, явно обращаясь к Вайшешика философии Канады, что в философии Шивы, или Кашмирского Шайвизма, Шакти – это не качество (дхарма) и, следовательно, она не имеет никакого субстрата, основания (качеством которого она могла бы быть) (ашрайа).³⁷ Отношение между понятиями сущность и качество таковы, что сущность является основанием, которое обладает качествами, а качества пребывают в нем или поддерживаются им. Таким образом, есть различие между понятиями сущность и качество. Но это не относится к объяснению реальности Кашмирским Шайвизмом. Шакти – это не качество Шивы; Шакти есть Шива. В Тантралоке говорится, что если Шакти отлична от Шивы даже в том смысле, что она является качеством, которое находится в Шиве, тогда заявление, сделанное в Трика Традиции, что существует исключительно только Шива (или Шакти),³⁸ было бы бессмысленным.

Таким образом, термин Шива-Шакти-Самарасйа, используемый для обозначения Шивы и Шакти, не предполагает, что Шива и Шакти – двое, существующие в гармонии. Реальность, обозначенная двумя именами одного и того же, называется либо Шива, либо Шакти.

ВИДЫ ШАКТИ

Говоря о видах Шакти, нужно учитывать первый вопрос, который сразу может быть задан: «Шакти одна или их много?» Шакти имеет много различных функций, и каждой роли, которую она играет, дано отдельное имя. Это может наводить на мысль, что вместо одной существует много Шакти.

В ответ на вышеупомянутый вопрос можно сказать, что Шакти в действительности одна, при этом говорится, что их много только по отношению к различным результатам, которые она производит.³⁹ Например, сила горения огня и сила огня, используемая для приготовления пищи, – две различные силы отнесенные к различным результатам, произведенным ими. Когда говорится о самой силе, ее сути, (Шакти) нет разницы между сжигающим и кухонным огнем.⁴⁰ Шакти, сила Шивы, манифестирует себя в различных формах активности.

В действительности нет никакого множества Шакти, и недуализм Шивы никоим образом не уменьшается.⁴¹ Шива волен действовать, как Ему нравится, и шакти, обозначаемые разными именами иччха, джнана, крийа и т.д., являются манифестациями Его свободы (сватантрии), которая есть Шакти.⁴² Шакти, в действительности, означает «свободу» или «свободу действовать», и эта единая Шакти выражается в разных формах активности.

В Кашмирском Шайвизме, как и в Тантрической традиции в общем, есть пять обозначений Шакти, классифицированных в четыре иерархические класса, которые соответствуют четырем стадиям Вак-шакти («Речь-сила, или Слово-сила»). Эти пять обозначений – чит, ананда, иччха, джнана и крийа. Чит и Ананда относятся к первой стадии Вак-шакти, которая в действительности вовсе и не стадия, так как она есть трансцендентный

уровень Первичного Сознания, где не существует мира Творения. Эти двое соответствуют трансцендентным категориям (таттвам) Шивы и Шакти. Поскольку Шива и Шакти – не две реальности, а одна, постольку эти двое тоже относятся к одному уровню. Следовательно, чит-шакти и ананда-шакти относятся к трансцендентному уровню (пара или парā). Поскольку на этой трансцендентной стадии Сознания нет двойственности – процесс Творения не начат – это является стадией чистого единства. Следовательно, это является стадией чистого ахам, чистого субъекта или чистого «Я есть», а не стадией ахамидам («Я есть это»), так как «это», объект, еще не возникло.

Три шакти – иччха, джнана и крийа – которые ниже, чем чит и ананда и которые находятся в иерархическом порядке, связаны с процессом Творения. Следовательно, они возникают только тогда, когда начинается процесс Творения (см. главу ниже).

Чит-шакти – это сила осознания, освещения и знания. Различие между сознанием и неодушевленной материей (джада) – в том, что неодушевленная материя не «знает», в то время как сознание «знает». Здесь «знание» используется не в смысле знания какого-либо специфического объекта, а в общем смысле осознания или освещения.⁴³

Ананда-шакти – это блаженство, которое естественно присутствует в Шиве. Она является истинной природой Я, которая предполагает, что радость Шивы не вызвана какой-то внешней причиной, как она вызывается у скованной личности, а существует в Шиве сама по себе. Шива состоит из радости, как она есть. Используя аналогию, свет луны – это не ее собственный свет; он заимствуется у солнца. Свет не является природой луны. Но в случае солнца свет не заимствуется ни от чего другого; свет – это настоящая природа солнца. Свет проистекает из самого солнца. Подобным образом, блаженство естественно проистекает из Я, так как блаженство составляет природу Я.

Блаженство предполагает свободу. Поэтому ананда-шакти определяется как сватантриа или «свобода». Страдания означают, что человек скован ограничениями; он нуждается в чем-то или желает чего-либо, чего не в силах достичь. Наоборот, счастье означает, что человек достиг всего, чего он хотел; здесь нет пропасти между желанием и его осуществлением. Ананда предполагает, что нет никаких ограничений; человек совершенно свободен.

Причина, почему ананда называется ананда-шакти, заключается в том, что шакти подразумевает динамизм, и ананда динамична. Очень важно, что Тантрическая традиция понимает, что ананда, или «радость» является в действительности крийей или спандой. Ананда – это не статическое состояние сознания. Скорее, она – поток Сознания. Этот поток может быть внутренним движением, потоком внутри самого Сознания. Иногда он может выражать себя как направленный наружу поток творческой активности. Когда мы находимся в состоянии внутреннего удовлетворения и ничего не делаем, даже тогда есть внутреннее тихое течение Сознания. Это особое состояние ананды символически выражено в улыбке Господа Шанкары в Шамбхави-мудре. Направленный наружу поток ананды выражен в форме

вселенского танца творения, символического танца (нритйа) Шивы Натараджи. Ананда в любой форме – это крийа. Поэтому ананда называется ананда-шакти.

Триада иччха-джнана-крийа описывает процесс творения. Иччха означает волю творить. Когда Шива желает⁴⁴ сотворить мир или проявить Себя в форме мира – это является иччхой. Иччха – это первый проблеск (саматкара)⁴⁵ творческой активности в Шиве.

Здесь надо заметить, что в случае Шивы, иччха непохожа на обычный волевой акт, в котором мы напрягаем нашу волю и прилагаем усилия; иччха в Шиве возникает спонтанно и без усилий (анайаса). Воля здесь – это спонтанная воля.

В результате волеизъявления творить, в уме Шивы возникает мир, следующий шаг – это замысел (джнана) мира. Полная мысленная⁴⁶ картина того, что будет сотворено, приходит на ум Шиве. Поскольку в этой стадии мир остается идеей или мысленным образом в Шиве, она называется джнана. В этом случае джнана не означает осознание или освещение, которое является природой Сознания. Она означает идею или мысль. Поскольку идея в уме – это не что иное, как джнана, она называется джнана.⁴⁷

После того, как мысленная картина (джнана) предполагаемого мира становится завершенной в уме Шивы, следующая стадия – это внешнее проецирование мира как кажущегося явления (абхаса). Эта стадия называется крийа, что означает внешнюю активность творения.⁴⁸ В случае обычного созидания, такого как создание горшка гончаром, созидание является физическим, или материальным. Но в случае Шивы нет материального творения; мир создается, или проецируется как отражение, или абхаса («кажущееся явление»), подобно отражению в зеркале. Поскольку отражение в зеркале – это не только идея (джнана) ума, а действительное проявление (абхаса) вне ума, оно может быть названо внешним или даже физическим. Таким образом, крийа – это экстериоризация, или облачение в физическую форму идеи (джнаны). Крийа в этом смысле не означает вимаршу, которая является природой пракаши, или Шивы; она означает определенную стадию в творении, последний шаг – внешнюю проекцию.

Иногда мы видим неправильное понимание значения иччха-джнана-крийи. Неспециалисты иногда понимают его как «знание-волеизъявление-ощущение», представляемые как три способности ума. Но это – грубое непонимание терминов. Иччха, джнана и крийа – это три иерархических шага творения, которые находятся в любом виде творчества. Когда архитектор конструирует здание, у него сначала возникает желание конструировать его. Это иччха. Потом в его уме формируется цельная картина или идея предполагаемого здания; здание появляется в виде чистой идеи. Это джнана. Потом архитектор в действительности возводит здание – здание вступает в физическое существование. Это крийа. Также и в сотворении вселенной Господь сначала желает творить (иччха); потом в Шива-сознании ясно формируется цельная картина предполагаемой вселенной как замысел

(джнана); в конце концов, Господь творит вселенную в действительности, приводя ее к видимому существованию (крийа).

Также нужно заметить, что термины джнана и крийа не используются здесь в общем смысле освещения и динамизма (пракаша и вимарша), которые являются соответствующими значениями для Шивы и Шакти. Они используются здесь в специальном смысле стадий творения. Когда что-либо, что будет сотворено, формируется как идея в уме, это джнана, а когда оно в действительности творится как внешняя реальность, это крийа. Джнана – это внутреннее или умственное творение чего-либо; крийа – это внешнее или физическое творение того же.

ДВА УРОВНЯ ШАКТИ

Манифестация мира, или идам («это»), – это свобода (сватантриа) Абсолюта, или ахам («Я»). Существует неправильное понимание тантрической позиции, состоящее в том, что Творение – это логическое следствие или обязательный результат Шивы или Шакти. Это неправильное понимание основано на тантрических утверждениях, производящих впечатление, что мир – это природа (свабхава) Шивы-Шакти, и значит, вследствие Его развлечения (лилы), мир снова и снова с необходимостью создается, поддерживается и разрушается (чарикарти барибхарти санджарихарти лилайя).⁴⁹

Тантрическое утверждение о том, что Творение – это природа Шивы, или парашакти, имеет тот же смысл, что и утверждение о том, что игра – это природа ребенка. Это не означает, что игра – это необходимость или принуждение для ребенка или что ребенок играет весь день. Это просто означает, что у игры нет причины или мотива, для ребенка естественно играть. Это не противоречит тому факту, что акт игры – это свобода ребенка. Действительно, с одной стороны, мы можем сказать, что игра – это свобода ребенка, а, с другой стороны, что игра – это природа ребенка. Когда говорится, что творение – это природа Шивы, это означает, что у Шивы нет мотива или причины творения; творение возникает из Его свободной игривой природы,⁵⁰ и Шива всегда творит из Своей свободы.

Если мы посчитаем Творение необходимым действием Шивы и Шакти, то, это будет противоречить концепции свободы (сватантрии), которая является основной в Тантризме. Более того, Тантры недвусмысленным образом объявляют, что Творение – это свобода (сватантриа) Шивы. К тому же Шива, или Шива-Шакти, в основном рассматриваются как трансцендентные (ануттара). Шива не может оставаться трансцендентным, если Творение есть принуждение для Него.

УРОВНИ ШАКТИ

Шакти	Таттва	Вак	Степень различия	Переживающий
Чит-ананда	Шива-Шакти	Пара	Ахам	

(«Я есть») Чистое единство Чистый субъект или чистое «я» (без сознания объекта) Шива-прамата

Иччха Садашива Пашйанти Ахамидам («Я есть это») Единство – в различии (различие в потенциальной форме – асутрана) Субъект только излучает объект Мантра-Махешвара-прамата

Джнана Ишвара Мадхйама Идамахам («Это есть я») Единство – в различии (различие более проявлено как воображение, представление – Вимарша) Субъект полностью представляет объект Мантре-швара-прамата

Крийя Садвидйа Ваикхари Аханча иданча («Я есть и это есть») Единство – в различии (различие полностью проявлено как то, что видно, проявление – Абхаса) Субъект внешне проецирует объект как абхасу Мантра-прамата

Неправильное понимание, состоящее в том, что акт творения обязателен для Шивы, возникает из-за игнорирования разницы между шакти и сварупа-шакти. В Тантрической традиции чит и ананда – это природа (сварупа, или сварупа-шакти), тогда как триада иччха-джнана-крийя, которая относится к творению мира, – это сила (шакти), но не сварупа-шакти. Чит и ананда есть сварупа, а триада иччха-джанана-крийя, или Творение мира, – это не сварупа в техническом смысле сварупа-лакшаны. Творение основано только на свободе Господа.⁵¹ Он может разыграть вселенскую деятельность творения, поддержания и т.д. навечно, на некоторое время или не разыгрывать вообще.

В Тантризме мир считается Шакти, или крийей, а Шакти, или крийя, считается природой Шивы, поэтому мир нужно рассматривать как природу Шивы. Но что упускается здесь из виду – так это та истина, что только чит-ананда, а не вся Шакти, является природой (сварупой) Шивы. Иччха-джнана-крийя, которые производят Творение, – это не сварупа в техническом смысле. Активность (крийя), которая находится на уровне сварупы (чит-ананда) и которая освещена в себе, – это только ахам («Я есть»)⁵². Она не является ахамидам («Я есть это»), которое приходит на уровне Творения (иччха-джнана-крийя). Ахам, или Самосознание, следовательно, считается извечной активностью или извечным динамизмом (нитйа-крийя или нитйа-спанда) Сознания. Свободный акт творения может также считаться вечным или даже врожденным (сварупа) в том смысле, что Шива свободно осуществляет вселенскую функцию творения, и т.д. Творение не обязательно для Шивы; оно является манифестацией Его свободы (сватантрии). Бессмысленно говорить, что Шива может не быть чит-ананда, ибо Шива – это не что иное, чем чит-ананда. Также совершенно бессмысленно говорить, что Шива не может творить мир. Творение полностью зависит от воли Шивы.

СИНОНИМЫ И СИМВОЛЫ ШАКТИ

Мы обнаруживаем в Тантрах и также у Абхинавагупты разнообразные синонимы для Шакти. Как синонимы они все обозначают одну и ту же Шакти. Но используются разные синонимы для того, чтобы подчеркнуть разнообразные аспекты характеристик Шакти. Каждый синоним Шакти несет определенное дополнительное значение, которое относится к определенной характеристике, аспекту или грани Шакти. Таким образом, каждый синоним является значительным.

Существует четыре или пять основных синонимов для Шакти – Шакти, крийя, вимарша, спанда и сватантриа. Шакти буквально означает «сила», «энергия» или «могущество». Она – потенциал всей активности. Даже когда нет действительной активности, есть потенциальность или способность к активности. Шакти в основном означает потенциальность. Когда эта потенциальность осуществляется или становится проявленной в действительной активности, она называется крийя. Крийя – это деятельность, движение, течение, или действительный динамизм. Сознание – динамично, так как крийя – это истинная природа Сознания. Поскольку Сознание – это потенциальная сила, могущество, или энергия, которая реализуется в активности, она называется Шакти. Если Шакти – это потенциальность, крийя – это действительность.

Эта крийя («активность») – не физическая активность, а активность в сознании – умственная, так сказать; таким образом, она называется вимарша («мышление»). Согласно идеалистической системе Кашмирского Шайвизма, существует не физическая реальность или материя; существует только Сознание (чити или самвит). Отсюда следует, что активность Сознания – не физическая; активность Сознания принимает форму мышления (вимарша). Вимарша или амарша буквально означает «мышление». Поскольку активность Сознания – умственного типа, она называется вимарша. Само слово вимарша наводит на мысль, что активность Шивы не физическая. Даже на уровне пашу активность не является физической, ибо мир – это мысленная проекция, или проявление сознания, как во сне. Ведь во сне, все то, что проявляется как физическая или телесная активность, в действительности есть деятельность ума. Таким образом, становится очевидным, что крийя – это также джнана.⁵³

Крийя также называется сватантриа, потому что активность (крийя) Шивы не скована и необусловлена, а совершенно свободна. Обычно, побуждение что-то делать возникает в двух случаях. В первом случае это могут быть внешние обстоятельства, принуждающие исполнителя действовать определенным образом. Во втором случае это могут быть внутренние побуждения и желания, которые заставляют действовать. Но в случае Шивы, нет обусловленности или принуждения ни снаружи, ни изнутри. Шива совершенно свободен (сватантра) действовать или не действовать таким образом, каким Он сам желает. Шива – это состояние совершенной «свободы для». Таким образом, активность Шивы может быть совершенно верно названа сватантрией («свободой»).

Крийа – это не напряженное намеренное действие, которое мы совершаем, напрягая нашу волю, а спонтанная активность, поэтому она называется спанда. Спанда означает свободную и без усилий вибрацию активности; другими словами, она означает спонтанность. Спонтанная активность отличается от той, которая называется кармой («напряженной волевой активностью»). Слово спанда имеет смысл и свободы, и спонтанности, оно означает быть без усилий. Таким образом, спанда – это самый совершенный термин для обозначения активности Шивы.

В тантрических текстах Шакти описывается через символы. Важная характеристика Тантрической традиции – в том, что в ней обнаружена очень богатая и эффективная символика. Важность символа, а также мифа – в том, что они обращаются к сердцу или чувству и в связи с этим производят сильное воздействие на духовного практикующего. Тантризм – это духовная дисциплина, она стремится к тому, чтобы пробудить к активности сердце духовно ищущего (садхака). Это наиболее эффективно достигается через символы, мифы и аллегории.

Шакти символически представлена как женщина или мать. Джнана-аспект Сознания символизируется как Шанкара (мужчина), а крийа-аспект как Парвати (женщина). В Буддийской Тантрической традиции, однако, джнана аспект считается женским, а крийа аспект – мужским. Возможно, буддисты считают активность знаком мужественности. В Индуистской Тантре основание для принятия женщины как символа Шакти может быть следующее: у ребенка есть два родителя, отец ассоциируется с рассудком или интеллектом, который руководит, дисциплинирует и увещевает (и т.д.) детей, в то время как мать, главным образом, представляется как любовь и привязанность к детям. Таким образом, мать ассоциируется с сердцем, которое является местонахождением эмоций или чувств. Совершенно очевидно, что сила для действий приходит от эмоций, сердца, а не от рассудка, головы. Рассудок, или интеллект, контролирует активность, но ее источником является эмоциональный аспект личности. Таким образом, понятно, почему именно мать или женщина, человек сердца, сделана символом Шакти.

Женский символ, Парвати или Ума, которая является супругой Шанкары, выражается в разнообразных формах Дурги, Чанди, Кали, Лакшми и т.д. Многочисленные руки Дурги могут считаться символами многочисленных граней активности Шакти. Тригуна-Шакти, или триада Сарасвати, Лакшми и Кали, которые сами являются различными формами Дурги/Парвати, может считаться символом триады иччха-джанана-крийи или триады саттвической, раджастической и тамастической сил наших умов. Все саттвические, раджастические и тамастические тенденции являются силами, или шакти, и, как таковые, могут быть активно направлены на духовное продвижение. Говорится, что Сарасвати образована из саттвы, таким образом, она символизирует саттвические качества; Махалакшми и Махакали символизируют раджастические и тамастические качества соответственно. Они также могут быть рассмотрены как символы иччха-джанана-крийи:

Махасарасвати – как символизирующая тонкое творение мира в форме воли; Махалакшми – как сравнительно более активная и более проявленная форма творения – воображение-представление, или джнана; и Махакали – как самая грубая и самая проявленная форма творения – внешний мир.

В Тантрической традиции «левой руки» (вама или каула) Шакти поклоняются через сексуальное единение – средство, данное Природой. Здесь, Шакти рассматривается как Бхайрави, которая находится в вечном сексуальном единстве с Бхайравой (Шивой). Она также называется Трипура, Трипура-Бхайрави, Трипупрасундари, или просто Сундари («прекрасная»), Вама («лучшая половина») или Шодаши («девица шестнадцати лет»). Божественной Шакти поклоняются как прекрасной богине, которая является Сарвешвари («королевой всего»).

Йогическое имя Шакти – это кундалини («змеиная сила»). Тантризм является йогической традицией и использует йогические символы для обозначения Силы Сознания. Кундалини буквально означает «женщина-змея». Поскольку Шакти в символах представлена как женщина, и само слово шакти женского рода, естественно, все символы Шакти тоже женского рода. Считается, что змея кундалини находится в человеческом теле как основа позвоночного столба и гениталий. Змея – это подсознательный символ либидо или сексуальной энергии. Либидо, возможно, является самой основной и важной формой энергии, которая, сублимируясь, выражает себя в форме любви, преданности Богу (бхакти), эстетического творчества и т.д. Таким образом, змея – это символ присущий основной энергии нашей личности. Кундалини считается лежащей в полусонном состоянии, и это значит, что чити-шакти уже работает в нашей личности, но неполно. Шакти может быть пробуждена, или активизирована во всей ее полноте.

Кундалини – это, действительно, Сила Сознания (чити-шакти) и она работает в нас на различных уровнях. На биологическом уровне чити-шакти, или кундалини, как ее называют символически, действует в форме жизненной энергии (прана-шакти) и называется прана-кундалини. На ментальном уровне та же самая чити-шакти/кундалини работает в форме умственной активности и называется нада-кундалини или Шакти-кундалини. На духовном уровне кундалини работает в форме духовного просвещения и называется бодха-кундалини или пара-кундалини, которая означает наивысшую кундалини.⁵⁴

ШАКТИ КАК ВАК («РЕЧЬ»)

Шакти в Тантрической традиции представляется как вак («речь» или «слово») с ее четырьмя уровнями пара, пашйанти, мадхйама и вайкхари. Целое Творение считается манифестацией вак.⁵⁵

Процесс сотворения. 36 таттв

ТЕОРИЯ ПРИЧИННОСТИ

Мы уже убедились, что в метафизическом абсолютизме логически необходимо рассматривать мир как по своей субстанции (материалу) единый с первичной реальностью – Абсолютом. Кашмирский Шайвизм, как и Адвайта Веданта, является абсолютизмом, и поэтому здесь мир рассматривается как проявление, или протяжение (прасара), Шивы, который есть Абсолют. Следовательно, мир, в сущности, един с Шивой. В мире нет ничего, что не являлось бы Шивой.¹

Теория сотворения в абсолютизме включает в себя теорию причинности, в которой причина (карана) и следствие (карйа) рассматриваются как одно и то же по своей субстанции (материалу). Согласно Кашмирскому Шайвизму, мир – это следствие, а Шива, абсолютное Сознание, – это причина,² и они являются по своей субстанции одним и тем же, поскольку субстанция, из которой создан мир, есть не что иное, как сам Шива.³ Таким образом, принятая в Кашмирском Шайвизме теория причинности – это Саткарйавада, что означает: результат вовсе не создан из ничего как нечто абсолютно новое, но создан из причины, являющейся его субстанцией, материалом. Кашмирский Шайвизм признает истинным следующее утверждение Адвайта Веданты и Мадхйамики: никакая вещь не может возникнуть из ничего. Если, например, гончар хочет сделать кувшин, ему требуется глина, как материал для производства последнего; или если каменщик должен построить здание, ему нужны кирпичи, цемент и все остальное, необходимое для строительства.

Абсолютное Сознание, или Шива, – это материал, из которого создан мир. Таким образом, Шива есть материальная первопричина мира. В случае гончара, делающего кувшин, гончар – это создатель, или, техническим языком, действенная причина; он отличен от глины, материальной причины кувшина. В случае сотворения мира Шивой, Он является одновременно и материальной, и действенной причиной мира. Шива творит мир не из какого-то внешнего материала, а из самого себя.⁴ Другими словами, Шива становится миром. Вот что подразумевается под утверждением о мире как о проявлении, или протяжении Шивы.⁵

Но как может мир, который кажется сделанным из материи, быть сделан из Шивы, который является Сознанием? Или, если Сознание становится материей, не становится ли Сознание другой субстанцией? Вопрос, во-первых, заключается в том, что Сознание не может стать материей, веществом, в целом отличным от Сознания. Во-вторых, если допустимо, что Сознание становится материей, тогда проблема – в том, что, возможно, мир, сделанный из материи, становится неким другим веществом, отличным от Сознания, и мы, таким образом, не можем говорить о мире, как об одинаковом по своей субстанции с Сознанием, или Шивой.

Возможно, это и есть причина, в силу которой система Самкхья, оперируя выше упомянутой логикой, утверждает, что мир материи происходит из материальной субстанции, пракрити, а не из Сознания, пуруши. Адвайта Веданта также основывается на выше упомянутой логике, но движется в другом направлении. Адвайта Веданта принимает мир как иллюзию (митхья), проекцию ума, как, например, в случае сна или иллюзии веревки-змеи. Это решает проблему, так как мир в этом случае не остается материальной субстанцией, а становится Сознанием, ибо объект сна или веревка-змея не реальны, а кажущиеся. Они созданы из воображения ума, который является, в сущности, единым с Сознанием. Даже если Упанишады не выступают явно в защиту Майавады – теории о том, что мир является кажущимся – вполне разумно для потребностей Шанкарачарьи рассматривать мир как иллюзию, кажущееся явление, для непротиворечивого понимания утверждений Упанишад. Например, позиции Упанишад о том, что Брахман есть Сознание, и о том, что «все это есть Брахман» (сарвам кхалу идам брахма), могут быть поняты непротиворечиво, только когда «все это» (мир) считается кажущимся, ибо только тогда мир становится одним и тем же по своей субстанции (материалу), что и Сознание.

Кашмирский Шайвизм занимает почти ту же позицию. С его точки зрения, мир – это сознательная самопроекция Сознания-Шивы.⁶ Как таковой, мир состоит не из материи, а из Сознания, это не «реальная», а «кажущаяся» проекция Сознания. Тем не менее, Кашмирский Шайвизм отличается от Адвайта Веданты, ибо мир, согласно Кашмирскому Шайвизму, – это активная самопроекция Шивы, тогда как с позиции Адвайта Веданты, мир – это наложение (адхйаса) на Брахмана, а Брахман остается нейтральным.

Таким образом, мы видим, что в процессе сотворения мира, или становления миром, Шива-Сознание не становится материей, он остается той же субстанцией – Сознанием, ибо субстанция «кажущейся» проекции – это Сознание.⁷ Вот почему можно с полным основанием сказать, что такой, как будто бы «материальный», мир проявляется из Сознания, и что, пока это происходит, Сознание не становится другой субстанцией.

Из выше сказанного следует, и это принимается Кашмирским Шайвизмом, что мир не является реальной трансформацией (паринама) Сознания. Паринамавада – это подкатегория Саткарйавады, и это значит, что причина реально, или материально, становится следствием, как в случае, когда молоко становится творогом. Согласно Раманудже, мир – это реальная трансформация Брахмана (Брахмапаринамавада). А также, согласно Самкхье, мир – это паринама, но паринама материального принципа, пракрити (Пракрити-паринамавада). Но с точки зрения Адвайта Веданты и Кашмирского Шайвизма, мир является не реальной трансформацией, а кажущимся проявлением Брахмана или Шивы. В Адвайта Веданте кажущееся проявление называется виварта, и мир – это виварта Брахмана (Брахма-вивартавада). В Кашмирском Шайвизме, однако, кажущееся проявление называется абхаса, и мир – это абхаса Шивы (Абхасавада). Оба слова, виварта и абхаса, означают кажущееся явление, или кажущееся

проявление, – иллюзию. Но согласно Вивартаваде Адвайта Веданты, иллюзорный мир является наложением на Брахмана, как веревка-змея, тогда как согласно Абхасаваде Кашмирского Шайвизма, иллюзорный мир – это свободная самопроекция Шивы, как творение йога или мага.⁸ Таким образом, Вивартавада и Абхасавада находятся на одной и той же стороне против Паринамавады. С другой стороны, Вивартавада и Абхасавада являются двумя различными подразделами Саткарйавады.

ПЯТЕРИЧНЫЕ КОСМИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ

Сотворение в Кашмирском Шайвизме и индийской философии в целом рассматривается как нечто цикличное, а не линейное. Три стадии: сотворение (сришти), поддержание (стхити) и растворение (самхрити) – последовательно сменяют друг друга. Шива снова и снова творит, поддерживает и уничтожает мир.⁹

Эти три космические функции Божественной Личности признаются всеми системами индийской философии, которые рассматривают мир как Творение. Кашмирский Шайвизм, как и Тантризм в целом, рассматривает две дополнительные функции: сокрытие (ниграха) и милость (ануграха).¹⁰ Когда Шива проявляет себя в форме чувствующих индивидуальных душ (пашу) и неодушевленных предметов мира, Он скрывает свою истинную природу, являющуюся чистым знанием и чистым блаженством (чидананда), и становится ограниченными и неведающими людьми и вещами.¹¹ Это – часть Его лилы, или игровой активности. Индивидуальные души не могут видеть истинную форму Шивы, потому что их видению препятствует загрязнение; Шива скрывает от них свое настоящее существо. Это является «сокрытием», или «сковыванием», (ниграха). Но Шива также освобождает души, устраняя преграды, или загрязнение. На самом деле Он дает душам возможность добиться освобождения. Это называется «милость» (ануграха). Итак, пятеричная вселенская деятельность (панчакритйа) Шивы – это пять действий: сотворение (сришти), поддержание (стхити), растворение (самхрити), сокрытие (ниграха) и милость (ануграха).¹²

Здесь возможен вопрос: «Почему растворение?» Если мир создан, только чтобы в конце быть разрушенным, почему он все-таки создан? Циклические функции сотворения и растворения существуют как причудливые капризы своенравного ребенка. Однако растворение мира имеет мудрое предназначение. На самом деле оно служит для того, чтобы дать отдых уставшим от стольких рождений и смертей душам. Что касается душ, мир создан, чтобы обеспечить их надлежащими обстоятельствами и благоприятными возможностями для духовного роста и работы над своим освобождением (мала-парипака). Каждая душа работает над одним и тем же, сознательно или бессознательно. Так как душа много трудится в жизни, вполне естественно, что она устает и нуждается в отдыхе. Состояние растворения предназначено для предоставления этого отдыха.

Итак, сотворение и растворение вместе взятые составляют цикл работы и отдыха. Но это не единственный цикл работы и отдыха: есть еще два похожих цикла, один из которых короче другого. Самый короткий – это однодневный цикл, состоящий из одного дня и одной ночи, в течение которого индивидуальная душа (пашу) работает днем и спит или отдыхает ночью. День создан для работы, а ночь – для отдыха, или сна.¹³ Другими словами, день – это состояние сотворения, а ночь – растворения. Это самый короткий однодневный цикл сотворения и растворения, предназначенный для работы и отдыха.

Второй цикл сотворения и растворения, или работы и отдыха, сравнительно длиннее, – это цикл рождения и смерти: после работы в течение жизни душа устает и находит отдых в смерти. Как сон в течение ночи является временным состоянием ухода, и душа снова пробуждается с возросшей энергией для работы в течение дня, так же и смерть является состоянием ухода и отдыха – конечно, на более долгий период. Душа пробуждается после этого длительного отдыха в другой жизни с обновленной энергией и силой к действию.

Третий и самый длительный цикл сотворения и растворения, или работы и отдыха, – это цикл космического сотворения и растворения. В период космического растворения весь мир исчезает, и все души вместе погружаются в состояние отдыха. Когда Сотворение начинается вновь, все спящие души пробуждаются для начала своего путешествия в новом Творении.

Таким образом, мы видим, что растворение вполне имеет свое предназначение, поскольку оно обеспечивает отдых, который является необходимым шагом в работе и прогрессировании душ.

Растворение – это состояние отдыха или сна для душ, но для Шивы это не может быть так. Кажется безосновательным утверждение, что Шива устает и поэтому засыпает или отдыхает. Так можно говорить только аллегорически. В христианской теологии утверждается, что Бог сотворил мир за шесть дней, и на седьмой день, Воскресенье, Он отдыхал. Подобным образом, мы можем сказать, что Шива отдыхает, но только символически, или образно. Для Шивы растворение – это то, что называется нимеша. Нимеша дословно означает «закрытие глаз».¹⁴ Но опять же, нимеша не означает, что Шива действительно спит. Это только означает, что Шива обращает свое внимание с внешней активности целиком вовнутрь.

Можно сказать, что сотворение – это унмеша Шивы, дословно, «открытие глаз». Оба термина – унмеша и нимеша – используются символически. Кашмирский Шайвизм – это идеалистическая система. Согласно Кашмирскому Шайвизму, мир – это внешняя самопроекция Шивы-Сознания. Поэтому Сотворение может рассматриваться как открытие глаз Шивы. Когда Шива «придумывает», или «воображает» мир, или «открывает глаза», мир вступает в существование. Существование мира зависит от «видения» Шивы, подобно тому, как существование мира во сне зависит от нашего «видения»

сна. Когда Шива останавливает видение мира кажущихся явлений, мир растворяется.

Следовательно, нимеша не означает, что Шива действительно спит; это только означает, что Шива-Сознание уходит вовнутрь.¹⁵ Нимеша внешнего Сознания – это в действительности унмеша внутреннего Сознания. Унмеша – это облечение во внешнюю форму, воплощение, Сознания, а нимеша – это его уход вовнутрь.

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ СОТВОРЕНИЯ

Есть несколько общих вопросов, которые следует рассмотреть для лучшего понимания природы Сотворения в соответствии со взглядом Кашмирского Шайвизма. Например, можно спросить: «Почему Шива создал мир? Как связаны между собой Творение и Создатель? Почему Творение не влияет на Творца? Как может меняющийся мир быть логически согласованным с неизменной Реальностью (Шивой), из которой, как утверждается, он произошел? Как можно объяснить присутствие в мире зла и страданий, когда говорится, что он произошел из Реальности, являющейся не чем иным, как добром и блаженством?» Ответ Кашмирского Шайвизма на эти вопросы определяет природу Творения в отношении рассматриваемого вопроса. Рассмотрим последовательно эти вопросы.

Первый и самый важный: «Почему Шива создал мир?» Этот вопрос особенно важен в той связи, что Шива, Творец, определяется как совершенное Существо, которое не имеет никаких желаний и не испытывает нужды в чем-либо. Мы совершаем действия в соответствии с нашими желаниями или потребностями. Почему совершенное Существо, которое ни в чем не нуждается, может делать что-нибудь, не говоря уже о гигантской работе Сотворения? Сторонники Адвайта Веданты утверждают, что не может быть никакой активной созидательной деятельности со стороны Брахмана, поскольку Брахман ни в чем не нуждается. Поэтому Творение следует рассматривать как наложение на Брахмана, происходящее из-за неведения (авидья). А высказывания Упанишад, описывающие Брахмана как творящего мир, следует рассматривать как мифы (акхйайика), как предложил бы сторонник Адвайта Веданты.

Кашмирский Шайвизм имеет ясный ответ на этот вопрос. Сотворение не является действием, вызванным какой-либо потребностью или желанием, Сотворение – это спонтанная деятельность (спанда) Шивы. Мы уже обсуждали понятие спанды, или крийи, нет нужды повторно рассматривать это здесь. Достаточно сказать, что природа блаженства (ананды) – свободно изливаясь в спонтанной активности, – Сотворение является такой активностью. Оно является эманацией (спхураной) или естественным сиянием (виджримбхой) Шивы.¹⁶ Это – игровая активность (лила), которая свободно и спонтанно происходит из состояния радости; это – спонтанный и полный блаженства танец Натараджи (танцующего Шивы). Натараджа – это наиболее подходящий символ Шивы как Творца, полагая, что Сотворение –

не для ананды, а из ананды. Это не означает, что Шива еще не обладает анандой и поэтому начал игривую активность Созидания. На самом деле Шива уже полон ананды, и полнота ананды свободно проистекает в радостной деятельности Сотворения.

Мы уже прояснили, что деятельность Созидания не является необходимой для Шивы, она также является не некой автоматической деятельностью механического типа, а полностью свободной активностью, которая имеет достоинства и свободы, и спонтанности, активности без усилий.

Вопрос об отношениях Творения к Творцу был рассмотрен в главе о Шакти. Нам не нужно здесь повторять этот материал. Достаточно отметить, что Творение – это свободная активность Шивы; отношения между Творцом и Творением такие же, как и между свободным деятелем и его свободным действием. Если вопрос – не об отношении действия Сотворения, а об отношении объектов и вещей Творения к Шиве, то мы можем сказать, что это отношение является отношением тождественности, поскольку мир по своей субстанции един с Шивой-Сознанием.¹⁷ Но эта тождественность является тождественностью субстанции (материала), а не формы или действия. Мир отличается от Шивы по форме, Шива является чистым сознанием, а мир – это абхаса («кажущееся проявление») Шивы-Сознания.¹⁸ Индивидуальная душа также тождественна Шиве, если речь идет о ее субстанции (материале), поскольку душа сделана из той же субстанции – Сознания. Но индивидуальная душа (пашу) отличается от Шивы, поскольку индивидуальность ограничена и загрязнена (малой). Таким образом, Творение, состоящее из чувствующих индивидуальностей и неодушевленной материи, идентично с Шивой по своей субстанции (материалу), но отличается от Него по форме и действию.

Ответ на вопрос, почему Шива не подвержен влиянию своего творения, состоит в том, что Он обладает совершенной свободой (сватантриа). Шива не затрагивается ни самим актом Сотворения, ни вещами и событиями Творения (мира). Причина, по которой Он не подвержен влиянию, – это Его свобода – и «свобода для», и «свобода от». Он не зависит от своего собственного действия Сотворения, потому что оно является Его свободным действием. Ничто вовне или внутри не вынуждает Его творить. Он обладает совершенной «свободой для» – свободой для действия: все, что Он делает, Он делает свободно. Если бы Он был вынужден действовать зависимым образом, под принуждением, тогда, конечно, Он был бы подвержен влиянию. Но это не так, ничто не может затронуть Его свободу.¹⁹

Шива не подвержен влиянию предметов и событий мира, потому что, хотя мир и является Его проявлением, Он – превыше мира. Когда Шива становится миром, это не значит, что Шива не остается прежним Шивой, или что прежнего Шивы больше нет, и Он теперь становится миром, как, например, когда молоко становится творогом. Когда молоко становится творогом, молока больше нет, и есть только творог; молоко полностью подвержено влиянию процесса Сотворения. Но в случае Шивы,

становящегося миром, Шива остается Шивой и вместе с тем становится миром.

Когда актер играет роль в спектакле, он остается самим собой и вместе с тем становится персонажем спектакля. Актер свободно принимает форму персонажа. Он не меняется в действительности; он не подвержен воздействию спектакля. Подобным образом, Шива не затрагивается Творением, своим свободным спектаклем, образно выражаясь. Хотя мир произошел из Шивы, Шива остается всецело Шивой (в себе самом), в этом смысле он отличен от мира и трансцендентен по отношению к нему, превосходит мир. Если оппонент (пурвапакшин) настаивает на той точке зрения, что индивидуальная душа (пашу) есть не что иное, как Шива, и поскольку индивидуумы подвержены влиянию, значит, Шива также подвержен влиянию, тогда мы можем ответить, что Шива в форме индивидуума подвержен влиянию, но Шива в форме Шивы – нет. Шива, как Шива отличен от Шивы, как индивидуума. В абсолютизме единство этих двух – это одинаковость субстанции (материала), а не в формы и действия. Абсолютизм не отрицает различие по форме и различие по действию между Шивой и миром.

Мы уже ответили на вопрос о том, как меняющийся и ограниченный мир произошел из неизменного и неограниченного Абсолюта, тем, что неизменный и неограниченный Абсолют может свободно выражать себя или свободно принимать меняющиеся ограничения.

Вопрос о зле и страданиях будет рассмотрен в главе 6.

СОТВОРЕНИЕ КАК ВАК («РЕЧЬ»)

Одним из существенных моментов в тантрическом толковании Шакти является концепция Шакти как Вак («речь») и Сотворения как проявления Вак.²⁰ Вак, или Вак-Шакти, имеет четыре иерархических уровня, или стадии, – пара, пашянты, мадхйама и вайкхари, которые, в действительности, соответствуют различным уровням Творения. Первый, пара, – это трансцендентный, всепревосходящий уровень, превыше всего Творения, остальные три соответствуют трем естественным стадиям Творения.²¹

В философской традиции Грамматистов (вайяакарана) Абсолютная Реальность, Брахман, описывается как «слово» (шабда, или шабда-брахма), и мир рассматривается как творение шабды. Бхартрихари в его Вакйападйам выдвигает на передний план взгляд, что мир является кажущимся творением (виварта) Шабда-брахмы. Сомананда, отец школы Пратйабхиджна Кашмирского Шайвизма, в его Шивадршти, тем не менее, критикует Грамматистов. С точки зрения Сомананды, если понимать Шабда как то, что действительно отлично от Сознания (чит) и независимо от Него, то это значит, что Шабда не способно сотворить мир. Шабда может считаться творящим мир, только если оно само понимается как неотличное от Сознания, или Шивы. Следовательно, Сознание (чит), а не шабда («слово») должно рассматриваться как основной принцип Сотворения. Далее,

Сомананда размышляет о том, что Грамматист, который начинает с уровня пашйанти, не имеет концепции пара («трансцендентного»), которое логически необходимо как источник всего Творения. Однако эта критика Сомананды в действительности не может отнестись к Грамматисту, ибо Грамматист косвенно, если не явно, рассматривает Шабду как неотличного от Сознания (Шивы). Кроме того, Грамматист косвенным образом принимает концепцию трансцендентального состояния (пара, или парашйанти), являющегося матрицей всего. К тому же, главной целью Грамматиста является объяснить процесс Сотворения, который (с точки зрения Кашмирского Шайвизма) на самом деле начинается с уровня пашйанти. Сомананда, кажется, не заметил этого намерения Грамматиста. Однако, Абхинавагупта правильно понимает и оценивает позицию Бхартрихари. В итоге, Кашмирский Шайвизм мы можем рассматривать как метафизическую версию лингвистической философии Бхартрихари, а философию Бхартрихари, как лингвистическую версию Кашмирского Шайвизма.

Здесь необходимо пояснить, почему в Тантрической традиции Шакти называется «речь» (вак). Чтобы понять это, мы должны, во-первых, понять, почему Шакти называется вимарша («мышление», или «воображение», «представление»). Идеализм – это «красная нить» тантр, в соответствии с которыми, лишь Сознание является Реальностью. Материя не существует; то, что известно как материя, – это на самом деле кажущееся проявление (абхаса), или проекция, Сознания. Поскольку материя является несуществующей, нет никакой материальной деятельности, все, что происходит, есть деятельность в Сознании, или «ментальная» деятельность. Деятельность в Сознании означает «мышление», или «представление», «воображение», что и есть дословное значение слова вимарша. Далее, согласно Тантризму, все мышление осуществляется посредством языка; мы не можем думать без использования языка.²² И поскольку язык в своей выразительной форме является фонетическим, он называется вак («речь»), нада («звук») и шабда («слово»). Абхинавагупта говорит, что шабда – это сама жизнь вимарши,²³ имея в виду, что вимарша («мышление») не может иметь место без шабда («языка»).

Поскольку мир есть проявление шакти, или чити (Сознания), и поскольку шакти понимается как вак («речь» или «слово»), то понятно, почему мир есть проявление вак.²⁴ Мир есть результат спонтанной вибрации, трепетания, или активности, (спанды) Сознания (Шивы), а вся активность Сознания – в речи (вак). Вак («речь») не может быть отчетливо произнесена на высших уровнях – мадхйама, пашйанти и пара, – она становится отчетливо произнесенной только на грубом уровне вайкхари. Мышление – это тихая речь, и поэтому вак на более высоких уровнях может быть лишь в форме внутренней речи, или речи без отчетливого произнесения.²⁵ Когда говорится, что Сотворение произведено посредством шабда, под шабда понимается не произносимый звук, а внутреннее Сознание, выражающее себя в языке (шабдатмака). Произносимый звук – это самое грубое проявление вак, и он называется вайкхари вак.

Состояние Пара, которое является изначальным Сознанием, – независимое. Оно есть Абсолют. Оно – источник Творения, и все же само оно – превыше Творения. Вполне логично, что источник, из которого произошел мир, независим от мира. Вот почему он называется пара («трансцендентный»). Эта пара-вак, являющаяся состоянием свободы (сватантриа), свободно проявляет более низкие формы пашйанти, мадхйама и вайкхари, и необъемлемо присутствует в них как сама их основа. Таким образом, пара и трансцендентна, т.е. превосходит их, и имманентна, т.е. неотъемлемо присутствует в них; без пара, как лежащей в основании их реальности, они были бы неосвещенными и, следовательно, несуществующими.²⁶ Пара-вак независима, а стадии пашйанти и т.д. зависят от пара-вак.

В состоянии пара существует только Я, Творению нет места. Только ахам («Я»); нет идама (объекта). Пара, следовательно, есть уровень чистого единства, в котором нет различий. Она – одна без второго. С точки зрения тридцати шести категорий (таттв), пара – это изначальные Шива-Шакти, которые являются источником всего Творения и которые сами по себе превосходят все Творение. С точки зрения шакти, пара – это чит-ананда, которая есть природа Реальности.

Следует ясно понимать, что пара-вак, или пара-шакти, идентична Парамашиве. Если Пара-шакти принять для обозначения реальности, отличной от Парамашивы, это приведет к грубому ошибочному пониманию тантрической позиции. Шива, или Сознание, рассматривается как сила или динамическая мощь (шакти, или спанда), и истинный динамизм Шивы называется Шакти. Шакти, следовательно, – это синоним Шивы; таков путь понимания Шивы (Сознания) как силы, или сознательной энергии. Итак, назовем ли мы это Шивой или Шакти, Реальность остается одной.²⁷ Утпаладэва говорит, что Абсолютное Сознание (чити), чьей природой является «мышление», или активность воображения (пратйавимарша), есть пара-вак, которая независима.²⁸

Пара – это состояние Самосознания (ахам, или «Я есть») без сознавания объекта (ахамидам, или «Я есть это»). Здесь вопрос осознания мира не стоит, так как мира еще нет ни в какой форме. Есть только ахам («Я», или субъект)²⁹ и нет идам («это», не-я, или объекта). Это – абсолютное «Я» (пурнахам, или пурнаханта), поскольку оно не связано с сознаванием «тебя», или объекта, и не зависит от сознавания «тебя», или объекта.

Когда пара-шакти, или пара-вак, проявляет волю к сотворению мира, она становится пашйанти. Состояние пашйанти сравнимо с набуханием (уччхуната) семечка, являющимся первым шагом в возникновении дерева. Набухая, семечко становится «предрасположенным» (унмукха) проявиться в форме дерева, само же дерево существует в этом состоянии чисто потенциально. Подобным образом, в состоянии пашйанти мир существует только в потенциальной форме, поскольку пашйанти – это просто состояние волеизъявления творить, а не состояние действительного сотворения мира. Когда Упанишады говорят о Брахмане, что Он изъявил волю (или пожелал): «Пусть я стану множеством и порожу»,³⁰ – это, на самом деле, состояние

пашйанти Брахмана. Итак, в терминах пяти сил Шивы (панчашакти), пашйанти – это иччха («желание»), первый шаг в триаде иччха-джнана-крийа, действительного процесса Сотворения. Вот почему в иерархии таттв, пашйанти – это состояние Садашива. Садашива только желает, изъявляет волю (иччху), сотворить.³¹

С точки зрения единства и различия, пашйанти есть состояние «единства-в-различии» (ахамидам – «Я есть это»). Последующие состояния мадхйама и вайкхари также являются состояниями «единства-в-различии». Разница между этими тремя состояниями состоит в увеличении степени различия внутри самого единства. В состоянии пашйанти различие менее всего проявлено, в мадхйама оно становится более проявленным, поскольку оно более реализовано, и в вайкхари различие полностью реализовано и облечено во внешнюю форму. Состояние пашйанти аналогично однородной жидкой среде яйца павлина, где многообразие цветных перьев павлина полностью погружено в однородное единство яйца, хотя различие там потенциально содержится. В этом состоянии желаемый объект существует пока только в форме единого Сознания.³² Различие между миром (вачака) и объектом (вачйа) еще не проявилось, они оба существуют в неразделенной форме.³³ Сознание объекта (идам) уже дало ростки, но все еще остается неотличным от субъекта (ахам).

Мадхйама – второй шаг в процессе сотворения. Это – состояние вак, или Сознания, более грубое по форме и более низкое, чем пашйанти, но более тонкое, или высокое, чем вайкхари. Вот почему оно называется мадхйама, что дословно означает «среднее». В этом состоянии мир более проявлен, чем в состоянии пашйанти.

С точки зрения сил Шивы, мадхйама – это состояние джнаны («представления», «воображения»). Здесь будущий мир – это только мыслеобраз. Он больше не остается в форме желания сотворения, но он является пока только мыслеобразом и еще не стал действительной физической реальностью, что происходит в состоянии крийи.³⁴ С точки зрения таттв, мадхйама – это Ишвара-таттва, соответствующая джнанае в триаде иччха-джнана-крийа. Это – состояние того, что называется идамахам («это есть Я»). Оно еще находится в общих рамках единства-в-различии, но здесь акцентировано различие (идам, или «это»), поскольку различие более проявлено. Субъект полностью вообразил объект, объект продолжает существовать в субъекте как мыслеобраз. Пашйанти – это начало различия (бхеды), тогда как мадхйама – это полное осознание различия, хотя и внутри себя.³⁵

Вайкхари – это самое грубое проявление вак-шакти. В этом состоянии мир полностью реализован; он больше не остается «воображением», или «представлением», (вимаршей, или джнаной), как в состоянии мадхйама, а становится действительной внешней реальностью. С точки зрения пятеричного действия Шивы, вайкхари – это крийа, реальное Творение физического мира. Согласно реалистической интерпретации вайкхари, или крийи, мир, созданный вовне, – это реальная, или материальная,

действительность. Но в идеалистической интерпретации, которой придерживается Тантризм в целом и Кашмирский Шайвизм в частности, мир, проявленный на уровне вайкхари, или крийи – это кажущееся явление (абхаса), а не материальная реальность. На уровне мадхйама мир – это «воображение», «представление» (вимарша, или джнана), на уровне вайкхари, или крийи, мир – это «кажущееся явление» [т.е. кажущаяся цветовая форма, кажущийся звук, кажущееся осязание и т.д.] (абхаса). Разница между «воображением-представлением» и «кажущимся явлением» состоит в том, что «воображение-представление» означает представление или придумывание чего-нибудь в «уме», или сознании, как просто идеи или образа, тогда как «кажущееся явление» – это действительная проекция (хотя и кажущаяся), как в случае галлюцинации, сна или отражения в зеркале.

Конечно, в случае галлюцинации или сна мы находимся в неведении и не знаем, что это всего лишь кажущееся явление. Шива, однако, знает, что Его творение – это только кажущееся явление, а не материальная вещь. Однако, Его творение больше похоже на творение йога или мага, которые создают ненастоящие, призрачные формы, и в то же время полностью осознают, что созданные вещи – ненастоящие. Или оно подобно кинокартине, которая тоже является кажущейся проекцией. Мы знаем, что она – ненастоящая, и все же смотрим и наслаждаемся ею.

С точки зрения системы таттв, вайкхари – это садвидья-таттва. В состоянии садвидья мир полностью реализован, или облечен во внешнюю форму. Объект выходит из субъекта и становится как бы на одном уровне с субъектом.³⁶ Вот почему это состояние описывается фразой «Я есть, и это есть» (ахам ча идам ча). Различие полностью очевидно, настолько, что оно кажется независимым от единства, которым является знающий (субъект). Но, хотя оно и кажется независимым от знающего Я, все же Я (Шива) знает, что оно не отлично от Него.

Четыре уровня вак-шаки могут быть ясно поняты в терминах произносимых слов. Совершенно ясно, что слово (шабда) не существует само по себе без вещи (артхи),³⁷ которую оно обозначает. Когда мы произносим слово, у нас есть вещь, являющаяся значением этого слова в нашем уме. Процесс звучания слова и понимания его значения – это сознательный процесс, процесс сознания. Следовательно, этот процесс должен брать начало в сознании и происходить в сознании и посредством сознания. Абсолютное Сознание, которое является источником этого процесса и которое не зависит от него, есть пара-вак. Когда в состоянии пара появляется желание произнести или выразить объект (артху), оно становится пашйанти. Здесь существует только желание произнести артху, при этом полная картина, или мыслеобраз, артхи, еще не появились – это начало речи. В мадхйама мыслеобраз, или картина, артхи полностью проясняется, но это все еще находится в уме, или сознании говорящего; это только «представляется», «воображается» (вимаршана). В вайкхари-вак слово (шабда), выражающее артху, произносится и становится слышимым звуком. Вплоть до уровня

мадхйама слово остается мыслеформой, и только на уровне вайкхари слово становится слышимым звуком.³⁸

Следует также отметить, что, в то время, когда пара проявляется в форме пашйанти и т.д., она, пара не истощается. Пара остается в себе и в то же время проявляет более низкие уровни; она никогда не теряет своей абсолютной природы. Другими словами, более низкие уровни – это протяжение (прасара) или свободное проявление (спхурана) самой Пара-шакти. Богиня говорит: «Я остаюсь все той же Богиней Пара-Вак, незатронутый различиями.»³⁹

Пять иерархических категорий: Шива-Шакти,⁴⁰ Садашива, Ишвара и Садвидйа, подразделяющиеся на четыре соответствующих уровня вак-шакти, называются чистыми категориями (шуддхадхва). Они чисты, потому что чувство недвойственности никогда не теряется, даже на самом низком уровне Садвидйа-таттвы. Пара-шакти, хотя и проявляет Себя в двойственности, всегда знает, что эта двойственность – Ее собственное проявление, и что Она – всегда недвойственная Абсолютная Реальность.

Четыре иерархических уровня вак-шакти можно сравнить с различными предродовыми стадиями матери. Когда мать еще не зачала и полна в себе – это состояние пара. Когда она только что зачала (стадия оплодотворения) – это пашйанти. Когда плод уже полностью сформировался, но еще находится в матке – это мадхйама. Когда же ребенок выходит из чрева матери на свет – это вайкхари. Космическая Мать (пара-шакти, или пара-вак) зачинает мир в форме желания, или иччхи (пашйанти); она развивает свое представление до полностью сформированного плода внутри чрева Сознания в форме воображения-представления, или джнаны⁴¹ (мадхйама); и в конце концов она действительно рождает мир в форме крийи (вайкхари).

Даже после рождения ребенка и даже после того, как ребенок стал казаться отличным от нее, мать четко знает, что этот ребенок – ее собственный и не отличен от нее. Подобным образом Космическая Мать осознает недвойственность даже после проецирования вовне мира, который остается в Ее объятиях.

Следующий раздел поможет разобраться в четырех уровнях Вак--шакти.

ЧИСТЫЕ КАТЕГОРИИ

Первые пять категорий (таттв) – Шива, Шакти, Садашива, Ишвара и Садвидйа – называются «чистыми категориями» (шуддхадхва). Почему они называются «чистыми» категориями и что значит «чистые» (шуддха)? В Тантризме (Кашмирском Шайвизме) критерий отличия чистоты от нечистоты – это единство (абхеда-бхава, или абхеда-буддхи) как противоположность двойственности, или различию, (бхеда-бхава, или бхеда-буддхи). Когда кто-нибудь видит или чувствует различие, или разделение, когда кто-то рассматривает себя не в единстве с другими или ощущает, что мир и остальные индивидуумы – «другие» по отношению к нему, тогда он

находится в состоянии загрязнения. Неведение (аджнана) – это загрязнение, само неведение означает чувство двойственности, или различия, непохожести. Абхинавагупта говорит, что именно чувство двойственности (двайта-пратха) является неведением, и именно оно создает скованность.⁴² Вот что означает загрязнение.

Подобным образом чувство единства (абхеда-бхава, или абхеда-буддхи) – это знание (джнана). Это то, что освобождает. В состоянии джнаны ощущается единство со всем, ощущается, что все есть я сам. Чувство различия уходит. Эгоизм – это неведение, универсальная любовь – это знание.

«Чистый» (шуддха) означает чувство единства (абхеда-бхава, или абхеда-буддхи), которое является знанием.⁴³ Во сне, хотя мир сна есть собственная проекция спящего и потому она едина со спящим, человек страдает от неведения и принимает мир сна за отличный от себя. Но когда человек представляет, или сознательно проецирует вовне какой-то объект, то в этом случае он полностью осознает объект как свою собственную и потому не отличную от себя проекцию.

В состоянии шуддхадхва Шива-сознание, хотя и проецирует мир как «это» (идам), однако осознает, что «это» – Его собственная проекция и потому она едина с Ним. Можно возразить, что уже одно наличие «этого», или объекта, – это неведение и потому загрязнение. Но в действительности это не так. Само по себе наличие идам – это не неведение; идам может быть результатом неведения, а сознательной самопроекции. Неведение состоит в чувстве, что идам отличен от кого-то, как это происходит во сне. Кто-то видит, например, свое лицо, отраженное в зеркале. Ему известно, что он видит именно отражение, но он также знает, что видит отражение своего собственного лица, которое, следовательно, не является отличным, или независимым от самого лица. Само видение своего отражения не ограничивает смотрящего.

Подобным образом, идам существует во всех пяти стадиях шуддхадхва, но Шива знает, что идам – Его собственное отражение и потому неотлично от Него. Итак, Шива не становится загрязненным. Утпаладева говорит, что тот, кто знает, что «все это – моя собственная слава», остается чистым Шивой даже при существовании идама.⁴⁴ В процессе Сотворения, только когда Сознание запятнано майей и становится неведающим пурушей, или индивидуальной душой, загрязнение вступает в игру, и пуруша принимает идам, или мир, за отличный от себя самого. Таким образом, все 31 категория после пяти категорий шуддхадхвы относится к ашуддхадхве, или нечистым категориям.

МАЙА

Майа – начальная стадия нечистого (ашуддха) творения. Именно майа несет ответственность за загрязнение. Она генерирует пять оболочек ограничения, панча-канчук, которые сковывают чистую вселенскую природу Сознания и делают его ограниченным пурушей, или пашу. Майа – это

матрица панча-канчук. Мать Майа вместе со своими пятью детьми (панча-канчуками) сковывает души.

Майа – это принцип ограничения. Универсальное Сознание становится пашу («обусловленной душой»), или ану («ограниченной душой») благодаря майе;⁴⁵ всепронизывающее Сознание принимает форму ограниченной индивидуальности и отделяет себя от других. Подобное разделение становится возможным, только когда Сознание становится ограниченным до одной конкретной индивидуальности. Итак, принцип ограничения – это принцип разделения. Следовательно, именно майа, принцип ограничения, делает Шиву (Сознание) пашу. Пашутва (скованная индивидуальность) пашу существует благодаря майе.

Со стороны Шивы это действие ограничения – часть игривой активности (лилы) Сотворения.⁴⁶ Шива наслаждается собой, становясь скованным пашу.⁴⁷ Здесь оппонент может критически заметить, что это эксцентрично и цинично со стороны Шивы проявлять свою лилу в форме становления скованным пашу. Более того, что за радость Шиве становиться скованной личностью, и не затрагивает ли все-таки и Его самого это странное действие одурачивания себя?

Отвечая на эти вопросы, следует прояснить, что Шива, становясь скованным пашу, полностью остается Шивой, природа Шивы не затрагивается. Шива остается Шивой и вдобавок становится скованной душой. Шива не теряется в процессе становления пашу, как теряется молоко, когда превращается в творог. Шиватва Шивы никогда не теряется. Шива не затрагивается этим процессом.

Более того, Шива действительно играет, становясь пашу, как актер в спектакле. Мы ведь действительно наслаждаемся собой, играя роль. Если же на самом деле мы становимся скованными, то мы уже не играем роль, и результат – страдание. Но если мы свободно и без ограничений притворяемся, играя роль глупца, как это делает актер, то это – игра роли, нечто веселое, не сковывающее актера. Кроме того, актер прекрасно знает, что он не превращается в свою роль в спектакле. Подобным образом Шива, Космический Актер, играет роли скованных душ, но не сковывается этим.

Здесь может быть поднят еще один спорный вопрос. Превращение в скованную душу может быть игрой со стороны Шивы и не причинять ему никаких проблем, но сами скованные души страдают. Бедный пашу платит за удовольствие Шивы! Следует пояснить, что тот случай, в котором Шива становится скованной душой, все же немного отличается от того, что происходит в аналогии с актером. В случае актера изображаемый персонаж реально не становится отдельным от актера, следовательно, в результате нет отдельной личности. Но когда Шива становится пашу, последний достигает состояния отдельной индивидуальности и существует отдельно от Шивы. Отделение пашу от Шивы – это реальный факт. Итак, Сотворение может быть игрой роли для Шивы, но жестокой и нечестной игрой для пашу.

Быть неведающим пашу само по себе не является причиной страданий. Неведение может быть необходимой причиной страданий, подобно тому, как

огонь может быть необходимой причиной дыма, но неведение само по себе не является достаточной причиной страданий, как огонь сам по себе не является достаточной причиной дыма. Только когда мы добавляем в огонь влажное топливо, огонь становится достаточной причиной для создания дыма. Подобным образом, неведение становится достаточной причиной для создания страданий только тогда, когда мы добавляем к нему злоупотребление нашей свободной волей. Именно злоупотребление нашей свободной воли, другими словами, употребление во зло наших сил, произведенное выбором нашей свободной воли, – вот что ответственно за страдания.

Природа создала огонь не для дыма, а для приготовления пищи и обогрева, но мы создаем дым, добавляя в огонь влажное топливо. Электричество генерируется для полезных целей, но оно также ошибочно используется человеком для казни на электрическом стуле. Точно также неведение было создано для наслаждения, а не для страданий. Это ярко проявляется в случае ребенка. Он находится в неведении, но вполне счастлив и радостно играет, потому что не добавляет к своему неведению употребление во зло своей свободной воли. Взрослый употребляет свою свободную волю во зло и создает для себя страдание в соответствии с Законом Кармы.

Шива, вселенский Хозяин игры, затеял игру Сотворения не для зла и страданий, но для добра и радости. Если бы играющие (пашу) не нарушали правил игры, игра продолжалась бы радостно. Но играющие – не как роботы, они обладают свободной волей, посредством которой они свободно используют свои силы, зачастую неправильным образом. Когда хоккеист, например, вместо того, чтобы ударить по шайбе, ударит своей клюшкой по голове товарища, он будет наказан. Хозяин игры не желает, чтобы Его игроки совершали злодеяния и вследствие этого страдали, но игроки делают это в соответствии со своими собственными представлениями.

Майа в Кашмирском Шайвизме отличается от майи Шайва Сиддханты, южной дуалистической школы Шиваизма, которая признает три реальности – пати (Шива), пашу (индивидуальная душа) и паша (скованность, которая называется также майа). Майа в Шайва Сиддханте, как пракрити в Самкхье, является материальным принципом, который создает материальную причину мира. Майа – это материя, которая обладает объективной реальностью отдельной от Шивы. Но в Кашмирском Шайвизме нет никакой материальной реальности; майа – это только принцип, или шакти («сила») самоограничения,⁴⁸ и потому она неотделима от Шивы. Майа Кашмирского Шайвизма и майа Шайва Сиддханты, таким образом, очень различны. Схоже лишь то, что в обеих системах майа сковывает душу, из-за чего и называется паша (связывающий, сковывающий принцип) в обеих системах.

Майа в Кашмирском Шайвизме ближе к тому же понятию в Адвайта Веданте, чем в Шайва Сиддханте. В Адвайта Веданте майа, в отличие от пракрити в Самкхье, не является реальным материальным существованием и не является отдельной от Брахмана. Она есть сила (шакти) Брахмана и потому называется также майа-шакти, или авидья-шакти («сила неведения,

или незнания»). Майа в Адвайта Веданте также действует как принцип ограничения, или сковывания души.

Майа в Кашмирском Шайвизме отличается от того же понятия в Адвайта Веданте в одном аспекте. Майа в Кашмирском Шайвизме – это принцип самопроекции и самоограничения, поскольку Шива сам свободно проецирует мир. Но в Адвайта Веданте майа – это принцип наложения; мир-иллюзия накладывается на Брахмана сам по себе, тогда как Брахман остается пассивным и нейтральным, как веревка в иллюзии веревки-змеи. Брахман не создает активно иллюзию мира, а пассивно позволяет ей быть наложенной на него. А Шива в Кашмирском Шайвизме свободно сам создает иллюзию. Если мир-иллюзию взять в качестве наложения на Брахмана, а не как самопроекцию самого Брахмана, то, значит, существует отдельная реальность, ответственная за наложение, и потому отдельная от Брахмана.

ПЯТЬ ОБОЛОЧЕК

Очевидно, что хотя майа – это игривый принцип самоограничения в случае Шивы, а для индивидуальной души – принцип скованности. Майа сковывает (или ограничивает, покрывает) душу пятью подпринципами, или факторами, которые являются ее собственным творением, ее собственным потомством. Они называются «пять» (панча) «оболочек» (канчук). Здесь термин канчука используется как символ или аллегория. Это слово буквально означает «одевание», или «накидывание покрывала». Оно также означает внешнюю кожу змеи, которую она периодически сбрасывает. Таким образом, канчука, в действительности, означает покров, или оболочку, в которой душа пребывает скованной. Таких оболочек пять: видйа, калā, рага, нийати и кāла. Иногда майа также включается в их число, увеличивая его до шести.⁴⁹

1. ВИДЙА

Видйа – это сила знания (джнана-шакти) в ограничении. Это – понимание человеком себя как ограниченного познающего. Видйа буквально означает «знание». Видйа также фигурирует среди пяти категорий чистого порядка, шуддхадхва. Но там оно называется Садвидйа, или Шуддха-видйа («чистое знание»). Там оно называется чистым, потому что там нет чувства двойственности. Там это – не ограниченное знание, поскольку оно не ограничивает Сознание до частной индивидуальности. Но видйа, как канчука, называется асад-видйа, или ашуддха-видйа («нечистое знание»). Это знание – загрязненное из-за чувства двойственности. Человек знает объект (мир) как отличный от себя, или другой, нежели он сам. Он воспринимает мир как «другой», потому что ограничивает себя до отдельной индивидуальности, и тем самым отрезает себя от остального мира. В результате он не является истинным знающим, поскольку не знает той истины, что весь мир – это его собственная проекция.⁵⁰

2. КАЛĀ

Так же, как в видйа сила знания (джнана-шакти) человека становится ограниченной, в калĀ становится ограниченной его сила действия (крийа-шакти). КалĀ – это ограниченная, или скованная крийа-шакти, где кто-либо воспринимает себя как ограниченного деятеля.⁵¹ Так же, как в случае видйа, термин калĀ может использоваться для обозначения чистой и свободной деятельности (крийи, шакти, или спанды), являющейся самой природой Абсолютного Сознания (Шивы). Тогда это, конечно, шуддха-калĀ. Но калĀ, как канчука – это ашуддха («нечистая») калĀ. В состоянии ограниченной калĀ кто-либо выполняет требующее усилий намеренное действие – карму, – которое принадлежит к этической сфере порока и добродетели (папа и пунья), а не к духовной сфере спонтанной активности, в которой мораль естественным образом синтезируется с радостной игривой активностью Я. Карма технически отличается от крийи; карма принадлежит к этической области, в то время как крийа – к области духовной. В состоянии чистой калĀ, которое является состоянием крийа, существует только совершенная и радостная игра, естественным образом проистекающая из кого-либо. Но в состоянии нечистой калĀ, как в канчука, кто-либо воспринимает себя как несовершенного, как испытывающего недостаток, нужду в чем-либо, и склоняется к совершению действия для удовлетворения этой нужды.

3. РАГА

Рага означает привязанность к чему-нибудь, или цепляние за что-нибудь. Противоположностью раги является двеша – неприязнь, или антипатия к чему-нибудь. Рага и двеша, в действительности, представляют собой одно и то же состояние ума. Когда мне что-то нравится, я развиваю чувство привязанности к этому объекту; когда мне что-то не нравится, я развиваю неприязнь. Рага и двеша указывают на одно и то же отношение ума: нравится то, что приятно, и не нравится то, что приносит боль. Поскольку двеша – это, в действительности, обратная сторона раги, она не рассматривается отдельно; другими словами, рагу можно было бы назвать рага-двеша.

Как в случае видйа и калĀ, рага происходит из чувства несовершенства, являющегося результатом отделения себя от остального мира. Психология раги заключается в том, что хочется только того, чем не обладаешь; вопрос о желании того, чем уже владеешь, не встает. Рага («привязанность») означает желание того, что тебе не принадлежит.⁵² Когда же, в состоянии совершенства, чувствуешь, что все принадлежит тебе, и потому все всегда естественным образом остается с тобой, то нет никакого вопроса привязанности.

Из всего вышесказанного следует, что рага возможна тогда, когда душа скована покровом нийати («детерминизмом», или «причиной и следствием»). Мы тоскуем о чем-либо только тогда, когда думаем, что не можем получить

это просто пожелав это, потому что вещи подвластны причинно-следственному детерминизму Природы. Но когда после получения покровительства Шивы человек становится свободным от этого детерминизма и узнает, что все зависит от его собственного желания, то он больше ни о чем не тоскует и ни к чему не привязывается. Рага сосуществует с нийати;⁵³ нет никакой раги в состоянии свободы от нийати.

Из анализа раги следует, что, то, что называется сарватмабхава («чувство единства во всем»), или вишва-према («универсальная любовь») – это лекарство от раги («привязанности»). Любовь отличается от привязанности. Иногда слово «любовь» (према на санскрите и хинди) используется в смысле «нравится», как, например, когда кто-нибудь говорит: «Я люблю расагуллу» (бенгальскую сладость). Но это – неверное употребление этого слова. Любовь – это противоположность эгоизма. В эгоизме мы видим других как внешних по отношению к нам и используем их, или эксплуатируем в соответствии со своими собственными целями. Но в любви мы воспринимаем других как часть себя и желаем их благополучия как своего собственного. В случае раги человек, к которому мы привязаны, не является нашей целью, ею являемся мы сами, и, поскольку этот человек доставляет нам наслаждение, мы цепляемся за это и не желаем расставаться с этим. Счастье того человека не является нашим устремлением, им является наше собственное счастье. Таким образом рага – это частная форма эгоизма.

То, что технически называется двайта-бхавана⁵⁴ («чувство двойственности»), проще говоря, есть не что иное, как эгоизм, а то, что называется адвайта-бхавана («чувство единства со всем»), есть не что иное, как универсальная любовь, которая дает нам огромное удовлетворение и радость, несравненно большее, чем скудное удовольствие, которое мы получаем в состоянии рага. Именно адвайта-бхавана («любовь») вылечит нас от рага и приведет нас к нашей свободе. В Кашмирском Шайвизме, как и в Упанишадах, садхана («духовная практика») адвайта-бхаваны имеет особое значение.

4. НИЙАТИ

Нийати⁵⁵ – означает обусловленность, детерминизм, являющийся прямой противоположностью свободы. Затруднение индивидуальной души (пашу) заключается в том, что, то, что душа хочет достичь или должна достичь, недостижимо просто желанием; индивидуум вынужден следовать закону причины и следствия. Например, если мы хотим быть здоровыми, мы должны выполнять условия здоровья: подходящая еда, хороший климат, упражнения, лекарства и т.д. Здоровье – это следствие, и, для достижения этого следствия, мы должны принимать во внимание его условия. Следствие не будет достигнуто просто желанием. Аналогичным образом, если имеет место причина, то я не могу избежать следствия. Например, если вы поместите ваш палец в огонь (причину), вы не сможете избежать ожога (следствия). Этот закон причины и следствия действует в нашей жизни в

мире. Он называется нийати («детерминизм»). Нийати – это обуславливающий фактор, который сковывает пашу.

Шива-Сознание не обусловлено нийати. Для сотворения следствия Шива совсем не обязан придерживаться причины; Он может создать следствие просто желая его. Подобно этому Он может избежать следствия, даже если причина существует. Шива вне причины и следствия. Более того, причинные связи, которые мы находим между вещами мира – свободное творение Шивы. Почему частная причина производит частное следствие? Потому, что этого хочет Шива. Шива желает, чтобы существовал закон причины и следствия, который действует в Природе.⁵⁶

Другой формой нийати является закон кармы, сковывающий пашу. Пашу вынужден пожинать моральные плоды своих действий, плохие или хорошие. Действие – это причина, а плод, или результат – это следствие. Закон кармы, таким образом, это закон причины и следствия, действующий, в сфере морали. Закон кармы введен в реальность желанием Шивы, который контролирует его, но сам Шива – превыше этого закона. То же самое состояние характерно для того, кто достиг мукти («освобождения»), или реализовал Сознание Шивы.⁵⁷

Некоторые люди истолковывают нийати как «пространство» (деша), вероятно, вследствие использования этого слова наряду с кала («время»), которое является пятой канчукой. Но это неправильно. «Пространство» на санскрите – это деша или дик, но не нийати. Нийати, которое означает детерминизм, или причину и следствие в области психического, так же, как и в области морального⁵⁸, может не иметь конкретной связи с пространством. «Пространство» – действительно обуславливающий фактор, как и время, но нет никаких оснований истолковывать нийати как «пространство».

5. КĀЛА

Пятой канчукой является кала («время»). В некоторых реалистических системах философии, таких как, например, Нйайа-Вайшешика, Джайнизм и т.п. кала рассматривается как независимая реальность, субстанция. Но в идеалистической системе, например, в Кашмирском Шайвизме, время понимается как атрибут Сознания – способ мышления, так сказать. Даже если мы оставим в стороне онтологическое рассмотрение (т.е. вопрос о том, существует ли время в реальном бытии и как существует) и попытаемся понять время чисто эпистемологическим образом (т.е. рассмотрим само представление, понятие времени), как это сделал Кант, то мы обнаружим, что время – это не вещь, или действительная реальность, а априори существующая обусловленность нашего познания и мышления. Мы не можем думать без времени. Размышляя о чем-нибудь, или познавая что-либо, мы знаем это как существующее, или происходящее во времени. Мы не можем понять нечто, не существующее во времени. Даже когда мы должны понять «безвременье» (акала), мы можем понять это только как «вечное время» (махакала).

Время (кāла) – это чувство «до» и «после» (пурвапара). Это – то, что называется последовательность (крама). Кāла едино с крама.⁵⁹ Оно существует в форме прошлого, настоящего и будущего. Мы делим время на фрагменты – минуты, часы, дни, месяцы, годы и т.д. Хотя обычно время понимают как разделенное на сегменты в соответствии с ходом событий, время может быть также понято как единый континуум, вечный поток. Например, даже когда нет никаких определенных событий, даже тогда время само по себе продолжается.

Важно отметить, что время не существует само по себе, поскольку оно не является вещью; оно существует только в нашем сознании и обуславливает его таким образом, что сознание не может мыслить иначе, как во времени. В этом отношении время (кāла) – это канчука, фактор обуславливающий сознание.

Однако, как и для всех канчук, кāла является оболочкой только для обычного сознания. В Сознании-Шиве нет фактора кāла. Время, являющееся только способом мышления, – это свободное проявление Шивы (чистого Сознания), но сам Шива – вне времени. В Шива-Сознании нет мышления в терминах прошлое-настоящее-будущее; там нет чувства времени вообще.⁶⁰ Вот почему Шива называется акāла («безвременный»).

Пространство (деша, или дик), как и время (кāла) – это способ мышления, обуславливающий наше сознание, и потому тоже могло бы быть включено в канчуки. Причина отсутствия этого, возможно, заключается в том, что пространство могло быть понято как менее важное, чем время. Или же пространство могло быть понято как уже связанное со временем, и по этой причине включенное в представление о времени.⁶¹

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ДУША (ПУРУША)

Мы уже видели, что майа вместе с ее канчуками делает Сознание ограниченным, или индивидуализированным. Такое сознание называется пуруша.⁶² Мы уже обсуждали то, что для Шивы становление ограниченной душой (пурушей, пашу, или ану) – это игривая активность (лила), и этот игривый акт ограничения не сковывает Его.

Пуруша – это ограниченное сознание, поэтому оно называется ану. Этот термин используется в значении «атом» в некоторых других системах индийской философии, например в Нйайа-Вайшешике. Основное значение ану – «маленький», или «бесконечно малый в размере».⁶³ Атом называется ану, потому что он – самая маленькая частица материи. Однако в Тантрической традиции ану используется в значении «ограниченный». Смысл в том, что Сознание становится «малым» из-за ограничений, которые оно принимает – Майа ограничивает Сознание и делает его «малым».⁶⁴ Это ограничение является скованностью для пуруши. В его качестве обусловленной души, пуруша называется «животное» (пашу), поскольку животное связывается веревкой или сковывается цепью точно так же, как и своими собственными инстинктами и определенными шаблонами поведения.

Слово «животное», таким образом, становится символом скованного состояния.

На стадии пуруша Сознание вступает в область двойственности. На предыдущей стадии садвидья, Сознание, которое является субъектом, или ахам, хотя и проецирует объект или идам из себя, все же сохраняет единство, или недвойственность, поскольку знает, что идам – его собственная проекция. Поэтому все категории до садвидья включительно называются «чистыми» категориями (шуддхадхва). Но на стадии пуруша недвойственность теряется; душа (субъект) воспринимает объект как действительно отличный от себя. Присутствует раздвоение субъекта и объекта. Теперь субъект не воспринимает объект, как только абхасу («кажущееся явление» или «отражение»), а воспринимает его как реально существующую вещь, сделанную из материи. На стадии садвидья также существует разделение субъекта и объекта, но на этой стадии субъект знает, что объект – не реальная, материальная вещь, а абхаса, он знает также, что абхаса – это его собственная проекция, или проявление.

Таким образом, различие между стадиями садвидья и пуруша в том, что в садвидья единство не теряется, поскольку объект на этой стадии – это самопроецируемая абхаса, тогда как на стадии пуруша единство теряется, поскольку объект становится реальной материальной вещью и потому становится отделенным от субъекта. Разделение субъекта и объекта становится реальным на стадии пуруша. Объект становится реальным не потому, что становится материальным, поскольку даже тогда он в действительности остается абхасой сознания и, следовательно, находится в единстве с субъектом.⁶⁵ Объект становится реальным потому, что кажется реальным субъекту. Итак, связь пуруши (субъекта) с объектом – это двойственность, или различие; объект отделен от субъекта.

Хотя пуруша в Кашмирском Шайвизме кажется схожим с тем же понятием в Самкхье, их природа различна. Сходства у систем следующие: а) на уровне материального мира обе системы признают множественность пуруш; поскольку в мире действует множество индивидуальных душ; б) пуруша отличен от мира материи и в) в своем теперешнем состоянии пуруша обусловлен – скован, или покрыт вуалью майи, которая является принципом материальности (как пракрити).

Но различия между концепциями пуруши в Самкхье и Кашмирском Шайвизме весьма существенны. Согласно Кашмирскому Шайвизму, хотя существует много пуруш, они подобны большому количеству лучей, исходящих и соединенных с одним и тем же светом, который стал множественным, проходя через различные индивидуальности. Индивидуальные пуруши соединены с единым высшим пурушей (Шивой) и потому, в конечном счете, едины. В Самкхье, однако, множественность пуруш абсолютна, нет никакого парама-пуруши, такого как Брахман, или Шива, в котором они могут быть воссоединены. Еще одно отличие состоит в следующем: хотя на внешнем уровне пуруша в Кашмирском Шайвизме отделен от пракрити («мира»), на более глубоком уровне бытия он един с

пракрити. Пракрити – это его собственная шакти («энергия») и его собственное протяжение (прасара), или проявление. Но в Самкхье пуруша абсолютно отличен и отделен от пракрити. Кроме того, в обеих системах пуруша достигает мукти («освобождения») от скованности. Однако, если в Кашмирском Шайвизме пуруша в состоянии мукти становится единым с Шивой, вселенским Я, то в Самкхье нет никакого слияния, или становления единым, с высшим Я (параматманом), и, следовательно, нет такого понятия, как высшее Я.

Можно заметить, что на практическом уровне существования мира, где пуруша скован майей, практически нет никаких различий между пурушей в Кашмирском Шайвизме и в Самкхье, различие существует только в их истинной природе на абсолютном уровне. Тем не менее, это различие в природе Абсолюта создает множество различий в поисках мокши, а также на уровне мирской деятельности.

ДВАДЦАТЬ ЧЕТЫРЕ МАТЕРИАЛЬНЫЕ КАТЕГОРИИ

Майа является причиной разделения Сознания на субъект (пуруша) и объект (пракрити). Мы можем классифицировать мир, как это делает Самкхья, на две категории, или два принципа – принцип сознания (пуруша) и принцип материальности (пракрити). Эти две категории на первый взгляд кажутся двумя различными субстанциями, противоположными по природе. Но они являются проявлением одной и той же субстанции, или реальности чистого Сознания (Шивы). Именно Шива, абсолютное Сознание, становится пурушей (субъектом) и пракрити (объектом). Таким образом, и пуруша и пракрити – это проявления Шивы.

Материальный мир, согласно Кашмирскому Шайвизму, есть абхаса («кажущееся проявление», «отражение», или «проекция») Сознания. Так называемая материя есть в действительности Сознание – воплощенное, затвердевшее, сгустившееся Сознание. Материя – это «Сознание, впавшее в сон», по выражению Шри Ауробиндо. В Самкхье мы находим деление на два – на пурушу (Сознание) и пракрити (материю), которые абсолютно отличны. Но в Кашмирском Шайвизме такого разделения с противопоставлением нет, оба являются в действительности единой субстанцией. Пуруша – не «завоеватель» природы (пракрити), он не враг Природы; фактически, Природа – это он сам, это его собственная шакти («энергия»), или проявление его собственного глубинного Я.

Во времена Ньютона наука еще проводила четкую границу между материей и энергией. Современная наука устранила эту границу – материя является сгустившейся, или отвердевшей энергией, а энергия – так сказать, рассеявшейся материей. Но наука еще не в состоянии возвести мост между Сознанием и материей, она даже не воспринимает Сознание как нечто реально и независимо существующее. Биология, наука о жизни, рассматривает Сознание только как функцию тела – его мозговую активность. Возможно, придет время, когда наука воспримет Сознание как

реальность и противоречие между Сознанием и Материей будет устранено. Тантризм, йогическая наука древней Индии, верит в это. Тантрические провидцы, которых можно назвать духовными учеными, открыли реальность Духа, или Сознания, и единство Сознания с Природой.

Двадцать четыре материальные категории Самкхьи не относятся онтологически (не возводятся в своем существовании) к Сознанию (пуруше), потому что пракрити – это независимая изначальная субстанция (прадхана), из которой вытекают остальные двадцать три категории. Различия между взглядами Кашмирского Шайвизма и Самкхьи на концепцию пракрити и на следствия из нее состоят в следующем:

а) в Самкхье пракрити реальна, сделана из материи, независима от знающего сознания. В Кашмирском Шайвизме пракрити – это кажущаяся явление (абхаса), активная самопроекция Сознания. б) В Самкхье пракрити есть независимая реальность, нет никакого господина, или контролера пракрити. В Кашмирском Шайвизме пракрити зависит от Шивы, она – проявление, или творение Шивы. в) В Самкхье пракрити и пуруша противопоставляются, противоположны по природе, хотя пракрити считается работающей для освобождения пуруши. В Кашмирском Шайвизме пракрити и пуруша пребывают в совершенной гармонии, образно говоря, пракрити является супругой пуруши.

Кроме указанных выше основных различий, пракрити и ее двадцать три производные категории перечислены и определены в Кашмирском Шайвизме почти таким же образом, как и в Самкхье. Первой производной от пракрити, матрицы материального мира, является триада буддхи (или махат), ахамкара и манас, которые можно назвать такими внутренними органами или тонкими аппаратами, через которые Сознание (пуруша) совершает действия познания, желания (волевого движения) и чувствует привязанность. Буддхибб («интеллект») ответственен за познание, ахамкара – за желание, а манас – за чувства. Эту троицу иногда называют читта, иногда антахкарана («внутренний орган»), а иногда термин манас используется для обозначения всех трех – манаса, буддхи и ахамкары.⁶⁷

Слово манас иногда переводится на английский как «ум», но «ум», как термин западной философии, означает нечто совершенно отличное от манаса. «Ум» в западной философии используется, прежде всего, для обозначения знающего сознания – того, что называется я, или душа, т.е. пуруша в индийской философии, следовательно, такой ум не материален. Манас, однако, материален, он является производным от пракрити, тонким развитием материи. Манас – это специфическое понятие индийской традиции, не имеющее аналогов на Западе. Индийские философы рассматривают некий тонкий орган, сделанный из тонкой материи, тонкий аппарат, производный от материальной пракрити, через который Сознание осуществляет ментальные функции. Этот тонкий орган, или аппарат называется манас и включает в себя буддхи и ахамкару.

Сама идея рассмотрения специального органа, или органов ментальных функций возникла, возможно, как аналогия функционирования органов

чувств (индрии). Я, или Сознание, воспринимает окружающее через органы чувств. Например, оно видит через глаза, слышит через уши и т.д. Эти органы чувств материальны, но, конечно, они тоньше, чем грубое мясо нашего тела. Если в каком-либо органе чувств возникает дефект, я перестает воспринимать. Возможно, индийские мыслители посчитали, что поскольку существуют индрии, которые материальны т.е. органы, или аппараты, с помощью которых Я (Сознание) осуществляет восприятие, значит должны существовать и тонкие органы, с помощью которых Я осуществляет тонкие ментальные функции мышления (или познания, желания или чувствования). Для этого они ввели в рассмотрение манас, с помощью которого я осуществляет мышление. Мышление здесь является общим термином для всей ментальной активности, а манас, буддхи и ахамкара рассматриваются как соответственно органы чувства, знания и желания.

Западный философ, возможно, мог бы сказать, что ум, или я, думает, или осуществляет ментальную активность познания, желания и т.д. сам собой, и нет никакой необходимости вводить для этого какой-то внешний ментальный орган. Биолог, конечно, нашел бы различные центры мозга, ответственные за различные ментальные активности. Но это является чисто физическим представлением сознания: ум, или сознание, не является независимой реальностью, которая работает через мозг; ум сам является продуктом и деятельностью мозга. Ум – это продукт материи. Индийская психология, однако, рассматривает «ум» в смысле Сознания, или Я, как независимую реальность, работающую через аппарат мозга.

Рассматривая тот факт, что именно органы чувств служат в качестве аппаратов для различных типов восприятия, и что существуют тонкие мозговые центры, которые играют важную роль в ментальных функциях, вполне резонна мысль о существовании тонких органов, таких как манас, буддхи и ахамкара, которые служат в качестве тонких аппаратов для ментальных функций мышления (или познания, желания и чувствования). Рассмотрение ума (Сознания, или Я) как независимой реальности и ментального аппарата для работы ума является гипотезой, имеющей полное право на существование и принимаемой в индийской психологии.

Из этой триады манас-буддхи-ахамкара происходят пять двигательных органов и пять органов чувств. Пять двигательных органов – это вак (орган речи), пани (рука, орган работы), пада (нога, орган передвижения), паю (анус, орган выделения) и упастха (детородный орган). Пять органов чувств – это гхрана (нос, орган обоняния), расана (язык, орган вкуса), чакшу (глаз, орган зрения), твак (кожа, тактильный орган) и шротра (ухо, орган слуха). Эта очевидная и общепринятая классификация двигательных и воспринимающих органов упомянута потому, что они являются важными стадиями в эволюции земного существования.

Следует отметить, что органы движения и чувств не являются видимыми внешними членами грубого тела, которое само является частью панча-махабхут («пяти грубых элементов»), а являются они тонкими действующими органами, расположенными в соответствующих внешних

частях тела. Глаз, например, сделан не из махабхут или «грубых элементов»; это тонкий орган, функционирующий через сетчатку и т.д. Орган движения, называемый «рука» (пани) – это не только плоть и кости, которые являются грубыми элементами строения тела; это – тонкий орган, работающий посредством совокупности мускулов, костей и нервов, которые мы обычно называем рукой. Когда этот тонкий орган болеет, рука не может действовать, даже если внешний грубый орган в порядке.

Из более тонких элементов, составляющих пять органов чувств, происходят так называемые панча-танматра, пять тонких элементов. Это – гандха («запах»), раса («вкус»), рупа («цвет»), спарша («осязание») и шабда («звук»). Орган обоняния (гхрана) связан с гандха-танматрой («запах»), орган вкуса (расана) – с раса-танматрой (вкус), орган зрения (чакшу) с рупа-танматрой («цвет»); тактильный орган (твак) со спарша-танматрой («осязание»); и орган слуха (шротра) с шабда-танматрой («звук»).

Танматра – это посредник между органом чувств и внешним объектом (махабхута). Каждый отдельный орган чувств может воспринять свой частный объект, потому что между ними есть что-то общее. Глаз, например, в состоянии воспринять цвет, потому что тонкий элемент цвета (рупа-танматра) присутствует в глазу также, как и в объекте. Органы чувств находятся на стороне субъективного, а грубые элементы – на стороне объективного. Танматра их соединяет и приобретает характеристики обоих – субъективного и объективного.

Из пяти танматр⁶⁸ («тонких элементов») происходят пять грубых элементов (панча-махабхут),⁶⁹ которыми являются притхви («земля»), ап, или джала («вода»), теджас, или агни («огонь»), ваю («воздух») и акаша («эфир»). Притхви («земля») связана с гандха-танматрой («запах»); ап, или джала («вода») с раса-танматрой («вкус»); теджас, или агни («огонь») с рупа-танматрой («цвет»); ваю («воздух») со спарша-танматрой («осязание»); и акаша («эфир») с шабда-танматрой («звук»).^70

Внутренняя связь органа чувств (джнанендрийи) через тонкий элемент (танматру) к грубому элементу (махабхуту) становится очевидной, когда мы просто анализируем наш опыт восприятия. Когда же мы рассматриваем это с точки зрения идеалистической метафизики, отношения становятся еще более ясными. Согласно идеалистической метафизике (каковой является и Кашмирский Шайвизм), грубый элемент (махабхута) – это проекция, или кажущееся явление (абхаса) Сознания. Как таковой, махабхута должен зависеть от нашего «видения» его.⁷¹ Следовательно, вполне обоснованно можно утверждать, что объективный махабхута происходит из субъективного элемента, присутствующего в органе чувств. И, значит, субъективное, становясь объективным, должно проходить через некоторого посредника, соединяющего их, поэтому вполне обоснованно, даже несомненно, что танматра, посредник между субъективным и объективным, может быть введена в рассмотрение. Итак, причинная связь между органом чувств и махабхутой через танматру вполне понятна.

Следует отметить, что рассмотренная выше позиция не должна интерпретироваться в защиту субъективного идеализма, которым Кашмирский Шайвизм не является. Кашмирский Шайвизм является абсолютным идеализмом, утверждающим, что мир – это проекция космического Сознания-Шивы. Но поскольку проецируемый мир, абхаса, имеет только воспринимаемое органами чувств существование, то мир должен происходить от воспринимающих элементов, которые присутствуют в органах чувств.

И хотя язык пяти грубых элементов (панча-махабхут), который используется для понимания и описания всех материальных элементов (таттв), кажется грубым и примитивным, он вполне уместен даже теперь. Древние индийские мыслители классифицировали все материальные элементы в пять категорий. Наука открыла более ста элементов. Теперь известно, что почти все традиционные махабхуты состоят из этих различных элементов. Например, вода – это сочетание водорода и кислорода (H_2O), воздух состоит из кислорода, азота и т.д. То, что мы называем землей (притхви), представляет собой смесь около ста элементов. Все эти многочисленные элементы могут быть удобным образом классифицированы в пять общих категорий махабхут на основании схожести и объединения элементов. Иногда более удобно разговаривать в терминах 5-ти грубых элементов (панча-махабхут), чем в терминах ста с лишним элементов. Конечно, для специфических научных целей язык махабхут не совсем подходит, но для обычных целей он весьма нагляден.

Пять грубых элементов расположены в иерархическом порядке от более грубых к менее грубым. Место элемента в этой иерархии основывается на количестве органов чувств, способных воспринимать его. Притхви («земля») – самый грубый из всех махабхутов, поскольку его можно воспринимать максимальным числом чувств (прикоснуться, видеть, пробовать на вкус и нюхать). Вода менее грубая, ее можно потрогать, увидеть и попробовать на вкус. Огонь еще менее груб, к нему можно прикоснуться и увидеть. Воздух можно воспринимать только через осязание (спарша). Эфир (акаша) наименее грубый, ибо его нельзя воспринимать никакими органами чувств, но он заключен в основе звука, который является характеристикой акаши. Причина, почему материалисты (школа Чарвака) не принимают пятого элемента акаши («эфира»), в том, что понятие акаша основывается на выводе из рассуждений, а не на чувственном опыте, который единственно принимается Чарвакой.

ДИСКУССИЯ О РАЗДЕЛЕНИИ НА КАТЕГОРИИ

Иногда возникает предположение о том, что, поскольку Кашмирский Шайвизм признает существование 36 таттв («реальностей» или «категорий»), он должен быть плюралистической системой. Признание такого большого количества таттв кажется идущим вразрез с монизмом Кашмирского Шайвизма. Очевидно, что это предположение наивно, ибо так называемые

таттвы – это не независимые реальности. Все они – проявление одной и той же Реальности, Шивы-Сознания, являющейся единством Шивы-Шакти. Единственная реальность, Шива-Шакти (или динамическое Сознание), простирается, или проявляется, в форме мира. Этот процесс, как одно становится многим, описывается тридцатью шестью последовательными шагами, или стадиями в порядке иерархии. Таким образом, существует только одна Реальность, а не тридцать шесть; тридцать шесть категорий – это только удобный способ описания процесса проявления (Сотворения).

Процесс Сотворения вызывает последовательность (крама), о чем говорят тридцать шесть категорий, а Шива-Сознание, матрица мира последовательности, само по себе является акрама («без последовательности»). С точки зрения Шива-Сознания, Сотворение – без последовательности и, на самом деле, без различий,⁷² именно потому, что Сотворение – это не психическая или материальная деятельность, а творение в Сознании. Когда мы представляем или создаем в нашем уме последовательные и сменяющиеся шаги творения чего-либо, само наше сознание остается неподверженным последовательности и в действительности не меняется. Таким образом, Акрама (Шива), хотя и дает рождение Крама (Творению) всегда остается Акрама; следовательно, можно сказать, что Шива является одновременно Крама (Творение) и Акрама (превыше Творения). В Шивастотравали Утпаладева, великий учитель Абхинавагупты, выразил это положение с восхитительным поэтическим совершенством. В одной из строф он говорит: «Я склоняюсь перед тем Шамбху (Шивой), который, являясь этим самым миром, в то же время превосходит его.»⁷³

В этом контексте следует отметить, что та картина Реальности, которая представлена в тридцати шести категориях – это та Реальность, которую понимает наш разум, или интеллект. Это – не сама Реальность. Тридцать шесть категорий – это объекты мысли, или знаемое (ведйя), а то, что становится объектом мысли, Шивой уже не является, поскольку Шива (Я) – это всегда знающий, а не знаемое. Таким образом, Шива (Реальность), представленный в форме тридцати шести категорий – это Реальность в нашем понимании, а не сама Реальность, которая не уместается в хватку нашего рассудка. Вот почему Абхинавагупта говорит, что реальный Шива, Парама-Шива, как его называют, – это тридцать седьмая категория.⁷⁴ А если мы все же включим Парама-Шиву в общее число категорий и получим тридцать семь категорий, тогда Парама-Шива станет тридцать восьмой⁷⁵ и т.д. Суть этой точки зрения в том, что Парама-Шива всегда будет ускользать от нашего понимания, ибо, когда Он постигается умом, то становится знаемым как объект, а Парама-Шива (Я) – это знающий (ветта), а не знаемое (ведйя). Эта идея ясно изложена также в Упанишадах.⁷⁶

Поскольку речь зашла о количестве категорий, следует отметить, что тридцать шесть – это не окончательное число, количество категорий может быть больше или меньше. Данное число, возможно, наиболее удобно для перечисления категорий. На самом грубом уровне элементы вполне удобно и

понятно классифицированы на пять категорий. Внешние грубые элементы связаны с органами чувств, которые их воспринимают. Таким образом, вполне естественно, что пять грубых элементов имеют пять соответствующих органов чувств, данных Природой. Также вполне естественно существование посредников, соединяющих органы чувств и грубые элементы (махабхуты). Отсюда – пять танматр. Пять органов движения, данных Природой, также важны для индивидуального существования, как и пять органов чувств.

Кроме этих двадцати категорий вполне резонно рассматривать три категории тонких органов знания, желания и чувствования (буддхи, манас и ахамкару). Матрицей всех материальных элементов является пракрити. Эта пракрити является двадцать четвертым элементом. Необходимо рассмотреть также сознание, следовательно, пуруша является двадцать пятой категорией. Заметим, что фактически воспринимающий ум, или сознание, и неодушевленная материя образуют цельное мирское существование.

Кашмирский Шайвизм не останавливается на этих двадцати пяти категориях, как это делает Самкхья. Истинная природа пуруши отличается от его теперешнего обусловленного состояния, поэтому необходимо перечислить факторы, способствующие его сковыванию. Отсюда возникают еще шесть категорий – майа и ее пять канчук. Также вполне очевидно, что поскольку Кашмирский Шайвизм – это абсолютистская система, он не останавливается на тридцати одной категории, составляющих одну лишь область двойственности. Таким образом, рассматриваются еще пять категорий. Это – те категории единства, из которых появляются категории различия.

Категорий единства, которые называются «чистыми» категориями (шуддхадхва), должно быть пять. Первые две категории, Шива и Шакти, абсолютны. В отличие от Адвайта Веданты, которая признает Абсолют (Брахман) только как свет, или знание (джнана), Кашмирский Шайвизм включает в Абсолют Шакти, или динамизм (крийа). Тогда на абсолютном уровне существует не только Шива, но и Шива-Шакти. Когда эта изначальная Реальность (Шива-Шакти) создает мир, она естественным образом проходит через три стадии: Садашива, Ишвара и Садвидья, которым соответствуют энергии иччха, джнана и крийа. Триада иччха-джнана-крийа содержится в каждом акте творения.

Пять «чистых» категорий (шуддхадхва) и тридцать одна «нечистая» категория (ашуддхадхва) вместе составляют полную картину Реальности. Можно видеть, что каждый шаг в процессе Сотворения, от Абсолютного Сознания до грубых элементов, более или менее необходим. Отсюда проистекает необходимость рассмотрения всех тридцати шести категорий Сотворения.

Очевидно, что процесс Сотворения идет от единства к различию. Также вполне естественно, что когда единство становится различием, или проявляет различие, оно (единство) должно пройти через стадию единства-в-различии. Шива-Шакти, предельный мыслимый уровень Сознания, – это состояние

чистого единства (абхеда). Это – состояние чистого субъекта, или чистого «Я есть» (ахам). Объекта, или «этого» (идам), здесь просто нет, поскольку Творение еще не началось. Упомянутые три «чистых» категории (Садашива, Ишвара и Садвидйа) – это стадии единства-в-различии. Когда Шива-Шакти свободно желает сотворения мира, то становится последовательно Садашивой, Ишварой и Садвидьей, которым соответствуют энергии иччха, джнана и крийа.

Чтобы окончательно проявить стадию различия, состояние единства-в-различии должно проходить через эти последовательные стадии, в которых различие становится все более и более проявленным, хотя в течение всего процесса сохраняется единство. На стадии Садашива (иччха) различие (идам) только дало ростки. Различие существует в форме желания сотворить «это». Это технически называется стадией ахамидам, или «Я есть это», где «это» пребывает в зачаточной стадии. На стадии Ишвары (джнана) различие (идам) становится более проявленным, поскольку оно появляется в форме полной ментальной картины, или мыслеобраза объекта, который будет создан (мира). Это называется стадией идамахам, или «это есть Я», где «это» полностью выявлено, но находится еще на стадии представления-воображения. На стадии Садвидйа (крийа) различие становится наиболее проявленным, поскольку оно уже существует как внешняя абхаса («кажущееся проявление»), или пратибимба («отражение»). Это называется стадией аханча иданча, или «Я есть, и это есть», где «это» проецируется вовне как абхаса, но все еще удерживается единством «ахам».

Вышеупомянутые стадии – это три неотъемлемые последовательные стадии единства-в-различии, поскольку они содержатся в каждом акте сотворения в форме иччха-джнана-крийа. Понять эти три стадии единства-в-различии значит понять Тантризм. Упомянутые 31 категория, являющиеся формой ашуддхадхва, или «нечистыми» категориями, относятся к сфере различия, поскольку здесь утрачено единство. Таким образом, Шива-Шакти – это единство или чистое единство; а тридцать одна категория от майи до панча махабхутов – это различие (бхеда).

Очевидно также, что процесс Сотворения движется от тонкого к грубому. Сознание можно назвать тонким (сукшма), а материю – грубой (стхула). Сотворение движется от Сознания к материи. Даже в эволюции материальных категорий пракрити движение совершается от тонкой материи к грубой материи. Итак, Сотворение происходит от единства к различию, от субъекта к объекту (от ахам к идам), от Сознания к материи, от внутреннего к внешнему, от тонкого к грубому, от высшего к низшему.

Растворение, естественно, происходит в обратном порядке. Грубое растворяется в тонком, идам – в ахам, материя – в Сознании, внешнее – во внутреннем, различие – в единстве, низшее – в высшем. Грубый махабхута растворяется в тонкой танматре, танматра – в еще более тонких элементах и т.д. Окончательно все растворяется в абсолютном Шива-Шакти, откуда все когда-то изначально произошло.

Так происходит процесс сотворения и растворения, который является частью вечной игривой активности (лилы, или криды) Абсолютного Сознания (Шивы, или «Я») в самой Его природе. Природа Шивы подразумевает, что эта игривая активность не вызвана никаким мотивом – ибо наличие мотива предполагало бы какую-то нужду, или недостаток в Шиве, – а является естественным изливанием, или эманацией блаженства (ānанды) Шивы. Но это не означает, что Шива не может контролировать этот процесс, и что процесс будет продолжаться, даже если Шива не захочет этого. Шива может прекратить весь процесс и воздержаться от сотворения мира, если Он так желает. Сотворение есть целиком и полностью выражение свободы (сватантрийи) Шивы. Таким образом, Шива может быть и с Творением, и без Творения. Упталадэва говорит: «Я склоняюсь перед Шивой, который вызывает существование мира и который также отвергает (растворяет) его, кто принимает форму мира, и кто также остается без мира.»⁷⁷

Доктрина кажущегося проявления (Абхасавада)

В индийской традиции, Йогачара Виджнянавада (Буддизм) считается идеалистической системой; виджнянавада в названии этой системы означает «идеализм». Кашмирский Шайвизм – это другая идеалистическая система индийской философии. Поскольку в Йогачара Виджнянаваде существует чистая традиция субъективного идеализма (дришти-сришти-вада), все еще является предметом спора – является ли Йогачара Виджнянавада субъективным или абсолютным идеализмом (сришти-дришти-вадой). Кашмирский Шайвизм является абсолютным идеализмом, так как он ясно утверждает, что мир – это «кажущаяся, воображаемая» проекция не индивидуального я, а вселенского Я, Шивы. Если под «идеализмом» подразумевать «спекулятивную» философию, то Кашмирский Шайвизм не относится к таким системам. В этом смысле идеализм Кашмирского Шайвизма значительно отличается от идеализма Гегеля, который является чисто спекулятивным, скорее, он ближе к идеализму Платона или даже к идеализму Плотина, где он больше базируется на мистическом опыте, нежели на размышлениях. Кашмирский Шайвизм действительно основывается на высшем опыте провидцев и йогоинов; это – «традиция опыта» (анубхава-сампрадайка), как ее называет Абхинавагупта.¹

Мир, согласно Кашмирскому Шайвизму – это не материальная реальность, а реальность в Сознании.² Он не субъективен, поскольку не является проекцией индивидуального ума. Он объективен, но не материален. Быть объективным и быть материальным – это две различные вещи. Мир может быть полностью объективным и все-таки быть сделанным из Сознания (Духа), а не из материи. Сознание само по себе является объективной реальностью.

ЗНАЧЕНИЕ АБХАСЫ

В Кашмирском Шайвизме мир – это то, что называется абхаса. Значение слова абхаса – «кажущееся явление», «кажущееся появление», «кажущееся проявление», т.е. то, что проявляется, появляется, кажется (абхасате). Абхаса также называется пратибимба («отражение»), и это второе значение еще больше проясняет смысл самого понятия. Например, абхаса, или пратибимба, это отражение чего-нибудь в зеркале, скажем, лица. Когда кто-нибудь видит свое отражение в зеркале, то его настоящее лицо может быть названо архетипом (бимбой), а то, что отражается в зеркале, – это абхаса или пратибимба («кажущееся появление» или «отражение»).

Отражение с одной стороны едино с архетипом, с другой стороны, оно отлично.³ Отражение едино с архетипом в том смысле, что не является некой другой субстанцией или реальностью, а в действительности есть не что иное, как сам архетип. Это – отражение архетипа, а не реальность сама по себе. В случае Шивы, проецирующего мир как кажущееся явление или отражение, Шива-Сознание – это архетип мира, а также и зеркало, в котором отражается мир. Отражение отличается от архетипа тем, что отражение – это отражение, а архетип – это архетип, отражение само по себе – это не архетип. То, что происходит с отражением лица в зеркале, может не происходить с самим лицом. Например, если отражение в зеркале ударить камнем, то зеркало можно разбить, но настоящее лицо не пострадает.

Кроме того, отражение (пратибимба) с одной стороны нереально, а с другой – реально. Оно нереально в том смысле, что не является тем, чем оно кажется. Например, отражение лица в зеркале выглядит как лицо, но это в действительности не само лицо, сделанное из плоти и крови. Это только отражение. То, что реально – это настоящее лицо (бимба), а не отражение (пратибимба), которое является только проявлением (абхасой). В то же время пратибимба (абхаса) реальна в том смысле, что она действительно появляется, а не просто воображается. Вы действительно видите ее вне себя, а не просто представляете ее в своем уме. Отражение как отражение или как проявление

вполне реально. Приведем другой пример. Фотография человека нереальна (если под реальностью мы подразумеваем самого человека), но как фотография она реальна и даже используется для реальных целей, например, прикрепляется на удостоверение личности или на паспорт.

Для лучшего понимания значения абхасы («кажущегося явления») необходимо указать отличия этого понятия от того, что называется вимарша. Вимарша буквально означает «мышление»; понятие вимарша обозначает ментальную активность или воображение, представление в уме. Как таковая, вимарша – это нечто, происходящее внутри ума и не появляющееся за его пределами. Но абхаса – это внешняя проекция, которую можно воспринимать органами чувств. Абхаса, следовательно, это не просто мыслеобраз в уме, а действительное проявление, отраженное вне ума. Например, когда человек представляет чье-нибудь лицо в уме – это вимарша, поскольку это – всего лишь мысль, но когда он видит это лицо отраженным в зеркале – это абхаса, поскольку оно появляется на самом деле.

Опишем еще раз три состояния вимарши, абхасы и реального объекта. Когда человек вспоминает об объекте своей любви – это вимарша, поскольку любимый человек существует только в уме вспоминающего; это одна из форм мышления (вимарша). Когда кто-то видит фотографию своего возлюбленного (или возлюбленной) или отражение этого человека в зеркале – это абхаса, поскольку это не сам человек. Когда же он видит этого человека во плоти и крови – это объект, поскольку он является реальным архетипом (бимба). Бимба сам по себе – это объект; бимба, отраженный в зеркале – это пратибимба; и, наконец, бимба, отраженный в уме как образ или мысль, становится вимаршей.

Итак, мы видим, что абхаса объективна, но не материальна. Отражение в зеркале объективно, потому что оно существует как отражение, и его можно увидеть. Но отражение (пратибимба) нематериально, потому что оно – не реальный объект, это только отражение или просто кажущееся появление. Бимба (архетип) материален, ибо он сделан из действительной материи. Но отражение в зеркале не состоит из материи – это кажущееся появление материи, а не сама материя. Парадокс, но можно сказать, что это – одновременно и вещь, и все же не вещь. Это – вещь, потому что отражение можно увидеть, и в этом смысле оно объективно, но это также не вещь, поскольку это всего лишь отражение или кажущееся появление реальной вещи.

Теперь, принимая во внимание вышеупомянутый смысл понятия «абхаса», мы можем рассмотреть онтологический статус мира. Согласно Кашмирскому Шайвизму, мир – это абхаса, проекция, или отражение в зеркале, вселенского

Сознания. Абхинавагупта рассматривает эту позицию с помощью той же аналогии с отражением в зеркале – его любимой аналогии. «Как земля, вода и т.д. отражаются в чистом зеркале без перемешивания, так и весь мир объектов появляется в едином Сознании Господа.»⁴ «Господь охватывает весь этот мир, (отражая мир) в зеркале своего Сознания, и таким образом Он обладает чистой вездесущностью.»⁵ «Весь этот мир «множества» появляется в Я (Сознании) как отражение (пратибимба), и Я – господин всего этого отраженного мира.»⁶

Абхинавагупта вполне осознает ограниченность этой аналогии в отображении Реальности.⁷ Эта аналогия представления Шивы-Сознания, отражающего мир, имеет два недостатка. Во-первых, отражение появляется в зеркале, пассивном по отношению к объекту (бимба), который находится вне зеркала, объект не един с зеркалом. Во-вторых, зеркало не осознает отражение, поскольку зеркало – это неодушевленный предмет (джада). В том случае, когда мир отражается в Шиве-Сознании, Сознание (Я или Шива) – это бимба (мир), который отражается, и Сознание – это также и зеркало, в котором отражается мир. В отличие от пассивного зеркала, которое получает отражения извне, Сознание активно создает свои собственные отражения. Другими словами, если Сознание принять в качестве зеркала, это должно быть создающее «зеркало», которое проецирует или создает отражения из самого себя. Нет ничего, кроме Сознания, и нет ничего вне Сознания, что могло бы еще отразиться в Сознании; Сознание самопроецирует или самопроявляет отражения (мир).⁸

Более того, в отличие от несознающего зеркала, Сознание (Я или Шива) полностью осознает процесс отражения, происходящий внутри Него. Фактически, Сознание наслаждается собой, отражая внутри себя мир, который Оно свободно сотворило из себя.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ АБХАСАВАДЫ

Можно спросить, что является доказательством абхасавады, теории о мире как кажущемся проявлении? Окончательной проверкой какой-либо вещи является познание (опыт или знание) этой вещи; мы можем быть уверены в существовании явления, только когда мы уже знаем или познаем его. Возникает вопрос: откуда мы знаем, что мир – это кажущееся проявление? Что является эпистемологической почвой для теории мира как кажущегося явления (абхасавады)?

Эпистемология не отвергает абхасаваду. Нет никакой эпистемологической почвы для отрицания абхасавады как теории. Теория о мире как о кажущемся

явлении не может быть опровергнута логически или эпистемологически. Однако, и доказана она быть не может; но логическая возможность этой теории определенно существует.

Общие аргументы, приводимые в качестве критики Реализма и в пользу Идеализма, имеются также и у Абхинавагупты. Язык аргументов может слегка отличаться, но контекст – всегда один. То, что считает необходимым добавить Абхинавагупта, и это делает его позицию уникальной, – так это то, что абхасавада основывается на актуальном опыте провидцев и йогов.

Обоснование Идеализма (абхасавады), Абхинавагупта начинает с критики Реализма в своих работах Вимаршини и Тантралока. Реализм означает, что объект, который мы воспринимаем, реален. То есть объект существует независимо от восприятия познающего. Объект не вошел в существование благодаря тому, что был увиден, как это происходит во сне, но он существует, даже если его никто не видит. Объект существует первично, наше знание о нем приходит позднее. Это может иметь место только в том случае, когда объект состоит не из ума или сознания, а из материи, которая является независимой субстанцией. Таким образом, второе значение «реального» – «материальное».

В противоположность этому, идеализм означает, что объект, который мы воспринимаем, зависит от нашего видения его – *esse est percipi*, «вещи существуют, когда мы их видим» словами Беркли. Объект входит в существование, когда он воспринимается, так же, как это происходит во сне. Первым приходит «видение» или «восприятие», а объект приходит позднее. Это возможно только тогда, когда объект сотворен не из материи, а из ума, сознания, или мысли, как в случае объекта сна. В связи с этим объект – не «реальный», а «кажущийся, мысленный» – создан из мысли. В идеализме, единственная реальность – это Сознание, а то, что проявляется как материя, это проекция или кажущееся проявление (абхаса) Сознания, как отражение в зеркале или предметы сна.⁹

Главный аргумент, приводимый реалистами, – это то, что мир реален, потому что он кажется реальным. Стол, стул и весь мир кажется вполне реальным. В технических терминах, объект реален потому, что он имеет прагматическую ценность (артха-крийя-каритва) или назначение (самвади-правритти). Если объект реален, ожидается, что он удовлетворяет определенным прагматическим требованиям. Например, стул можно почувствовать, когда мы прикасаемся к нему; он должен держать нас, когда мы на нем сидим и т.д. Если он выдерживает прагматическую проверку, то он реален. В противном случае он иллюзорен, как мираж. Иногда в жаркий день в пустыне можно увидеть на некотором расстоянии от наблюдателя

водную гладь озера или моря. Однако, если попытаться подойти к этой воде и утолить жажду, то ожидания не увенчаются успехом. То, что казалось водой, было всего лишь миражом – иллюзией. Для реалиста артхакрийа – это тест на истинность, и мир реален потому, что он имеет артхакрийу, или прагматическую ценность.

Мы уже выяснили, что артхакрийа не является, в действительности, тестом на истинность. Здесь уместно заметить, что артхакрийа в равной степени присутствует и в иллюзорном объекте, как, например, в объекте сна. Иллюзия, по своему определению, это нечто, что не реально, хотя кажется реально существующим. Она кажется обладающей артхакрийа. Стул во сне – это кажущееся явление, хотя этот стул держит вас, когда вы на нем сидите во сне. Этот эффект поддержания вашего веса – такое же кажущееся явление, как и сам стул. Артхакрийа, таким образом, – это другое кажущееся явление; она не может служить доказательством реальности объекта.¹⁰ Следовательно, реалисты не могут доказать свою правоту. Если бы Природа не наделила нас опытом снов и других случаев иллюзии, мы бы догматично верили, что, то, что кажется реальным, является реальным; мы бы даже никогда не усомнились, что кажущееся реальным может быть все же ненастоящим, кажущимся. Эпистемологически выражаясь, сон для нас – «открывающий глаза», он открывает нам знание о возможности существования мира как кажущегося явления.

Абхинавагупта, как типичный идеалист, утверждает, что знание объектов, каковыми являются предметы мира, зависит от самого знания. Объект – это джнана-сапекша («связанный с знанием» или «зависящий от знания»). Когда бы объект ни становился познанным умом, он познан как знание, а не как материальная вещь. Мы знаем его так, как он нам представляется, а не каким он является сам по себе.¹¹ Как утверждал Кант, нам доступна только видимость, кажущееся явление, а не реальность или вещь-в-себе. Это и есть значение сахопаламбха-нийамы буддиста. Объект всегда приходит (упаламбха) с (саха) знанием (то есть, как знание), он не приходит независимо; он всегда зависит от знания. Так как же нам познать объект сам по себе? Мы не можем знать саму вещь, мы можем знать только знание о вещи. Для нас «знаемое» – это также знание (кажущееся явление), поскольку мы никогда не видели «познанное» независимым от знания.¹²

Абхинавагупта поэтому отмечает, что, когда мы познаем мир, он входит в наш ум как отражение (пратибимба). Иначе и быть не может, ибо объекты проникают в ум или сознание только как нечто ментальное, представляемое; они не могут проникнуть в ум как материальные вещи. Например, физический стол не может проникнуть в ум, то, что приходит в ум – это

впечатление, кажущаяся форма, отражение, или знание о столе. Ум может воспринять только кажущийся вид (абхасу), или отражение (пратибимбу), а не бимбу, или саму вещь.

Да, ум может содержать в себе только пратибимбу («отражение»), но для производства отражения в уме необходим действительный объект. Да, зеркало может содержать только пратибимба, сам бимба не может проникнуть в зеркало. Но ведь для того, чтобы в зеркале появилось отражение, необходим реальный объект вне зеркала. Камера может принять в себя только фильм, человек проникает в камеру только как образ, состоящий из света и тени. Твердый человек из плоти и крови не может проникнуть в камеру, камера записывает образ человека, только когда кто-то позирует перед ней.

Абхинавагупта, разговаривая с оппонентом (пурвапакша), поднимает следующий вопрос: «Может ли существовать пратибимба в отсутствие бимба?»¹³ Сам отвечая на него, он говорит, что в нашем актуальном опыте мы иногда находим пратибимба даже без бимба,¹⁴ например во сне. Тигр, которого мы «видим» во сне находится перед нами не как бимба; снящийся нам тигр – это всего лишь пратибимба, созданный или спроецированный из глубин ума, а не отраженный в сознании находящийся вне нас бимба. Нет никакого реального тигра как внешнего объекта.¹⁵

Возражение против того, что пратибимба может существовать без бимбы, было бы обоснованным, если бы ум был пассивным предметом, как материальное зеркало, которое пассивно воспринимает пратибимбу только извне. Но ум – это активная и творческая вещь; он может создавать пратибимбу из себя, без бимба, как это происходит во сне. Некоторые люди необоснованно утверждают, что тигр, которого мы видим во сне, реален, потому что похожего тигра можно увидеть в зоопарке или в джунглях; они забывают, что тигр, которого мы «видим» во сне – это не тигр из зоопарка, это умственный образ тигра, проецируемый как абхаса. Бимба не означает просто нечто существующее где-то, а означает объект, который находится перед кем-то, как лицо перед зеркалом. В рассматриваемом случае тигр из зоопарка не является бимбой, поскольку он не находится перед кем-то, отражаемый в его уме или воспринимаемый им. Таким образом, совершенно обосновано можно утверждать, что пратибимба может существовать даже без бимбы; ум сам способен проецировать или создавать пратибимбу.¹⁶

В период модерна в западной философии, Локк поставил вопрос о сути знания. Для него стало ясным, что ум не может знать актуальные вещи мира, поскольку сами вещи не могут войти в ум; ум может знать только то, что Локк назвал «идеями». Под «идеями» Локк подразумевал не концепцию в

уме, а то, что предстает перед органами чувств. Ум может воспринимать только ментальные вещи – идеи, образы, т.е. отражение – но не предметы или «субстанции». Мы можем легко понять позицию Локка по аналогии с примером о зеркале или фотоаппарате. Зеркало может ухватить только отражение, а не саму вещь, так же, как фотоаппарат может воспринять только образы, а не людей. Подобным образом ум, являющийся аналогом зеркала или фотоаппарата, может воспринять только «идеи», кажущиеся явления, или отражения. Локк делает заключение о том, что ум может познать или воспринять только идеи, он не может знать вещи или субстанции.

Однако Локк – реалист, поэтому далее он говорит, что должны существовать внешние предметы, которые являются причиной идей, которые отражаются в уме в форме идей. Это – аргумент о том, что должна существовать бимба для создания пратибимба. Локк утверждает, что хотя мы не знаем или не видим реальных вещей, мы должны принять путем логического заключения существование реального мира, вызывающего идеи или отражения в уме. Беркли, идеалист, опровергает этот аргумент Локка, показывая, что ум является создающим идеи без реального и материального мира, как это происходит, например, во сне. Беркли утверждает, что существование вещей зависит от нашего восприятия; вещи существуют, когда мы их видим (*esse est percipi*).

Встает вопрос: поскольку объект сна, скажем, тигр, – это ненастоящий, чисто кажущееся явление, и оно является проекцией идеи тигра, но откуда пришла сама идея тигра? Она пришла из видения реального тигра в зоопарке или джунглях. Реальный тигр существует не во сне, а в действительном мире. Используя аналогию с кинофильмом, то, что мы видим на экране – это подвижная картина, проецируемая с киноплёнки в кинопроекторе. Образы на экране нереальны. Мир может быть понят как кинофильм, а киноплёнка, с которой он проецируется, может существовать в нашем уме в форме мыслеобразов. Но сам фильм создается на основе киносъёмки реальных сцен, в которых играют реальные мужчины и женщины. Таким образом, фильм берет свое начало в реальном мире. Это аргумент, который Аристотель использовал против теории идей Платона, аргумент «третьего мира». Аристотель утверждал, что, даже если мы воспринимаем настоящий мир как тень, спроецированную из мира идей, мы должны иметь в виду третий мир, с которого скопирован мир идей.

Обычный ответ на вышеуказанный вопрос – это то, что нет такой необходимости, чтобы идеи копировались с какого-то реального мира; идеи могут естественным образом присутствовать в Сознании. Вполне возможно,

что существует единое Сознание, и Оно существует со своими естественными или врожденными идеями. Абхинавагупта только добавляет, что идеи присущи Сознанию не как некий род необходимости. Идеи присутствуют в Сознании не как обуславливающий потенциал, подобно информации, заложенной в генах или семени, а как свобода Сознания. Сознание свободно создает идеи путем вимарши («мышления») и проецирует их как абхасу («кажущееся явление»).¹⁷ То, что идеи являются врожденными, означает, что они не произошли откуда-то извне.¹⁸

Если реалист все еще настаивает на том, что Сознание не может по собственной воле иметь идеи, идеалист может сказать в ответ, что как материя обладает своими собственными формами, так и Сознание обладает своими собственными идеями. Очевидно, что материя обладает множеством разнообразных форм. Задавался ли реалист, верящий в существование материи, вопросом: откуда возникли эти «формы» материи? Реалист, очевидно, мог бы ответить, что эти формы не пришли ниоткуда, они являются врожденными свойствами самой материи. В таком случае идеалист мог бы сказать, что если материя имеет врожденные формы, почему Сознание не может иметь врожденные идеи, являющиеся врожденными формами Сознания? Платон так и называл идеи – «формы», и его теория идей также называется «теорией форм». Если обоснованно утверждение того, что формы встроены в материю, обоснованно также и то, что идеи являются врожденными структурами Сознания.

Итак, мы видим, что позиция идеалиста является логически здоровой; абхасавада (идеализм) – это логически возможная теория. Но это не означает, что правота идеализма и ложность утверждений реализма полностью доказаны. Юм соглашается с Беркли, когда тот, выступая против Локка, заявляет, что существование материи не может быть доказано, но Юм так же демонстрирует, выступая против Беркли, что и позиция идеалиста не может быть доказана.

Если проанализировать позицию идеализма (абхасаваду) с точки зрения нейтрального критика, мы найдем, что логически или эпистемологически абхасавада не может быть ни доказана, ни опровергнута. Это за пределами нашего обычного понимания – познать реальность того, что представляется нам как мир. Более того, невозможно сказать, что нечто, проявляющееся перед нами и кажущееся реальным, есть только мираж, а реальный материальный мир находится позади него. То, что предстает перед нами – может быть нереальным, а может быть и очень реальным. Абхасаваду нельзя доказать обычными средствами познания; с точки зрения обычного знания она является только одной из возможностей.

Абхинавагупта признает, что Абхасавада не подтверждается обычным знанием. Он добавляет, что абхасавада основана на агамическом знании, т.е. высшем опыте провидцев и йогов. Именно они воспринимают в своем переживании мир как абхасу. Агама (Тантра) являющаяся свидетельством такого опыта, утверждает, что Шива являет себя (абхасате) в форме мира. Те, кто достигают мукти («освобождения» или «Самореализации») и восходят на уровень Шивы, знают, что мир – это свободное проявление Шивы (Я).

Весь опыт йогов говорит о справедливости теории Абхасавады. Тантризм доверяет йогическому опыту, поскольку является йогической традицией. Продвинутой йог обладает силой материализовывать вещи – создавать их из ничего.¹⁹ Это означает, что вещи создаются из желания, воли, или посредством мысли. Йог может создать вещь из мысли, поскольку вещь – это в действительности мысль в конкретном кажущемся проявлении. Йог может материализовать или дематериализовать предметы мира, потому что они есть конкретизированные мысли или материализованное Сознание. В Индии и Тибете такие йоги существовали во все времена; есть они и сейчас. Конечно, есть много трюкачей и фокусников, но есть и подлинные йоги, способные трансформировать Сознание в материю (материализация) и материю в сознание (дематериализация). Есть йоги, способные исчезнуть, дематериализовав свое тело, и снова появиться в каком-нибудь другом месте, заново материализовав свое тело. Справедливость этих феноменов устраняет различие между Сознанием и материей, и так называемая материя превращается в конкретизированное проявление Сознания.

Итак, можно сказать, что абхасавада – это не только логически возможная, но и вполне правдоподобная теория. Это подтверждает агамическое знание, и йогический опыт является тому веским доказательством. Справедливость этой теории может быть подтверждена двояко. Во-первых, объяснена логически и рационально, и этим обоснована ее возможность. Во-вторых, она может быть подкреплена опытом. Как уже было показано, абхасавада удовлетворяет этим двум критериям.

АБХАСАВАДА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Мы уже убедились, что эпистемология подготавливает почву для теории проявления (абхасавады) как онтологической теории. Итак, Кашмирский Шайвизм представляет онтологию проявления (абхасы). Согласно Кашмирскому Шайвизму, Сознание (самвит, или чит), которое называется Шивой, является единственной реальностью; нет никакой материи. Это Сознание (Дух, или Я) появляется как материальный мир.²⁰ Так называемая

материя – это проекция, или отражение (пратибимба), Сознания,²¹ как отражение чего-то в зеркале.²²

Сознание проецирует или отражает мир из себя, посредством себя и внутри себя. Сознание, таким образом, не похоже на зеркало, которое отлично от самой вещи, или архетипа (бимбы), отражающегося в нем. Сознание – это одновременно и бимба, зеркало, и пратибимба, отражение. Оно является бимбой, поскольку оно само отражено, или спроецировано; нет иной реальности, чем Сознание. Нет реальности находящейся вне Сознания, которая могла бы отразиться в Сознании. Оно также является основой, или субстратом, на котором, или внутри которого, происходит отражение. Таким образом, Сознание является «зеркалом», в котором отражается мир.²³ Отражение – это тоже Сознание, поскольку именно Сознание проявляет отражение. Пратибимба («отражение») – это представление Сознания, и представление едино с представляемой вещью,²⁴ поскольку оно есть представление Сознания, так же, как отражение в зеркале – это отражение лица, или фотография – это фотография человека. В этом смысле отражение (пратибимба) едино с отражаемой вещью (бимба).

Итак, мир является кажущимся (сделанным из «представлений», «мыслеобразов»), а не реальным или материальным. Мир един с Сознанием²⁵, поскольку состоит из Сознания, а не из материи. Ментальная проекция едина с умом (сознанием), потому что материал, из которого состоит эта проекция, – это сам ум, или сознание.²⁶

Следующая аналогия – это аналогия со сном²⁷. В отличие от упоминавшейся аналогии с зеркалом, аналогия со сном обычно используется для демонстрации того, что мир – это кажущееся явление и что он един с Сознанием. Сон, который является универсальным явлением, – это не только аналогия, но и пример того, как Сознание предстает в качестве вещей. Сознание во сне создает или проецирует из себя целый мир. Объект сна или мир сна по своей субстанции (материалу) есть не что иное, как само Сознание; во сне Сознание становится как спящим, так и объектом сна. Точно также мир – это большой сон, вселенский сон Шивы-Сознания.

Однако «сон» Шивы в корне отличается от сна индивидуальной души (пашу). Он отличен в двух важных аспектах. Во-первых, во сне индивидуального я индивидуум забывает, что он спит; он воспринимает сон как реальное переживание. Это означает, что его ум находится под воздействием иллюзии, и, следовательно, несмотря на то, что мир сна есть собственное творение индивида, он не осознает этой истины. Во-вторых, сам индивидуум не свободен в творчестве мира сна. Сон – это творение подсознательного ума индивида, который не выбирает по своему желанию,

что ему «видеть» во сне. Иногда, какой-то сон нам совершенно не нравится, как, например, в случае кошмара. Сон Шивы свободен от обоих дефектов обычного сна. Во-первых, Шива не страдает от неведения, или иллюзии. Шива прекрасно знает, что мир – это Его сон, т.е. что мир как кажущееся явление – это Его собственное сознательное творение, или проекция, и, следовательно, един с Ним. Мир есть сознательный сон Шивы. Во-вторых, сон Шивы не скован и не обусловлен какими-то бессознательными силами; Шива свободно создает свой сон. Шива свободен проецировать мир сна так, как Ему нравится.

Таким образом, аналогия с обычным сном не вполне пригодна в случае Господа Шивы. Но она может показать, что, подобно тому, как мир сна является творением, или проекцией, нашего собственного сознания, также и мир вообще является проявлением, или проекцией, Шивы-Сознания.²⁸ Кроме того давайте рассмотрим еще явление воображения, которое свободно от двух указанных дефектов сна. Воображаемая вещь – это наше свободное творение, и мы вполне осознаем истинность того, что она есть наше собственное создание. Но воображаемая вещь – это только мыслеобраз в нашем уме в форме мышления (вимарша); она не становится действительным отражением (пратибимбой) или кажущимся явлением (абхасой). Таким образом, воображение тоже не может быть использовано как аналогия. Мир – это не только мыслеобраз (вимарша) в уме Шивы, Шива на самом деле видит мир как отчетливое явление, в объеме и цвете, также как мы видим отражение в зеркале. Отражение в зеркале – это не просто мыслеобраз, а кажущееся явление. Оно, конечно, не является реальной вещью, поскольку оно – всего лишь отражение. Мы видим отражение в зеркале и, при этом, знаем, что это – всего лишь кажущееся явление. Сон Шивы представляет собой нечто подобное.

Нужно учитывать, что аналогия со сном не должна создавать впечатление того, что мир является ненастоящим и бесполезным (туччха) как в случае обычного сна. Аналогия со сном используется только для того, чтобы показать, что так называемый материальный мир – это проявление Сознания, так же, как мир во сне – это проявление индивидуального сознания. Эта аналогия используется и идеалистами (абхасавадинами), и иллюзионистами (майавадинами) одинаково, но с различными целями. Адвайтин и мадхйамик – не идеалисты в техническом смысле самого термина. Они – иллюзионисты (майавадины), поскольку, согласно их теории, мир – это не протяжение Сознания (Реальности), а наложение на него и потому он полностью ненастоящий. Теория же проявления (абхасавада) Кашмирского Шайвизма – это идеализм, утверждающий, что абхаса, хотя и «кажущаяся» (сделана из

«мыслеобразов», или нематериальна, и в этом смысле – ненастоящая), все же истинна или реальна как проявление Сознания. Именно поэтому Абхинавагупта называет кажущееся явление или сон реальными (сатйа). Мир сна – это не какое-то ничто; это – «кажущаяся» реальность (сделанная из «мыслеобразов», сделанная из ума, сознания). Таким образом, в Кашмирском Шайвизме сон понимается как «кажущаяся», «воображаемая» реальность, а не как иллюзия.

Поскольку Кашмирский Шайвизм объясняет мир как сон, но сон не индивидуального ума, а ума Шивы, то становится ясным, что Кашмирский Шайвизм – это абсолютный идеализм. Согласно субъективному идеализму (дршти-сришти-ваде), существуют только индивидуальные души, а мир – это всего лишь проекция этих индивидуальных умов, и нет никакого вселенского ума, такого, как Бог или Высшее Я. Кашмирский Шайвизм признает существование вселенского ума, или вселенского Я, называемого Шивой, и утверждает, что мир кажущихся явлений – это проекция или творение ума Шивы, а не индивидуального ума. Следовательно, для индивидуального ума мир – это объективная реальность. Поскольку мир – это творение ума Шивы, то для Шивы мир – это субъективная реальность, хотя и являющаяся именно внешним кажущимся явлением, а не просто мыслеобразом или концепцией. Для индивидуальности (пашу) это не так.

Рассмотренные выше положения теории абсолютного идеализма могут вызвать некоторые возражения у сторонников реализма. Например, если мир – это сон, то он должен исчезнуть, когда спящий (индивидуальная душа) погрузится в глубокий сон или умрет. Но мир остается, даже когда кто-то крепко спит или умирает. Более того, если мир – это сон, то он должен быть разным у разных спящих людей, каждый из которых «видит» свой собственный сон, отличный от других. Но если все мы видим один и тот же мир, то это означает, что это все-таки не сон. Кашмирский Шайвизм может ответить на оба эти возражения тем, что мир – это «сон» не индивидуального ума, а Шивы, поскольку мир – это проекция одного и того же ума Шивы, все индивидуальные души видят одинаковый мир.

Более того, мир кажущихся явлений не исчезает после исчезновения индивидуальных умов, поскольку он – творение вселенского ума (Шивы), а не индивидуального ума (пашу). Индивидуумы могут приходить и уходить, но мир будет длиться всегда. Конечно, когда Шива прекратит процесс проецирования мира «закрытием глаз» (нимеша), мир кажущихся явлений растворится. Мир сновидений входит в существование тогда, когда Шива «видит» или проецирует его, и потому Сотворение называется унмеша («открытие глаз») Шивы. Мир кажущихся явлений растворяется, когда Шива

прекращает «видение» его. Растворение, поэтому, называется нимеша («закрытие глаз») Шивы.

Сторонник субъективного идеализма также ответит на постановленные выше вопросы, но, конечно, по-своему. Субъективный идеализм говорит, что мир исчезает, когда его никто не видит, поскольку существование мира зависит от видения его кем-нибудь. Мир существует «в глазах видящего» (дришти-сришти) и проецируется вовне, когда видящий открывает свои глаза (атма-кхйати). Когда видящий закрывает свои глаза, его мир исчезает. Нет никаких доказательств того, что мир существует, когда его никто не видит, говорят субъективные идеалисты. Они утверждают, что все индивидуумы видят одинаковый мир потому, что идея мира, или киноплёнка мира, одинакова во всех умах; один и тот же мыслеобраз мира является общим для всех. Поскольку имеет место согласованность и слаженность между различными индивидуумами, эта согласованность происходит благодаря «предустановленной гармонии», как сказал об этом субъективный идеалист Лейбниц. Кроме этого, как теистический субъективный идеалист, Лейбниц, может еще сказать, что эта гармония установлена Богом, а атеистический идеалист, такой, как буддист, может сказать, что эта гармония установлена Природой.

Субъективный идеализм вне всяких сомнений является логически возможной теорией, и он отвечает на вопросы реалиста. Тем не менее, кажется, что субъективный идеалист отвечает на эти вопросы с некоторой натяжкой, привлекая к объяснению неестественные, кажущиеся надуманными теории, тогда как абсолютный идеалист легко отвечает на те же вопросы, представляя мир кажущихся явлений как творение вселенского Сознания (Шивы, или Бога), а не индивидуальной души.

Согласно теории Кашмирского Шайвизма мир кажущихся явлений создан посредством свободы Шивы, а значит его появление не обусловлено, как это происходит в семени или генах. Дерево потенциально присутствует в семени, и семя будет развиваться в соответствии с генетическим предписанием, уже присутствующим в семени. Более того, семя не может отказаться расти, если присутствуют условия необходимые для роста. Но у Шивы нет такой обусловленности. Шива свободен простирает и расширять себя так, как Ему нравится; Шива свободен также не расширять себя вовсе, если Он выбирает это. Все указанное подчеркивает различие между Кашмирским Шайвизмом и идеализмом Гегеля. С точки зрения Гегеля, будущие шаги эволюции Абсолюта уже потенциально заданы в Нем, и Абсолют обязан развиваться, причем развиваться по заранее установленному пути. Но Абсолют в Кашмирском Шайвизме наслаждается совершенной свободой.²⁹ Второе

различие между этими двумя системами, логически связанное с предыдущим, состоит в том, что Гегелевский Абсолют – это «единство-в-различии», в котором различие неотъемлемо присутствует в единстве, а не является его свободным выражением, в то время как Абсолют Кашмирского Шайвизма – это чистое единство, и различие является свободным выражением единства.³⁰

В теории Адвайта Веданты мир также является кажущимся явлением, которое называется виварта, а теория кажущегося явления называется вивартавада. В обеих системах, Абхасаваде Кашмирского Шайвизма и Вивартаваде Адвайта Веданты, онтологический статус мира одинаков – он является кажущимся явлением и потому нереален, или нематериален. Но есть одно важное различие. Согласно Вивартаваде Адвайта Веданты, иллюзия мира – это наложение (адхйаса) на Реальность (Брахмана, или Я), как в случае веревки-змеи. А согласно Абхасаваде Кашмирского Шайвизма, мир кажущихся явлений – это самопроекция или самопроявление Шивы (Брахмана). Шива-Сознание, динамичное по своей истинной природе, активно создает мир кажущихся явлений из себя, мир кажущихся явлений не является наложением на Шиву извне. Сотворение является активностью, свободной активностью, Шивы. Оно является танцем Натараджи. Брахман же в Адвайта Веданте не создает и не может создать мир как кажущееся явление, поскольку Он неактивен и нейтрален. Он может служить почвой, на которую накладывается мир иллюзии, он может только позволить себе быть по ошибке принятым за мир. Брахман Адвайта Веданты обладает «свободой от», поскольку Он не подвержен влиянию мира кажущихся явлений, но не «свободой для», поскольку Он не может активно создавать мир кажущихся явлений. Шива в Кашмирском Шайвизме обладает обеими свободами, так как Он активно и свободно создает мир как кажущееся явление и при этом не подвержен влиянию этого сотворения мира. Абхаса («кажущееся явление»), таким образом, – это свободное самопротяжение или саморасширение (сварупа-прасара) Шивы, тогда как виварта (адхйаса или «наложение») – это ограничение и блокирование Брахмана.

СМЫСЛ, В КОТОРОМ АБХАСА НАЗЫВАЕТСЯ РЕАЛЬНОЙ

Хотя слово абхаса означает нечто иллюзорное, Абхинавагупта вместе с тем называет абхасу «реальной» (сатйа).³¹ Некоторые люди наивно полагают, что поскольку Абхинавагупта называет кажущееся явление реальным, он вовлечен в противоречие, поскольку само понятие «кажущееся явление» имеет смысл чего-то нереального. Внимательный анализ позиции

Абхинавагупты показывает, что смысл, в котором он называет абхасу настоящей или реальной (сатйа), логически обоснован.

Вначале следует пояснить, что когда Абхинавагупта называет абхасу реальной, он никак не имеет в виду, что абхаса – это реальная материальная вещь, а не иллюзорное кажущееся явление. Он не признает существования материи, поскольку он идеалист. Абхинавагупта подробно излагает опровержение позиции реалиста в своей книге Вимаршини и в некоторых других, демонстрируя тот факт, что объект является не реальным, а только кажущимся явлением. Он также использует классические аналогии и примеры кажущихся явлений: сон,³² веревка-змея³³ и т.д., которые используются в Адвайта Веданте, и также называет мир «иллюзией» (бхрама),³⁴ «нереальным» (нихсатйа),³⁵ или «ненастоящим» (митхйа).³⁶ Он говорит: «Мир в действительности не существует, тогда в чем же вопрос скованности человека?.. Это – иллюзия, как веревка-змея или тень-дух, вызванная ложной привязанностью...»³⁷

Абхинавагупта не допускает онтологической реальности мира как реальной материальной вещи. Как и в Адвайта Веданте, так и согласно Абхинавагупте, реальность мира является чисто эпистемологической, мир существует в знании, или сознании, поскольку он есть не что иное, как кажущееся проявление (абхаса) Сознания. Однако Абхинавагупта говорит далее, что существуют аспекты, в которых абхасу можно было бы назвать реальной. Таких аспектов три:

а) Если рассматривать кажущееся явление как вещь, сделанную из материи, она нереальна; но кажущееся явление как кажущееся явление, или как проекция сознания, реальна. Например, тигр, «видимый» во сне, нереален в том смысле, что во сне он не является реальной вещью, сделанной из плоти и крови. Но тигр во сне как ментальная проекция, проекция сознания, является настоящим. Или, к примеру, кинофильм; то, что мы видим на экране мужчин и женщин, не значит, что они есть реальные люди из плоти и крови, они – всего лишь тени или образы, и в этом смысле они нереальны. Но разве не являются они реальными в том смысле, что они – действительные тени и образы? Несомненно, то, что мы видим на экране – это «картина», проецируемая с киноплёнки. Быть «картиной» – это ее реальность. Как настоящие мужчины и женщины, фильм нереален, но он реален как картина.

Люди в целом забывают, что иллюзорный не означает асат («нереальный»), как «сын бесплодной женщины». В отличие от этого несуществующего ребенка, иллюзорный объект – это не просто идея в уме, он действительно появляется, и как кажущееся явление он не является настоящим, как реальная вещь (бимба), но как отражение (пратибимба) он

настоящий. То, что является ненастоящим во сне, – так это восприятие спящим объекта сна как реальной вещи. Но сон как переживание или ментальная проекция не является ненастоящим. Упанишады говорят, что знание (дришти) знающего (драшты) никогда не становится ненастоящим.³⁸ Знание или «видение» видящего сон, хотя оно является «видением» не реальных вещей, а кажущихся явлений, является настоящим. Когда мы просыпаемся, становится ненастоящим то, что мы принимали мир сна за реальный мир, но не сам факт того, что мы «видели» сон. Сновидение – это факт, или феномен, состоящий в том, что сознание проецирует кажущиеся явления; как таковое сновидение является настоящим.

Некоторые из последователей Адвайты забывают то, что с реальной (парамартхика) точки зрения, мир – это кажущееся явление, или иллюзия (митхйа), но не ничто (асат), как сын бесплодной женщины. Является фактом то, что мир появляется, или кажется, и поскольку он появляется, он не может быть ничем (асат); по крайней мере, он должен быть кажущимся явлением. Никто не может отрицать факт того, что мир появляется. Если мы проанализируем структуру иллюзорного появления, то обнаружим, что он появляется, только когда он проецируется из чьего-либо ума, или сознания, и, как проекция сознания, он настоящий, или реальный. Даже если мир – это иллюзорное кажущееся явление, он реален как проекция сознания, или как процесс иллюзорного переживания внутри сознания; мы должны принять тот факт, что процесс кажущегося появления происходит в сердце Реальности.

б) Второй аспект, в котором абхаса может быть названа реальной, состоит в том, что абхаса – это активная самопроекция или самотворение Сознания, а не наложение на него. Если мир как кажущееся явление рассматривается как наложение на Реальность (Брахмана), а не как самопроекция Брахмана, это означает, что существует принцип или реальность, не зависящая или отдельная от Брахмана, ответственная за наложение мира кажущихся явлений на Брахмана. Это означало бы принятие двух реальностей и уход от неддуализма. Единственный способ сохранить неддуальность Брахмана – это признать, что мир как кажущееся явление – это самопроекция Брахмана, ибо в этом случае нет необходимости в принятии чего-то другого, чем Брахман, для сотворения мира.

Кашмирский Шайвизм рассматривает мир как самопроекцию Шивы. Следовательно, мир как кажущееся явление – это активное творение Шивы – активность Шивы. И как активность Шивы, он реален. Не имеет значения – творит ли Шива ненастоящие кажущиеся явления или реальные вещи. Даже когда Шива создает ненастоящие кажущиеся явления, это является реальной

активностью внутри ума Шивы, и как таковая, эта активность является настоящей.

в) Третье значение, в котором абхаса понимается как реальная, – это эстетический аспект. Абхаса имеет эстетическую ценность и предназначена для наслаждения воспринимающего (праматы), который имеет эстетическую идентификацию (шабдараникарана) с абхасами. Эта точка зрения становится ясной с помощью аналогии со спектаклем. Когда мы смотрим спектакль, мы знаем, что он – не реальные жизненные события, а только фикция, ненастоящее представление на сцене. Мы также знаем, что персонажи появляющиеся на сцене, не реальны, а являются формами, искусственно принятыми актерами. Одним словом, мы знаем, что спектакль – это ненастоящее событие, и в то же время мы наслаждаемся им. В процессе просмотра спектакля мы устанавливаем то, что называется шабдараникарана, т.е. эстетическую идентификацию, с персонажами и их представлением. Это помогает нам наслаждаться спектаклем. Итак, хотя спектакль является ненастоящим, он обладает эстетической ценностью. Фактически, спектакль означает представление, которое является искусственным и ненастоящим; это не было бы спектаклем, если бы было реальным событием. Красота спектакля в том, что мы наслаждаемся им. И в этом смысле он реален.

Это же верно и для игры (криды, или лилы). Игровая деятельность – это не реальная работа; фактически, игра не может быть игрой, если это – работа. Истинное отличие работы от игры – в том, что работа – реальная, а игра – ненастоящая. Но все же игра реальна как игра. Игра реальна как акт наслаждения.

Подобным образом, Творение, или мир как кажущееся явление, – это игровая активность (крида или лила) Шивы, полный блаженства танец Натараджи, и он должен восприниматься индивидуальной душой (пашу) в этом же духе. Тантрическая садхана стремится сделать всю жизнь игровой активностью. Мы уже видели, что Творение – это спонтанное излияние блаженства (ананды) Шивы в форме самопроекции как мира кажущихся явлений; и как таковое оно предназначено для наслаждения. Оно не является наложением на Шиву, которое надо отвергнуть.

Все это подчеркивает различие между Лилавадой и Майавадой. Согласно Мадхьямика Буддизму и Адвайта Веданте, мир – это майа («ненастоящий»), мир создан из неведения (авидьи) и наложен на Реальность. Следовательно, если мы хотим достичь Реальности, мы должны отвергнуть наложение (адхйасу), которая является препятствием к достижению Реальности. Но согласно Кашмирскому Шайвизму и другим тантрическим системам, мир – это не наложение на Шиву, обусловленное авидьей, а самопроекция или

саморасширение (сварупа-прасара) Шивы в Его блаженстве (ананде). Как таковой мир – это не препятствие или оковы, и, следовательно, вопрос об отвержении его не стоит. Что является оковами – так это эго, эгоизм и чувство двойственности и разделенности (двайта-пратха), которые нужно отвергнуть для достижения Самореализации, или реализации Реальности. Итак, мы видим, что Майавада и Лилагада онтологически не отличны, но аксиологически они весьма различны, даже противоположны друг другу. Согласно как Лилагаде, так и Майаваде, онтологический статус мира состоит в том, что мир является не настоящим, а кажущимся явлением, ибо Творение не может быть игрой (лилой), если не является ненастоящим. Но аксиологическая позиция Лилагады в отношении к миру как кажущемуся явлению отлична от позиции Майавады. В Лилагаде – позиция не отвержения, а принятия и наслаждения. Первоначальное значение слова майа, и то, что принимается Лилагадой, – это фальшивое магическое творение (индраджала) мага, которое есть чисто кажущееся явление, а не реальность. Но последователь Лилагады мог бы спросить: «Почему отвергается магическое представление?» Магия предназначена для наслаждения. Господь – это величайший маг, и Его магия (ненастоящее, или кажущееся творение) предназначено для наслаждения.

Кажущееся явление (абхаса), таким образом, является онтологически ненастоящим (поскольку это только кажущееся явление, а не реальность), а аксиологически – она реальна. Она является ценностью. Последователи Майавады Адвайты или Мадхйамика Буддизма не придают аксиологической значимости миру кажущихся явлений. В защиту своей позиции они могли бы сказать, что поскольку мир – это кажущееся явление, а не реальность, он не имеет совершенно никакой ценности (тучча) и, следовательно, он должен быть, разумеется, отвергнут. Взгляд последователя Майавады на мир негативен как онтологически, так и аксиологически. Последователь Лилагады, тем не менее, обладает весьма позитивной точкой зрения на мир кажущихся явлений, он принимает его как ценность, хотя знает, что онтологически мир является ненастоящим.

Таким образом, то, что мир является онтологически ненастоящим, означает только то, что он является кажущимся явлением (абхасой), или отражением (пратибимбой), Сознания и не является материальной реальностью. Значит, мир сделан не из материи, а из Сознания. Это не означает, что мир – это ничто, или что мир – это наложение на Реальность, или что для него нет места в Реальности. Мир как кажущееся явление – это самовыражение или самопроявление Реальности (Сознания).

Итак, мир – это свободно принимаемая кажущаяся видимость или самопроявление Реальности. Как таковой, мир есть часть Реальности, но свободно-принимаемая часть Реальности, а не необходимая часть Реальности, как мы встречаем в философии Гегеля или Рамануджи. В этом смысле мир кажущихся явлений даже онтологически реален. Называя его онтологически реальным, я не имею в виду, что он – независимая реальность, состоящая из материи, все, что я имею в виду, – это то, что мир кажущихся явлений – это свободное проявлением Реальности (Сознания, или Шивы), и как таковой, он происходит в Реальности, или он является частью Реальности. Если Шива появляется как мир, кажется миром, то мир кажущихся явлений – это кажущаяся видимость Шивы. Как таковой, мир – свободно принимаемая форма Шивы. И Шива, и мир кажущихся явлений, реальны: Шива реален как Шива, и мир кажущихся явлений реален как кажущееся явление Шивы, видимость Шивы. Также как актер в спектакле реален как действительный человек, так и роль, которую он играет, реальна как роль в спектакле. Кажущееся явление – это не просто ничто; это нечто – это кажущееся появление Реальности в форме мира.

ТЕОРИЯ КАЖУЩЕГОСЯ ПРОЯВЛЕНИЯ (АБХАСАВАДА) КАК ТЕОРИЯ СВОБОДЫ (СВАТАНТРИАВАДА)

Абхасавада («теория кажущегося проявления») может быть названа также Сватантриавада («теория свободы»), поскольку появление в форме мира – это свободное выражение Шивы. Свобода – это истинная природа Сознания, также как и знание (освещение). Знание отличает сознание от неодушевленной материи (джады); сознание знает, а материя не знает. Свобода – это другой отличительный фактор. Сознание свободно, а материя – нет.³⁹

Много систем индийской философии, например Самкхья и Адвайта Веданта, в достаточной мере подчеркивают один аспект Сознания – знание (сознавание), символически называемый пракаша («свет» или «освещение»), – но упускают из виду аспект свободы. Кашмирский Шайвизм полностью признает аспект свободы (сватантрии), который является такой же значимой характеристикой Сознания, как и знание (сознавание). Концепция свободы в союзе со знанием – это уникальный вклад Кашмирского Шайвизма в мировую философию.⁴⁰

Сватантриа («свобода») также называется вимарша, и вимарша понимается вместе с пракаша. Вимарша также называется шакти («энергия», «сила», «потенциал»), крийя («активность», «деятельность») или спанда

(«спонтанность»), так же, как пракаша называется Шива или джнана («сознание» или «знание»). Сознание в Кашмирском Шайвизме понимается как пракаша-вимарша, Шива-Шакти, или джнана-крийа – два в одном. Сватантрийа («свобода»), шакти («потенциал» или «энергия»), вимарша («воображение», «представление» или «мышление»), крийа («активность») и спанда («спонтанность») – это синонимы, подчеркивающие различные дополнительные значения одного и того же качества Сознания, существующего вместе с другим качеством, называемым Шива, пракаша или джнана.

Если свобода является самой природой сознания, почему сознание кажется скованным, обусловленным? То же самое можно спросить и об осознании (знании): если осознание – это природа сознания, почему она отсутствует в состоянии глубокого сна? Ответ в обоих случаях один: сознание завуалировано, загромождено, заблокировано; следовательно, его свобода, а также освещающая способность скрыты. Используя аналогию, можно сказать, что освещение – это природа солнца, но когда солнце закрывается облаками, свет кажется отсутствующим. Когда препятствие уходит, свет появляется вновь. Чем больше устранены препятствия, тем ярче свет. Таким же образом, когда неведение удаляется из сознания, его естественная свобода выходит на передний план и начинает действовать. Количество свободы пропорционально устранению неведения. В состоянии Шивы сознание полностью чистое, и потому Шива-Сознание полностью свободно.

Даже в своей ограниченной форме индивидуальной души (пашу), которая есть «мини-Шива», сознание обладает некоторым количеством свободы, хотя его мир свободы становится ограниченным.⁴¹ Пашу проявляет свою свободу даже в этом ограниченном состоянии и выполняет все пять функций (панчакритйа) Шивы, хотя и ограниченным способом.⁴² Индивидуум похож на пойманного в клетку льва, который, хотя и пленен, выражает свою свободу, рыча через прутья клетки. Индивидуальное сознание сковано, однако воистину оно стремится вырваться из оков, утверждая, что его истинной природой является свобода. Конечно, в настоящем индивидуальное я может не вполне преуспеть в разрушении оков, но тот факт, что оно чувствует, что находится в оковах, и отказывается довольствоваться состоянием скованности, означает, что свобода является частью его природы. Сам отказ довольствоваться обусловленностью уже вызывает мысли о свободе.

Верно, что индивидуальное сознание человека обусловлено внешними и внутренними факторами, но не может быть верным то, что индивидуум обусловлен полностью. Полная обусловленность существует только в случае

неодушевленной материи, а не сознания. Свобода присутствует в такой же степени, в которой выражено сознание. На более низких уровнях сознание менее проявлено, следовательно, там детерминизм, обусловленность, присутствует в большей степени. Но в случае людей, где сознание выражено с большей ясностью, гораздо меньше детерминизма. Свобода идет рука об руку с сознанием: меньше сознания – меньше свободы, больше сознания – больше свободы.

Эта свобода – не только «свобода от», но также и «свобода для». Согласно Мадхьямика Буддизму и Адвайта Веданте, Реальность (Шунья или Брахман) «свободна от», поскольку она не затрагивается процессом кажущегося появления. Но она не обладает «свободой для». Она не может сотворить мир как кажущееся явление, поскольку она неактивна (нишкрия) и нейтральна. Мир кажущихся явлений налагается на нее из-за авидьи («неведения»). Свобода действовать просто не присутствует в Реальности, ибо Реальность, или Сознание является не динамичной силой, обладающей активностью (крия), а рассматривается как пассивный наблюдатель (драшта).

Свобода не может быть полной, если есть только «свобода от» и нет «свободы для». Истинное значение свободы – это «свобода для», свобода для действий. Хотя знание и осознание являются природой Сознания, его нельзя назвать свободным, пока оно не обладает свободой для действия,⁴³ поскольку свобода деятельности – это само определение свободы.⁴⁴ Кашмирский Шайвизм видит в сознании свободу (сватантрию, вимаршу, парамаршу, крию, или спанду), что означает свободную деятельность. Шива-Сознание – это и «свобода от», и «свобода для». «Свобода для» не подразумевает преднамеренную и напряженную деятельность (карму), которая возникает из-за какой-либо потребности или желания. Этот тип действия отличается от крии, которая является свободной, спонтанной активностью.

Истинно свободная деятельность не направляется никакими мотивами. Когда мы ничего не хотим и не испытываем нужду в чем-либо или не стремимся чего-либо достичь, но продолжаем действовать, это и есть состояние свободной активности. Эта активность не скована, не обусловлена чем-либо. Господь говорит в Гите: «Нет на земле ничего, что надлежало бы сделать мне, и нет цели, которой Я бы ни достиг (поскольку Я всецело полон), и все же Я совершаю дела.»⁴⁵ Но возможна ли такая активность? Нет ли противоречия в немотивированной активности? Ответ заключается в том, что такая активность вполне возможна, и она свободна от противоречия немотивированной деятельности.

Когда мы живем в полной радости (ананде), игровая активность спонтанно и естественно исходит, проистекает из этого состояния. Ананда естественно изливается или спонтанно выражается в форме радостной активности, такой как пение, танец или игра. Красота такой активности – в том, что мы не должны прилагать нашу волю или делать какие-то усилия, поскольку активность спонтанно и без усилий происходит согласно нашему желанию. В этой активности заключена совершенная свобода потому, что она не происходит вопреки нашему желанию, в ней нет никакого принуждения – мы также можем прекратить ее, если хотим. Этот тип активности называется спанда или крийя. Крийя – это спонтанное излияние радости в состоянии совершенства. Сотворение – это активность Шивы, спонтанно происходящая из Его радости, это танец Натараджи. Упанишады также говорят, что Сотворение происходит из ананды (то есть Брахмана).⁴⁶ Примечательно, что Сотворение, как сказано, происходит из ананды, а не для ананды, т.е. Сотворение происходит не для восполнения какого-нибудь недостатка ананды, но ананда сама изливается в форме творческой активности.

Очевидно также, что двойственность – это свободное выражение недвойственного Сознания. Мир как кажущееся явление состоит из двойственности. Недвойственный Шива свободно выражает или проецирует себя в двойственность мира как кажущегося явления⁴⁷; предстать как множество – это свобода Реальности (Шивы), которая одна.⁴⁸ Абхинавагупта возносит свои приветствия Шиве, который из своей свободы «сначала проецирует мир двойственности как пурвапакша, и затем забирает его назад в утгарапакшу единства.»⁴⁹

Мы уже видели, что аналогия с семенем (биджей) или с жидкостью в яйце павлина (майурандарасой) не должна означать того, что двойственность, или различие, неотъемлемо присутствует в Шиве как потенциальность, являющаяся необходимостью. Это означает, что в Шиве нет никакой двойственности, и, тем не менее, вся двойственность исходит из Шивы также, как все цветное многообразие перьев павлина происходит из бесцветной и однородной жидкости яйца. В случае семени, проявление многообразия – это не свободное выражение себя семенем – семя генетически обусловлено проявить многообразие. Но в случае Шивы, проявление множества – это свободное выражение Шивы, который сам есть чистое единство. Что бы ни делал Шива, в какой бы форме он ни проявлялся, – это выражение полной свободы Шивы. Шива обладает энергией и свободой делать любые самые трудные и невообразимые вещи, и в этом Его слава.⁵⁰ Когда Он проецирует этот удивительный мир кажущихся явлений, Он делает это не по какому-либо принуждению, а по своей свободной воле.⁵¹

ТЕОРИЯ ИЛЛЮЗИИ

Вполне может быть верным то, что мир – это кажущееся явление, и он нереален в смысле его существования как материального объекта, но верно также и то, что для скованного пашу, или пуруши, он кажется реальным. Пашу принимает мир не как просто кажущееся явление (абхасу) или как отражение (пратибимбу), а как реальную материальную вещь, или субстанцию. Почему это происходит? Очевидно, объяснение – в том, что пашу затуманен иллюзией; из-за неведения он воспринимает мир как материальную реальность. Это значит, что должна существовать отчетливая теория иллюзии для объяснения феномена ошибочного восприятия реальности.

Сторонник Майавады (т.е. буддист мадхйамик или последователь Адвайта Веданты) обладает четкой теорией для объяснения того, почему мы видим мир как реальный, хотя он – не настоящий, а просто кажущееся явление. Сторонник Майавады объясняет эту ситуацию, допуская существование двух уровней истины. Один – ноуменальный уровень (реальность), другой – феноменальный уровень (кажущееся явление). В Мадхйамике Буддизме они называются парамартха-сатъя и самвритти-сатъя;⁵² в Адвайта Веданте они называются парамартха и вйавахара. С точки зрения реальности (парамартха-сатъя), мир – ненастоящий; Брахман, или нирвана, ошибочно принимается за мир, или самсару. В случае иллюзии веревки-змеи (раджджу-сарпа), змея существует только с точки зрения самой иллюзии. В реальности змеи нет; это на самом деле – веревка. Или во сне: мир сна реален, пока мы спим, но в реальности, т.е. с точки зрения состояния бодрствования, мир сна является ненастоящим, поскольку он всего лишь эпистемичен и нематериален. Подобным образом, пока мы во вйавахаре, или самвритти, которое является состоянием иллюзии, мир для нас реален. Но с точки зрения реальной истины (парамартхи), мир – ненастоящий.

Помимо этого существует еще один подуровень иллюзии – субъективная иллюзия, вызванная индивидуальным умом, внутри объективной иллюзии мира. Сны и другие субъективные иллюзии, такие, как веревка-змея, относятся к этой категории. В Адвайта Веданте это называется пратибхаса, в Буддизме – парикалпита. Абхинавагупта так же принимает существование этого подуровня и говорит: «В состоянии майи все есть иллюзия, но есть даже под-иллюзия, как сон во сне, или как нарыв на зобе [т.е. маленькая выпуклость на большей выпуклости].»⁵³

Абхинавагупта рассматривает теорию иллюзии, которая называется апурнакхйати. Майя вместе с ее пятью покровами (панча-канчуками), ответственна за иллюзию. Под воздействием майи индивидуальная душа (пуруша, или пашу) воспринимает мир как реальный, хотя в действительности мир – это только кажущееся явление. Но Абхинавагупта не проводит четкого различия между вйавахарой и парамартхой, как это делают сторонники Майавады. Без этого различия мы не можем объяснить, почему мир, хотя он – просто кажущееся явление, кажется реальным. Адвайта Веданта и Мадхьямика Буддизм, которые проводят указанное различие, можно сказать, дополняют Кашмирский Шайвизм в этом частном вопросе.

Могут быть две причины, почему в Кашмирском Шайвизме не делается различие между двумя уровнями истины, несмотря на то, что в Кашмирском Шайвизме мир принимается как кажущееся явление. Во-первых, в отличие от Адвайта Веданты и Буддизма, Кашмирский Шайвизм имеет не такую долгую историю. Веданта и Буддизм развивались в течение более тысячи лет, и у этих систем было достаточно времени, чтобы достичь своей полноты. Например, принципы адвайтических систем Шанкарачарьи пополнялись постсанскритскими философами вплоть до Нисчаладасы в наше время. Но история Кашмирского Шайвизма до Абхинавагупты насчитывает не более 300 лет и фактически останавливается вместе с ним. После Абхинавагупты не пришел еще ни один значительный философ, который сделал бы ясным то, что только подразумевается и заполнил пробелы в его философии.

Во-вторых, нечеткое разделение между вйавахарой и парамартхой, возможно, имеет более обоснованную причину и следует специальным целям Кашмирского Шайвизма. Философы Кашмирского Шайвизма, возможно, намеренно не проводят четкого различия между вйавахарой и парамартхой, потому что это может привести к разрушению положительной позиции по отношению к миру и создать впечатление, что мир абсолютно нереален (тучча) и, следовательно, должен быть, в конечном счете, отвергнут. Именно это происходит в случаях схоластических Адвайта Веданты и Мадхьямика Буддизма. Эти системы служат причиной негативной позиции по отношению к жизни и миру у их последователей. В них поиск мокши был оторван от мирских дел, включая социально-политическое развитие. К глубокому сожалению, провозглашаемый Упанишадами идеал жизни был интерпретирован в самой негативной форме, что даже социальная и культурная деятельность рассматривалась как препятствие к достижению мокши. Результатом было то, что многие из лучших умов Индии отошли от работы по социальному развитию, и общество было представлено своей

собственной судьбе, руководимое самовлюбленными, эгоистичными и пребывающими в неведении людьми.

Кашмирский Шайвизм, тем не менее, делает ударение на том факте, что то, что называется кажущимся явлением, – это проявление Сознания, и, как таковое, оно не является нереальным вообще. Что нереально, так это убежденность в том, что мир – это независимая реальность, сделанная из материи. Этот взгляд предлагается теорией иллюзии, называемой апурнакхйати, которая принимается в Кашмирском Шайвизме. Мир не является совсем ненастоящим, поскольку он един с Сознанием как кажущееся явление, или проявление, Сознания. Ненастоящим является его независимость и материальность. Таким образом, когда мы принимаем мир за реальный, т.е. сделанный из независимой реальности, называемой материей, тогда это – ложное знание, оно ложно потому, что является частичным, или неполным (апурна), взглядом на реальность (апурнакхйати).⁵⁴ Но когда мы смотрим на него как на кажущееся явление Сознания, мы имеем полное видение, это – правильное знание.⁵⁵ Мир – это не совсем ненастоящий, он является частью Реальности как проявление, или кажущееся явление, Реальности. Вот что имеет в виду Платон, когда говорит, что «мир теней» принимает участие в Реальности.

Более того, различие между вйавахарой и парамартхой привело также к нежелательной ситуации, вызванной не самой теорией, а некоторыми последователями Адвайты, которые неправильно ее интерпретировали. Некоторые сторонники Адвайты неправильно использовали теорию для оправдания поведения, идущего вразрез с философией Адвайты, говоря, что являющееся истинным в парамартхе может не быть истинным во вйавахаре. Например, почти все схоластические пандиты Адвайта Веданты верят в справедливость кастовой системы и неприкасаемости. Это совершенно несовместимо с ведантической философией, согласно которой все существа в действительности есть Ваше собственное Я (Брахман). Эти «пандиты» оправдывают такое поведение говоря, что единство справедливо в парамартхе, но во вйавахаре верным является разделение.⁵⁶

Конечно, лицемерие и несоответствие поведения можно найти также и среди тантристов. Много псевдотантристов прибегают к Каула-садхане панча-макара (пять «М», включая майтхуну, или сексуальную связь) только ради телесного наслаждения, но претендуют на звание садхаков Каулы. Много нетантрических практик проводятся под именем Тантризма. Необходимо корректно интерпретировать Тантризм, также как необходимо корректно интерпретировать Майаваду.

Различие между парамартхой и вйавахарой, двумя уровнями реальности, логически верно, и Абхинавагупта принимает его по сути. Но он также осознает тот факт, что сторонники Майавады упускают из виду важную истину того, что мир кажущихся явлений – это реальное проявление Брахмана, и сводят всеобъединяющую философию Упанишад к логической абсурдности полнейшего негативизма. Абхинавагупта, как истинный тантрист, никогда не высказывается в негативных терминах, и особо подчеркивает истину того, что мир кажущихся явлений реален как проявление Шивы, как кажущаяся видимость Шивы.

Скованность и освобождение

СМЫСЛ СКОВАННОСТИ

Понятие освобождения (мокша) предполагает или логически заключает в себе две вещи.1 Во-первых, – это я, или душа, которая достигает мокши.2 Во-вторых, эта душа, или я, находится в оковах, так как только скованная личность может освободиться. Мокша предполагает скованность.

Мы уже знаем, что Кашмирский Шайвизм признает существование я, проявляющегося как исполнитель (карта) и знающий (джната).3 Далее утверждается, что это я находится в оковах,4 и поэтому она не может наслаждаться своей настоящей природой. Прежде чем мы сможем понять, что такое мокша, нужно узнать природу оков.

Оковы – это неведение (аджнана) – неведение истинной природы человека. Это неведение бывает двух видов – бауддхи и пауруша.5 Слово аджнана хотя и означает буквально отсутствие знания, здесь употребляется в смысле иллюзия, то есть не отсутствие знания, а ошибочное знание. Ошибочное знание – это неполное или неточное знание (апурна-джнана, или апурна-кхьяти)6 действительности.7

Здесь уместен вопрос: если даже неведение понимается как ошибочное знание, то как это неведение сковывает человека? Неужели неведение так сильно, что оно может вызвать существенное изменение в личности до такой степени, что она становится другой – меняется от Шивы до пашу? Ответ – да. Сила неведения, вызывающая перемены в личности, очевидна в состоянии сна. Когда во сне король оказывается лишенным королевства и скитается как нищий, страдая от голода и т.п., реального изменения на физическом уровне не происходит. В действительности происходит изменение в уме короля. Он видит себя страдающим нищим, и во сне он действительно страдает, но когда король просыпается и его ум исправляется, то он вновь превращается из нищего в короля.

Неправильное понимание изменяет действительность, во всех практических отношениях. Пословица "мы таковы, каковы наши мысли"

может быть понята еще яснее в идеалистической системе, подобной Кашмирскому Шайвизму, в которой утверждается, что сознание, или мысль, – сама есть действительность. Нет большой разницы между воображением и реальностью. Это есть активность в действии, когда йогин вызывает изменение на физическом уровне при помощи силы мысли (мантры).

Мы – скованные души, потому что мы по ошибке считаем себя скованными душами. Но это, конечно, не умственное неправильное представление (бауддхи аджнана), а сущностное (пауруша аджнана) – как это происходит во сне. Неведение во время сна – это не просто неведение рассудка. Но в то же время, изменение во сне – это не физическое изменение, это лишь изменение в состоянии ума или в сознании. Итак, хотя во время сна происходит фактическое изменение личности, это происходит лишь из-за неведения, которое относится к уму, а не к материи.

Также необходимо заметить, что скованность сознания не может быть материальной, она может быть только мысленной. Природа неведения (иллюзии) – это неправильное мышление, или неправильное знание. В этом смысле оковы сознания не являются реальными, или материальными, оковами. Это – оковы в виде неправильного мышления. Конечно, язык, которым мы пользуемся, чтобы описать эти оковы – это язык материи. «Оковы», «покров», «препятствие», «грязь» (мала) – все эти термины применяются для описания материального мира, и они же символически используются для описания Сознания, чтобы обозначить духовное загрязнение. А само духовное загрязнение – это просто неправильное мышление, являющееся характеристикой заблуждающегося ума.

Ясно, что оковы – это неведение, или неверное знание, но какова природа этого неверного знания? Ответ – двойственность (двайта-пратха), чувство двойственности, или отличия, чувство, что люди и объекты этого мира отличаются от тебя, являются другими по отношению к тебе. Абхинавагупта говорит, что чувство двойственности – это настоящее неведение, и именно оно действительно сковывает.⁸ Недвойственность – это осознание, что все – это вы, что все принадлежит вам, это чувство единства со всем,⁹ состояние вселенской любви. То, что отделяет одного от всего, – это эго, то есть чувство ограниченности до одной особой индивидуальности, которую называют «я». Эго выражается в том, что свою персону вы считаете собой, а остальной мир рассматриваете как «другой». По-другому это называется эгоизмом. Это – неведение, или иллюзия, которая нас сковывает. Это похоже на случай с матерью, которую, из-за несчастливого поворота событий, разлучили с ее детьми. Когда, наконец, ее дети нашлись, она не узнала в них своих собственных детей и приняла их за других. Великое открытие, сделанное провидцами Тантры и Упанишад, – это то, что вся вселенная едина с Я, с вами, но неведение оставляет нас в незнании этой всесовершенной истины.

ПОНЯТИЕ МАЛЫ (ЗАГРЯЗНЕНИЯ)

Из выше сказанного становится ясно, что неведение – это не негативное состояние, т.е. не состояние, в котором чего-то нет, а нечто позитивное – состояние, в котором что-то есть, есть неверное знание. Само по себе неверное знание – это, в действительности, состояние духовного загрязнения (ашуддха).¹⁰ Так как это – реальное загрязнение, а не просто отсутствие «ведения», то поэтому неведение называется грязью (малой).¹¹ Мала – это термин физического мира, буквально означающий грязь. В применении к сознанию, он означает духовную, или умственную грязь. Она является грязью, которой сознание, в его нынешнем состоянии (состоянии скованного индивидуума), загрязнено.

Так как загрязнение затемняет Сознание (Я), делает его незамеченным, оно называется «тьмой» (тимира, или тамас).¹² Поскольку загрязнение покрывает Сознание, то оно называется «покровом» или «вуалью» (аварана, или аччхадана),¹³ оно похоже на занавеску, или покров (канчука), который скрывает истинную природу Я.¹⁴ Так как загрязнение мешает свету Я проходить и быть заметным, оно называется «препятствием» (авародха). Поскольку оно сковывает сознание, оно называется узами, путами, связанностью, оковами (бандха¹⁵ или аргала).

Теперь было бы уместно рассмотреть вопрос: Какое отношение загрязнение (мала), являющееся оковами, имеет к Шиве?¹⁶ С точки зрения Шивы, скованность – это свободная игривая деятельность (крида, или лила) Шивы, игра самоограничения. Истинное желание Шивы ограничить, или закрыть, себя – это и есть само загрязнение.¹⁷

В Тантрической традиции загрязнение бывает трех видов: а) анава мала; б) майийа мала; и в) карма мала. Все три вида загрязнения – это продукты майи,¹⁸ принципа ограничения, или покрова. Таким образом, все три вида могут называться майийа малами. Но название майийа дается лишь одной определенной мале, которая включает в себя видение отличия от себя. Абхинавагупта знал это лингвистическое противоречие, и он писал: «название майийа, данное загрязнению, состоящему в видении различия, – это лишь название; все три малы также являются майийа, так как они все – производные майи». ¹⁹

Анава мала означает отождествление Сознания с ограниченной индивидуальностью. Ограниченная индивидуальность называется «эго». Таким образом, анава – это чувство эго. Слово анава – это прилагательное от ану, что означает ограниченная душа. Ану также означает «маленький». Здесь ану взято не в смысле «быть маленьким по размеру», а в смысле «быть ограниченным, конечным».

Поскольку конечность, или ограниченность, означает несовершенство, анава означает чувство несовершенства (апурнам-манйата).²⁰ Здесь необходимо заметить, что Абсолютное Сознание (Шива) реально не становится ограниченным. Что в действительности происходит, – так это то, что индивидуальная душа (ану, или пашу) по ошибке принимает себя за ограниченное, или несовершенное, существо. Это похоже на то, что случается во сне. Когда во сне король становится нищим, то на самом деле он

им не становится, он ошибочно думает, что стал нищим, так как его ум находится под властью иллюзии. Но это неправильное представление о своей сущности таково, что оно вызывает фактическое изменение в его бытии, и он остается нищим во всех отношениях столько времени, сколько длится сон. Подобным же образом, индивидуум (ану), который в действительности является совершенным Шивой, ошибочно принимает себя за ограниченную личность,²¹ и это неправильное представление превращает его в ограниченную личность во всех отношениях. Такова власть неведения (аджнаны). Это так же справедливо для других загрязнений (мал).

Кроме того, индивидуум (ану) принимает себя за несовершенного, потому что, хотя его настоящая природа – это вездесущее Я, он все же отождествляет себя с индивидуальностью, у которой есть естественные ограничения. Индивидуум становится ограниченным и, следовательно, несовершенным. В результате этого он ощущает в себе недостаток или нужду, что, в свою очередь, порождает в нем страстное желание (лолика)²² вожделенных, но еще не приобретенных вещей.

В Ишвара-пратьябхиджна-карике Утпаладэва говорит, что анаву можно понять двумя путями: а) нет свободы Сознания и б) нет сознания свободы. Обе эти неприятности появились из-за утраты знания истинной природы человека, то есть Абсолютного Сознания, или Шивы.²³ Свобода (сватантрия), которая означает отсутствие всех ограничений и поэтому также означает совершенство, – это и есть истинная природа Чистого Сознания. Эта свобода Сознания теряется в состоянии анава, сознание становится скованным, или ограниченным. Таким образом, анава может быть понята как потеря свободы Сознания. Во-вторых, в состоянии анава индивидуум не осознает, что эта свобода и есть его истинная природа. Свобода (совершенство) уже существует, но индивидуум ее не осознает. Эти два состояния души, а именно – потеря свободы Сознания и не узнавание этой свободы – существуют одновременно и действуют во взаимно порочном влиянии. Это похоже на случай иллюзии с веревкой-змеей, когда один видит змею, потому что не видит веревку, а другой не видит веревку, потому что на ее месте он видит змею. В состоянии анава существо не осознает свою настоящую природу, потому что его настоящая природа – не на переднем плане, а то, что его настоящая природа – не на переднем плане, происходит, потому что существо не осознает ее. Реальность и осознание реальности взаимосвязаны.

Анава – это основная мала, так как она содержит в себе все другие малы. Она – самая первая мала, вызывающая две другие малы. Первое, что делает майя, – это превращает вездесущее Сознание в ограниченную личность (ану), и представляет собой необходимую почву, или причину, для создания чувства эго. Это чувство эго является главным препятствием к реализации, постижению Я. Аналогия этого – волна выделенная из океана, потому что она приняла индивидуальность, иначе она – не что иное, как вода или океан. Волна не может стать океаном до тех пор, пока она поддерживает свою индивидуальность. И лишь когда волна теряет свою индивидуальность, она

становится полностью единой с океаном. Вода, имеющая определенную форму (рупа), получает название (нама) «волна». Безымянная и бесформенная вода принимает определенные имя и форму (нама-рупа). Но каков статус этого намы-рупы? Это – не реальность, так как реальностью является вода. В тот момент, когда волна спадает, она становится тем, чем является в действительности – простой водой. Подобным же образом, эго – это нама-рупа (название-форма), которую принимает Я (Сознание), и в тот момент, когда это состояние «спадает», индивидуальное сознание сливается с океаном вселенского Сознания. Должен ли рассматриваться этот отказ от эго как случай самоубийства или как Самореализация, будет описано позже.

Даже в практической жизни мы убеждаемся, что эго является коренной причиной всех зол. Эго и эгоизм – это две стороны одной монеты. Эго подобно столбу, на котором висят все злые качества. Когда этот столб эго падает, вместе с ним падает и все зло. Практическая жизнь нам также доказывает, что чем больше уменьшается и исчезает эго личности, тем больше расцветают спокойствие, сила, красота, вдохновение и радость Внутреннего Я, и личность чувствует больше само-завершенности в себе.

Отношение к эго, о котором я рассказал, дает повод предположить, что поскольку эго – это причина зла, и поскольку именно Шива создал эго, следовательно, Шива, а не индивидуум отвечает за это зло. Но было бы наивным пониманием Абсолютизма думать, что все, что мы находим на земле, – это творение Бога (Шивы). Человечество также может многое создавать самостоятельно, так как люди – не роботы, а существа, обладающие свободной волей. Тщеславие, которое порождено эгоизмом – это полностью создание индивида (пашу), и значит именно человечество в ответе за эгоизм. Эгоизм, являющийся истинной причиной зла, отличается от естественного эго, которое сопутствует ограниченной индивидуальности, созданной Шивой посредством Его силы неведения. Естественное эго – это просто знание себя, как индивида отличного от других. Это метафизическое, или естественное, эго отличается от эгоизма (абхиманы), который ответственен за зло, и который порожден пашу, а не Шивой. Когда, например, у человека спрашивают: «Кто вы?» – то он отвечает: «Я – то-то и то-то». В данном случае работает естественное эго, которое в действительности безвредно и без которого наше поведение (вйавахара) в мире невозможно. Но когда личность приписывает себе обладание чем-либо, или навязывает свою волю другим, то это действительно есть эго, которое является причиной зла. Естественное эго, или чувство ограниченной индивидуальности, может косвенно служить причиной эгоизма, о котором идет речь. Это даже может быть необходимой причиной, так как не может быть эгоизма без чувства ограниченной индивидуальности, но это не достаточная причина, так как она сама не может создать эгоистичность. Эгоизм – это творение нашей собственной свободной воли. Шива сотворил индивидуальность посредством неведения для радостных жизненных занятий. Игривая активность присутствует не только со стороны Шивы; неведение предназначено для игры даже со стороны пашу, что хорошо видно

на примере ребенка. Индивидуальность становится причиной зла только тогда, когда мы добавляем к ней эгоизм. Вероятно, эгоизм – это единственная вещь, являющаяся всецело творением человечества, и эгоизм далее создал все зло мира.

Эго действует двумя путями – познавательным и движением воли. Когда мы приписываем себе силы, которые на самом деле не наши, такие, как все силы, принадлежащие Богу или Природе, – это случай неправильного понимания. Это можно назвать познавательным эго. Когда мы пытаемся навязывать себя другим или настаиваем, что наша воля должна быть исполнена, это также эго. Так как в этом случае эго затрагивает проявление воли или деятельность, это можно назвать эго волевого движения.

Маййиа мала означает чувство двойственности, или различия, ошибочное чувство, что ты отличен или отделен от остального мира, или что люди – это «другие», а не ты сам.²⁴ Слово маййиа – это прилагательное от майа, оно означает загрязнение, относящееся к майе. Главная характеристика майи – это то, что она создает чувство различия, или двойственность, а маййиа-знание, таким образом, – это знание двойственности.²⁵ Поскольку майа в основном состоит из чувства двойственности, то загрязнение (мала), состоящее в видении различия, называется маййиа.

Маййиа мала предполагает наличие анава малы, так как не может быть представления о различии (бхеде) до тех пор, пока существо не ограничено до определенной индивидуальности. Когда существо становится ограниченным до одной индивидуальности, это означает, что он становится отделенным, или отрезанным, от остального мира. Спиноза сказал, что определение – это отрицание (*determinatio est negatio*). Дать определение какой-либо вещи – значит ограничить эту вещь до определенных характеристик и, таким образом, изолировать, или отделить, ее от других. Например, когда мы определяем «это», говоря «это – стол», мы, фактически, ограничиваем «это» до стола. Это означает, что сейчас «это» – только стол, это не стул, не табуретка и т.п. Определяя, или ограничивая «это» столом, мы, фактически, отделяем «это» от всего, что относится к остальному миру. Подобным же образом, когда существо ограничивается до одной индивидуальности, оно отсекается от всего мира; одно не может быть всем. Чувство различия – это результат ограничения до одной индивидуальности. Маййиа мала – это результат анава малы.

Нетрудно понять, почему чувство различия – это загрязнение (мала). Все, что заграждает нашу подлинную природу или уводит нас от нашей подлинной природы, является загрязнением. Наша истинная природа чиста и совершенна, и все, что загрязняет, или делает ее загрязненной, называется малой (загрязнением). По своей истинной природе мы едины со всем, и это является состоянием высочайшего блаженства. Но у каждого из нас возникает чувство, что я – это лишь ограниченная личность, а не все, и это чувство заграждает нашу природу и приводит к тому, что наша чистота и блаженство исчезают.

Слово *kārma* – это прилагательное от слова карма, и, следовательно, *kārma mala* означает загрязнение, относящееся к карме (действию). Карма – это преднамеренное действие, которое мы совершаем, напрягая свою волю, и возникает оно из-за чувства нужды или недостатка в нас. Оно противоположно *kriyā*, которая является спонтанным, естественным, происходящим без усилий потоком активности, который возникает из полноты блаженства, а не из желания или недостатка чего-то. Поскольку карма – это преднамеренное действие, совершаемое напряжением нашей воли, она попадает в нравственную сферу хорошего и плохого, или добродетели и порока (*pūñī* и *pāpī*), вызывая пожатие нравственных плодов, порождаемых кармой.

Таким образом, у кармы есть две важные характеристики: а) она возникает под влиянием чувства недостатка или нужды и б) она является волевым действием, совершаемым посредством напряжения воли. Очевидно, что карма возможна лишь тогда, когда существо находится в состоянии несовершенства, что, в свою очередь, возможно, только когда существо является неведающим (*ajñāna*) свою истинную природу, то есть свое совершенное Я. Следовательно, карма – это действие, производимое в состоянии неведения. В своей *Ишварапратйабхиджня-карике* Утпаладэва описывает *kārma mala*, как действие, делаемое, когда действующий находится в неведении своей истинной природы (*картари абодхе*).²⁶ Комментируя это в своей *Вимаришни*, Абхинавагупта говорит: «*Kārma mala* появляется тогда, когда действующий находится в состоянии неведения и несовершенства, имеет чувство двойственности и совершает действия в виде добродетели и порока (*дхармādхарма*), а это ведет к порождению и пожинанию плодов действий».²⁷ Так как существо должно пожинать плоды своих действий согласно Закону Кармы, оно должно вновь рождаться, и, таким образом, карма является причиной изменяющегося мира рождения и смерти (*самсары*).²⁸ Говорится, что разнообразие существования существует из-за кармы.²⁹

Очевидно, что подобно *майийа мале*, карма мала возникает из-за основной *анава малы*. *Анава* – это чувство несовершенства.³⁰ Когда благодаря *анаве*, существо становится ограниченным и несовершенным, оно, естественно, чувствует в себе желание или недостаток, и чтобы удовлетворить это желание или восполнить недостаток, оно совершает действие. Если существо уже является полным, то есть, все его желания исполнены и ему ничего не нужно – тогда какой смысл выполнения действия? Существо может совершать действие (*карму*) только для того, чтобы восполнить недостаток чего-либо, но если нет желания или недостатка, тогда зачем ему вообще действовать? Карма мала, относящаяся к выполнению действия (*кармы*), происходит от *анава малы*,³¹ в этом смысле *анава* снова является основной *малой*.³²

Хотя в состоянии совершенства карма, или волевое напряженное действие, невозможно, *крийя*, или спонтанная деятельность, возникающая из полноты, подобно свободному и естественному переполнению счастьем, весьма

возможна. Более того, крийя, в отличие от кармы, не создает оков, поскольку крийя – это естественный и спонтанный поток деятельности, который – вне нравственных категорий добра и зла.

Почему карма – это оковы? Все системы индийской философии рассматривают карму как оковы для души и помеху в достижении мокши. Когда мы поймем природу кармы и мокши, а также поймем различие между кармой и крией, мы увидим, что карма противоположна мокше, в то время как крийя и мокша гармонируют друг с другом. Карма становится помехой по двум причинам. Во-первых, карма уводит нас от внутреннего Я, выражаясь аллегорически, когда человек зарабатывает карму, он продвигается вперед, а не расслабляется в себе. Однако Я находится не впереди, а на заднем плане как внутренняя опора существа, поэтому Самореализация – это отход или возвращение назад, а не продвижение вперед. По аналогии представьте, что некто взбирается по веревке, свисающей с потолка – это действие (карма), и ведет оно к потолку. А далее представьте, что его цель – это не потолок, а земля, что тогда он должен сделать? Он не должен прилагать усилий, чтобы взбираться вверх, так как это приведет к удалению от земли, скорее, он должен перестать делать то, что он уже делает, он должен выпустить веревку из рук, чтобы без всяких усилий упасть на землю. Мокша, или Самореализация, – это дело «падения на землю», это дело отхода назад, а не движения вперед, или восхождение.

Действие является сначала умственным, оно возникает в уме в форме желаний, а затем следует физическая активность. Когда мы действуем, ум не остается внутри нас, а движется наружу. Говоря языком йоги, действие – это напряжение, так как ум, выполняя действие, не находится в состоянии покоя, а напрягается. Но мокша – это состояние расслабления как противоположность действию, которое является состоянием напряжения. Мокша – это состояние отдыха, или покоя в самом Себе (атма-вишранти). Все йогические формы медитации состоят из возвращения в себя посредством неделания или недумания. Когда ум думает или действует, он направлен наружу, медитация – это возвращение вовнутрь – возвращение к себе.

Конечно, когда мы уходим внутрь, или расслабляемся, тогда без всяких усилий творческая деятельность течет через нас сама по себе, так как спонтанная деятельность – это сама природа Сознания (Я). Согласно Тантрической традиции, такой тип деятельности называется крийя, а не карма. Это состояние деятельности может быть парадоксально описано как состояние «бездеятельной деятельности», или «расслабленной деятельности», когда существо – и деятель, и все же не деятель. Эта деятельность не выполняется напряжением воли, она протекает без усилий. То же самое можно сказать о карма йоге «Гиты». Это не карма, а крийя. В «Гите» карма тоже рассматривается как оковы.³³ Карма йога заключается в отдаче воли Господу (Высшему Я) и в позволении спонтанной активности Я течь через человека. Это – состояние «бездеятельной деятельности», или

«деятельности в расслаблении», когда существо – и деятель, и все же не деятель.³⁴

Крийа, хотя и является видом активности, – это состояние расслабления, потому что существо не делает действие, напрягая свою волю, он остается установленным в Я, а действие делается без усилий. Или действие спонтанно происходит, когда человек спокойно сидит и ничего не делает. Итак, карма, уводящая нас от Я, – это оковы, тогда как крийа, являющаяся действием в состоянии расслабления, – это не оковы.

Другая причина, почему карма – это оковы, – следующая: мы обязаны пожинать нравственные плоды наших действий, добрых или плохих.³⁵ Карма – это то, что мы делаем добровольно, значит, мы – в ответе за это. Это относится к нравственной (моральной) категории – это может быть добро или зло.³⁶ Это сковывает нас, так как мы обязаны собирать эти плоды, как хорошие, так и плохие. Если это – нравственно правильный поступок (дхарма), он приведет к удовольствию или счастью, если это – грех (адхарма) – он приведет к боли, или страданию. И чтобы мы могли собрать эти плоды, Закон Кармы заставляет нас вновь рождаться.³⁷ Так мы становимся скованными в мире рождения и смерти (самсаре).³⁸

Нужно отметить, что как плохие, так и хорошие дела сковывают душу. Даже добрый поступок, по сути, будучи кармой, уводящей нас от Себя, сковывает. Вот почему говорят, что как хорошие поступки, так и плохие – это сковывающие цепи, плохой поступок – это железные оковы, тогда как добрый поступок – это оковы, сделанные из золота. Добрый поступок ведет на небеса, а плохой – в ад, но оба места назначения находятся внутри нашего скованного состояния. Это подобно жизни во всемирной тюрьме в качестве заключенного, которого награждают или наказывают за хорошие или плохие поступки, совершаемые во время нахождения в тюрьме. Однако, мокша – это обретение нашего истинного состояния полной свободы, которая также является свободой от тюрьмы рождения и смерти. После достижения мокши, если хочется, можно продолжать оставаться в тюрьме, но уже не в качестве заключенного, а как свободный посетитель или офицер тюремной администрации. Чтобы быть в состоянии обрести свободу, заключенный должен подняться как над хорошими, так и над плохими поступками. Вот почему индийская традиция утверждает, что нужно быть выше как добродетели, так и порока, правды и лжи.³⁹

Необходимо сказать, что состояние крийи – это состояние свободы, свободы от тюрьмы. Крийа никого не привязывает к тюрьме, так как она не опускается до нравственной категории правильного и неправильного (дхарма и адхарма). Хотя и являясь естественным добром, она сама стоит вне добра и зла. Это можно определить как духовную деятельность в противовес деятельности, которая сковывает, опускаясь в нравственную категорию хорошего и плохого. Духовность сохраняет в себе достоинства нравственности и свободна от ее недостатков, в чем мы убедимся позднее.

Итак, мы видим, что анава мала, майийа мала и карма мала – это три формы загрязнения (малы), сковывающие Я (Сознание). Все три являются

загрязнением, потому что они затемняют Я, нашу истинную природу, и не допускают нас к Я. Свобода от загрязнения – это возврат к нашей истинной природе, к свободе Я.

Если мы взглянем на тридцать шесть категорий мироздания, принятых в Кашмирском Шайвизме, мы обнаружим, что среди них не числятся малы. Причина того, что их нет в этих категориях, состоит в том, что сами они не являются действительными вещами (таттвами), которые развились из Действительности, они – это результат, или следствие, действия некоторых таттв. Майа с пятью оболочками (панча-канчука), развившимися из нее, – это таттва, которая произошла из Реальности (Шивы). Майа – матрица канчук – также называется канчукой, и когда добавляется к пяти канчукам, она образует шесть оболочек (шат-канчука). Именно шат-канчука является причиной всех мал. Когда оболочка действует, результатом является мала. Мала – это функциональное следствие канчуки. Вот почему малы не перечислены среди таттв.

ЗНАЧЕНИЕ МОКШИ

Мокша, или мукти, имеет два значения – отрицающее и утверждающее. Отрицающее значение мокши – это свобода от загрязнения (аджнаны, или майи). Это подсказывается буквальным значением слова мукти. Слово мукти, или мокша, буквально означает освобождение. Как мы уже видели, душа находится в оковах – в оковах неведения, или майи – что заграждает истинную природу души. Мокша – это освобождение от оков неведения. Душа скована ограничениями, а мокша – это свобода от ограничений. Это не значит, что человек становится свободным от некоторых ограничений на какое-то время при определенных условиях; он становится свободным от всех ограничений навсегда и при любых условиях.⁴⁰ Мокша – это не относительная, а абсолютная свобода.

Поскольку мокша подразумевает освобождение от чего-либо – от неведения или загрязнения – отсюда следует, что мокша – это достижение отрицающее что-то. В мокше мы что-то теряем, но что же мы получаем? Мы обретаем свою собственную истинную природу, которая до сих пор была затемнена.⁴¹ Когда мы чистим какую-либо одежду, то чистка, конечно, является процессом отвержения чего-то – мы отделяем грязь от одежды, но ничего не добавляем к одежде. Но процесс отвержения при чистке приводит к реальному достижению истинной природы одежды, которая чиста сама по себе. Никакой чистоты к одежде мы не добавили. Одежда чиста по самой своей природе; эта чистая природа была лишь заграждена. Теперь, когда грязь устранена, чистота одежды вышла на передний план. Или, используя другую аналогию, когда лев освобожден из заточения, это вовсе не значит, что когда он был скован, он был козлом, и только когда его освободили, он стал львом. Лев уже был львом, но его «львиность» не была столь очевидной, так как он был в заточении. Когда его освободили из клетки, он стал тем, кем он на самом деле и был.

Подобным же образом, в мокше мы становимся такими, каковы мы в действительности. Наша истинная природа была затемнена, и теперь, когда загрязнение вычищается, мы достигаем своей истинной природы. Таким образом, мокша – это также утвердительное достижение – обретение нашей истинной природы. Конечно, это не достижение чего-то нового; это – «достижение достигнутого» (праптасйа праптитх).⁴² Это парадоксальное утверждение – не тавтология; оно означает, что Я, которое достигается в мокше, уже есть; это не новая вещь. В этом смысле мокша – это «достижение достигнутого». Но Я изначально затемнено, и нам приходится реализовать Его лишь сейчас; в этом смысле – это новое событие. Я, или Сознание, вполне присутствовало, но его силы были притуплены, как в случае со львом в клетке. Таким образом, только когда Сознание освободится из заточения, эти силы раскроются, точно так же, как силы льва выйдут на передний план лишь тогда, когда он выйдет из клетки. Следовательно, то, что достигается в этом случае, уже находится здесь, но само достижение – это нечто новое.

Все системы индийской философии, которые признают мокшу, признают как отвергающее, так и утверждающее значение мокши, а именно: а) мокша – это свобода от скованности, и б) мокша – это достижение своей истинной природы. Следовательно, все системы согласны в утверждении, что значение мокши – в достижении истинной природы души, или себя. Но какова истинная природа я, или души? Отсюда начинаются различия между разными философскими системами. Понятие мокши в определенной системе зависит от понимания истинной природы души в этой системе. В системах индийской философии мы обнаруживаем иерархическое понимание истинной природы души.

В Вайшешике природа души – это только существование (сат); душа существует, но у нее нет знания; нет действия, нет удовольствия, нет боли. Это второстепенные свойства души. Они естественным образом исчезают в состоянии мокши, так как не являются неотъемлемыми частями души. В состоянии мокши, по представлению Вайшешики, существо, в сущности, становится как камень, так как оно лишено даже знания. Мокша Вайшешики рассматривается другими системами как не имеющая никакой ценности, а некоторыми из них даже высмеивается. Вайшнавский бхакта, например, говорит: Я скорее откажусь от мокши и соглашусь родиться шакалом в лесу Вриндавана (почитается за присутствие Кришны), чем буду молиться за мукти Вайшешики.⁴³

Однако, в Самкхье мы обнаруживаем усовершенствование позиции Вайшешики в связи со взглядами на мокшу. Согласно Самкхье, природа души (пуруши) – это одновременно сат (существование) и чит (знание), и, следовательно, состояние мокши – это состояние знания. Но и здесь душа также лишена радости (сукхи, или ананды) и деятельности, так как они являются качествами материи (пракрити). В мокше (или кайвалье, как это называется в Самкхье) душа (пуруша) остается видящей, или знающей, но не делающей; она также лишена блаженства, так как оно идет вместе с пракрити, от которой пуруша в мокше полностью отделяется.

Веданта делает еще один шаг и провозглашает, что истинная природа я (души, или пуруши) – это не только сат (существование) и чит (знание, или освещение), но также ананда (радость, или блаженство). Брахман, являющийся истинной природой я, – это сат-чит-ананда. Эта идея полностью развивается в Адвайта Веданте. Согласно Адвайте Веданте, в состоянии мукти существо становится сат-чит-ананда. Но и здесь так же, как и в Самкхье, освобожденная душа остается бездеятельной (нишкрия). В настоящей природе Я нет деятельности, деятельность относится к майе, пределы которой переступаются в мокше.

Кашмирский Шайвизм, как мы видели, признает, что природа Я – это не только сат-чит-ананда, но также и деятельность (крия, вимарша, спанда, шакти, или сватантриа). Это – спонтанная деятельность, свободно возникающая из полноты Я. Поскольку свобода, или деятельность, (сватантриа) и есть сама природа Я, освобожденная личность трепещет радостной деятельностью.

Скованность – это состояние забывания нашей истинной природы. Эта забывчивость не началась в какой-то определенный момент; она изначально присутствует вместе с существованием индивидуальной души, как будто душа рождается слепой. Поскольку скованность – это забвение нашей истинной природы, то мокша, естественно, является состоянием воспоминания этого же. Абхинавагупта говорит: Просветление (пракаша), которое появляется в состоянии мокши, походит на воспоминание о забытом богатстве, а это забытое богатство является состоянием единства существа со всем.⁴⁴

В том же духе можно сказать, что радость (ананда), которую мы обретаем в мокше, – это естественная радость Я, реализуемая после своего освобождения от тяжелого бремени неведения, которое мы несли. Далее Абхинавагупта говорит: «Радость мокши не похожа на радость от удовольствия овладения материальным богатством, женщиной или вином⁴⁵; радость мокши – это радость свободы от колоссального чувства двойственности, подобная радости освобождения от тяжелого груза.»

Из всех этих трактовок мокши становятся ясными две вещи: а) мокша – это не физическое приобретение, а постижение, воспоминание, или понимание вновь своего Я; и б) мокша – это не новое обретение; то чего мы достигаем в мокше – уже имеется здесь: это лишь вопрос открытия этого.

Так как мокша – это процесс возврата к нашей подлинной природе, а не обретение новых вещей и не ввязывание в новые приключения, то это звучит как уход от жизни. Может показаться, что Кашмирский Шайвизм проповедует жизненную философию, ведущую к пассивности и регрессу, разрушающую активный и прогрессивный жизненный идеал. Кто-либо может возразить, что не радость, а общественный и научный прогресс является жизненным идеалом, прогрессивная цивилизация должна быть целью наших стремлений. В ответ на это мы можем заметить, что работа или научный прогресс сами по себе не могут стать целью жизни; в конечном счете, жизнь предназначена для благоденствия и счастья человечества. Идея

работы ради работы или прогресса ради прогресса абсурдна! В конечном итоге целью жизни является счастье, или ананда.

Это понимание не имеет целью очернить ценность работы или прогресса; оно просто указывает, что прогресс – это средство, а не цель. Счастье, или ананда, – вот цель и работы, и прогресса. Более того, счастье – не только цель любой деятельности, но и основа деятельности и прогресса. Естественно, прекрасная деятельность возникает, или проистекает из радости. Если мы счастливы, деятельность будет протекать не только в большем объеме, но и в нужном направлении, то есть станет как полезной, так и радостной. В таком состоянии ума технологические достижения становятся радостными и прекрасными. Чего в наши дни недостает научной и технологической атмосфере – это духовного смысла, который единственно сможет сделать научный прогресс добрым и прекрасным.

Однако, ценность деятельности ни в коем случае не снижается. Именно посредством деятельности радость индивидуальной личности достигает своей полноты и завершенности. Гита систематически и детально поддерживает эту мысль. Точно так же, как семя достигает совершенства посредством реализации своих потенциальных возможностей в форме дерева, так и Я добивается совершенства через процесс деятельности, который и является процессом реализации ее потенциала. Но в процессе превращения бутона в цветок важен не сам этот процесс, а красота, которую демонстрирует цветок в процессе превращения. Подобным же образом, в процессе деятельности, или роста важен не сам процесс, а та радость, которая через это выражается.

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ МУКТИ В КАШМИРСКОМ ШАЙВИЗМЕ

Поскольку, согласно Кашмирскому Шайвизму, Творение – это проявление Я, блаженного танца Шивы, и, поскольку свободная и спонтанная деятельность является самой природой Я, то поэтому мокша не должна быть отвержением мира, а может быть свободным принятием мира и мирской деятельности. Мокша в Кашмирском Шайвизме является полной – не только с точки зрения Шивы, но и с точки зрения мира. Мокша пылает и небесной, и земной красотой. Мокша не противоположна бхоге («наслаждению»). Даже при наслаждении, Самореализованная личность наслаждается блаженством Я, а не радостью от объекта. Самореализованная личность стоит намного выше эгоистического и эксплуататорского наслаждения обычного человека. Такая личность не сковывается наслаждением. Тантра говорит: «Солнце поглощает всё в мире; огонь съедает всё (и всё-таки солнце и огонь всегда остаются чистыми); поэтому также и йог, хотя и допускают все наслаждения, никогда не бывает осквернен грехом».⁴⁸

Не мир и не доставляющие удовольствие объекты мира создают скованность; привязанность (рага) – вот истинная причина скованности. Привязанность можно преодолеть не позицией отрицания, а позитивным отношением – позитивным отрицанием, так сказать. Можно наслаждаться

объектами мира и без привязанности. Настоящее наслаждение миром и счастливая материальная жизнь возможны, только когда человек хотя бы в небольшой степени непривязан. Несчастный, который слишком привязан к миру, не может получать истинную радость от мира. Тот, кто вступает на путь освобождения (мукти), в полной мере наслаждается миром, не привязываясь ни к чему. Освобождённая личность (дживанмукта) делает это из свободы и радости. Все её чувства находятся под полным контролем, и у неё нет принуждения, чтобы предаваться удовольствиям мира. Скованная личность предаётся удовольствиям мира по принуждению, из-за инстинктивного побуждения; а освобождённая личность – нет. Гита говорит: «Тот, кто наслаждается объектами с чувствами, свободными от привязанности (раги) и антипатии (двеша) и находящимися под полным контролем, делает желаемое и достигает мира и счастья».49 Кришна – превосходный пример этого. Для Него всё – это Его собственная игра (лилавиласа). В этом отношении человек всё ещё наслаждается и в то же время переступает пределы наслаждения.50

Карма (действие), которая обычно трактуется как оковы, когда выполняется в том же религиозном духе, становится средством освобождения. Гита – защитник этой идеи. Если бы мир, состоящий из деятельности и наслаждения, был помехой на пути освобождения, он был бы также помехой и оковами и для Создателя, но это не так. Для Создателя мир – это спонтанная деятельность (крийа), и это верно для любого, кто стремится стать единым с Создателем.

Одним из важных пунктов в философии Тантры является полная совместимость и гармония между освобождением (дживанмукти) и общественно-культурной деятельностью. Это становится особенно важным при сравнении со схоластическим Адвайтизмом, где общественно-культурная деятельность в контексте достижения освобождения логически бессмысленна. В Адвайтизме тот, кто стремится к освобождению, старается отдалиться от общественной деятельности, так как любая подобная деятельность уменьшает его усилия к мокше. Терпимость к миру и мирская деятельность не только бесполезна для такой личности, но также является препятствием на пути Самореализации. Мир – нереален и бесполезен (тучча); он нанесён на Реальное, создан неведением, и, значит, его нужно отвергнуть, отказаться от него, чтобы достичь Реального. Идеал освобождения (дживанмукти) может прийти только с отречением (санньасой) от мира. Отвержение мирской деятельности (нивритти), невовлечение в нее (правритти) – это идеал Адвайты.

Более того, согласно схоластическому Адвайтизму, человек, стремящийся к освобождению, живёт только для того, чтобы отработать свою оставшуюся карму. Он может не делать ничего полезного с точки зрения общества; он должен быть бездеятельным (нишкрийа), так как согласно Адвайтизму, деятельность обусловлена неведением (авидьей). Такой человек похож на того, кто взял предварительное разрешение до того, как оставить службу, и считает дни до окончательной отставки. Такой человек теряет всякий интерес

к делам, в которые он был ранее вовлечен. Такой человек не может приносить пользу обществу, так как у него нет побудительного мотива для того, чтобы делать добрые дела для общества. С его стороны прекращается всякая деятельность, а мир становится пустым местом. Он потерян для мира, так сказать, а мир, в свою очередь, потерян для него. В адвайтической модели каждый исторически установленный случай достижения освобождения – это фактическая потеря для общества.⁵¹

В традиции Агамы мы находим другую картину идеала освобождения. Общественно-культурная деятельность идёт рука об руку с Самореализацией как до, так и после достижения освобождения. До достижения освобождения деятельность служит средством Самореализации; после достижения – деятельность протекает естественно и спонтанно, так как спонтанная деятельность (спанда, или крийя) – это истинная природа Я. Деятельность рождается не из неведения, как полагает адвайтин, а из свободы действовать (сватантрии).⁵² Мы уже видели, что терпимость в мире и выполнение общественной и мирской деятельности не препятствует Самореализации. Скорее, следуя традиции Тантры, деятельность (правритти) является сильнодействующим средством Самореализации. Следовательно, кандидат на Самореализацию не отказывается от мира. Наоборот, он участвует в земных делах и принимает участие в общественно-культурной деятельности.

По Тантрической традиции, в отличие от классического Адвайтизма, Реальность (Шива, или Я) не понимается как бездеятельная (нишкрийя); спонтанная деятельность (крийя) рассматривается как истинная природа Я. Мир понимается не как наложение на Шиву, а рассматривается как его свободное и деятельное творение. Так как крийя – это истинная природа Я, или Шивы, человек, достигший состояния Шивы, подобно Кришне, Христу или Будде, становится идеалом свободной деятельности. Вселенская любовь – его истинная природа. Он чувствует единство со всеми и делает добро для всех. Абхинавагупта говорит, что делание добра другим из милости (парануграха) ясно указывает на человека, находящегося в состоянии Самореализации.⁵³ Он спонтанно работает для прогресса культуры и улучшения общества. Самореализованный человек не действует, чтобы отработать пережитки своей кармы, это уже сделано; он действует потому, что спонтанная деятельность является его истинной природой. Такой человек отвечает на каждый зов; он проявляет деятельный интерес к земным делам. В то время как обычный человек (пашу) делает это ради эгоистичного интереса и, напрягая свою волю, освобождённая личность делает это из универсальной любви в свободной и мягкой манере. Хотя и переполненный внешней деятельностью (унмеша), он всегда остается в Я.

Освобождённая личность, свободная от личного эго, на самом деле, отождествляет себя со всеми. Адвайтин может сказать, что пока человек видит других, пока он видит мир с точки зрения двойственности, – никакого освобождения быть не может, так как видеть «других» – это неведение (авидья). Тантрист бы указал, что неведение – это не физическое присутствие «других» и объективного мира, а сам акт видения их как других – знание, что

они отличны от тебя – и есть невежество. Физическое наличие двойственности – это не оковы, так как физическая двойственность – это лишь свободное проявление, или протяжение (прасара) самого Я. Только «чувство» двойственности, неверное понимание, что что-либо отличается от тебя, – это оковы, и именно это называется маййя мала (неведение состоящее из чувства двойственности). Когда существо свободно творит воображаемый мир в своем уме, оно знает, что этот мир – его собственное создание и что оно едино с ним; хотя существо объективно видит его, его недвойственность всё ещё остаётся ненарушенной. Но когда эта фантазия становится сном, существо забывает истину и полагает, что объективный мир сна – это нечто отдельное от него самого; именно тогда оно становится скованным. Для освобождённой личности, которая пробудилась ото сна двойственности, мир не перестаёт существовать, но он видится как свободное расширение его собственного Я. Существование двойственного мира не мешает недвойственной Самореализации освобождённой личности. Утпаладэва говорит: «Тот, кто отождествляется с Универсальным Я, и кто знает «всё это – моё собственное великолепие», – остаётся в состоянии Шивы даже перед лицом преобладающих определенностей (или двойственности)».54

Таким образом, мы видим, что мирская и светская деятельность прекрасно совмещается с достижением Самореализации. Активность намного увеличивается, когда человек постигает собственное Я. Энергия или активность – естественное состояние личности; это является для неё преградой; следовательно, скованная душа (пашу) не так активна. Когда эго умолкает, или отступает, и проявляется истинное Я, сдерживаемая энергия освобождается – в результате возникает мощный поток энергии. Чем более существо пребывает в Я, т.е. чем более расслаблено и успокоено эго – тем более Я выражает себя в форме творческой деятельности. И поскольку Самореализация это – состояние вселенской любви, постольку обычно созидательная деятельность направлена на благосостояние общества.

В случае частичной Самореализации, у духовно неподготовленного существа эта энергия может быть разрушительной, но это – потому, что Я игнорируется, и эго контролирует освобожденную энергию. Об этом говорит индийская мифология демонов (асуров). Сначала многие из известных асуров совершили тапасйу («самоподавление», которое символизирует подавление эго) и продемонстрировали сильную преданность Господу Шиве. В результате этого Господь, будучи удовлетворён, наградил их необычайной силой, которой они позже злоупотребили; и за это они были наказаны. Так или иначе, вся энергия, созидательная или разрушительная, происходит из Высшего Я. Когда кто-либо выполняет огромную созидательную работу в любой области – светской или религиозной – он, хотя бы в малой степени, находится в единстве с Я.

Эстетическое творчество также вытекает из Я. Радость Я выражается в художественном творчестве. Упанишады также считают, что Я имеет природу эстетической радости.55 Вот почему все эзотерические и

мистические языки, которые проистекают из этого состояния, становятся поэтическими. Сами Веды и Упанишады являются примером этого.

Возвышенная творческая деятельность – это не результат напряжения воли, а спонтанное выражение Я. Настоящий поэт не творит усилием своей воли; поэзия, в полном смысле этого слова, изливается – и изливается она из Я. В какой-то степени поэт находится в общении со своим Я, которое является источником всей красоты и творчества. Богатство художественных творений, которое мы обнаруживаем в истории индийской культуры, может быть объяснено на основе этой тантрической теории. Однако, согласно классическому Адвайтизму, вся подобная созидательная деятельность возможна лишь из-за неведения, а не из проявления Я – эта теория ведёт к абсурдному выводу, что все великие вдохновенные произведения искусства созданы неведающими и вовсе не просветленными умами.

Что касается происхождения почти всех видов искусств, традиционно считается, и также ясно излагается в священных индийских писаниях, что они пришли от Господа Шивы. Все виды искусств: поэзия, музыка, танец, архитектура и т.д. – агамичны. Происхождение всех видов искусства и эстетических дисциплин от Шивы, возможно, абсолютно мифологично, но это наводит на банальную мысль, что художественное творчество происходит из Я, или Шивы.

Итак, путь Самореализации, или Шива-прапти, не избегает земной красоты; он наполнен творчеством, завершенностью и любовью к людям. Небесное и земное, духовное и светское, трансцендентное и имманентное идут рука об руку. Два полюса не исключают друг друга; фактически, имманентное или светское – это свободное выражение трансцендентного или духовного; в этом смысле эти два есть одно.

Из этого также следует, что нирвикалпа самадхи, пропагандируемая Самкхией и Йогой Патанджали, а также принятая Адвайта Ведантой, не является наивысшей реализацией. Наивысшей, или конечной ступенью является так называемое сахаджа самадхи. На стадии нирвикалпа все изменения ума (викалпы) успокоены, и, значит, всякая деятельность прекращается. Это, согласно Тантризму, стадия, предшествующая достижению конечного результата. Викалпа, возникающая под влиянием побуждений и желаний, должна прекратиться перед достижением заключительной стадии; но это не означает, что естественные викалпы, или викалпы, возникшие из свободы Я, также должны прекратиться. Естественное (сахаджа) состояние сознания не содержит в себе ни желания, ни эгоизма и, следовательно, не имеется викалп (или действий), вызванных желанием, или побуждением; но естественные и свободные викалпы проистекают без всяких усилий. Значит, в состоянии сахаджа самадхи возникает спонтанная деятельность. Мистические святые всегда упоминали сахаджавастху как высшую форму самадхи⁵⁶

МОКША КАК ВЫСШАЯ ЦЕННОСТЬ

В индийской традиции мы находим хорошо разработанную теорию ценностей, называемую теорией пурушартха. Слово пурушартха означает цель (артха), которую нужно достичь человеку (пуруше). Следовательно, пурушартха означает желательную для человека цель или ценность. Существуют четыре ценности, принятые в индийской схеме пурушартхи. Это – благосостояние (артха), удовлетворение желаний (кама), нравственное поведение (дхарма) и освобождение (мокша). В истории индийской культуры некоторые люди принимали теорию триварги – лишь трёх пурушартх, состоящих из артхи, камы и дхармы, но большинство признавали теорию чатурварги – четырех пурушартх включая мокшу.⁵⁷

На следующих страницах я попытаюсь показать, что если признать каму и дхарму главными ценностями, принятие мокши или, по крайней мере, принципа, подобного мокше, обосновывается логически или, по крайней мере, полулогически. Я также должен здесь пояснить, что делая эту попытку, я имею в виду определённую концепцию мокши – а именно, тантрическую, – которая, возможно, отличается от некоторых из традиционных концепций.

Очевидно, что существуют две основные элементарные и абсолютные ценности: одной из них является нравственное поведение (дхарма), которое также можно назвать добро, добродетель и т.д.; и другая – это счастье, удовольствие или удовлетворение желаний (кама-артха как средство для камы). Используя специальную терминологию, первая ценность называется шрейя – добро, а вторая называется преяя – удовольствие. В обычной жизни у нас часто возникает конфликт между добром (дхармой) и удовольствием (камой); во многих случаях кама проявляется как анти-дхарма, и если кто-либо выбирает путь дхармы, он должен подчинить каму. Но между ними существует не только известный нам из опыта конфликт, но также, и это можно доказать, есть и концептуально неотъемлемое противоречие между нравственным поведением (дхармой) и достижением удовольствия (камой). В тщательном анализе нравственного поведения, можно доказать, что чем больше мы страдаем, выполняя свои нравственные обязанности, тем большую заслугу за нравственность мы обретаем; то есть, чем больше мы жертвуем камой ради дхармы, тем большую заслугу мы приобретаем. Об этом же сообщается в Махабхарате, в истории короля Юдхиштхиры и подёнщика, где показывается, что Юдхиштхира, даже когда он давал роскошные пиры для тысяч браминов, не смог приобрести заслугу, равную заслуге, приобретённой семьёй бедного брамина, которая, страдая целую неделю от голода, кормила голодного бедняка своей собственной скромной едой, предпочтя страдания от голода.

Это противоречие между добром (дхармой) и удовольствием (камой) подтверждает мысль о возможном состоянии синтеза между ними, когда противоречия больше не существует. Естественно, возникает вопрос, существует ли ситуация, или состояние, существования, которое

естественным образом является и добрым, и приятным и из которого естественно проистекают действия и добрые, и приятные? Это – вопрос нахождения принципа, который синтезирует добро и удовольствие, истину и красоту, или собственное благо и благо других. Древние индийские мыслители столкнулись с этой проблемой и усмотрели её возможное решение в том, что называется Самореализацией, или мокшей.

Если мы проанализируем природу мокши, данную в Упанишадах, Тантрах и в Гите, то увидим, что мокша (Самореализация) удовлетворяет требованиям как удовольствия (камы), так и нравственного поведения (дхармы). В начале кажется, что мокша – это средство достижения камы и дхармы, но более глубокий анализ выявляет, что мокша – это реальность, лежащая в основе как камы, так и дхармы. Мокша рассматривается как основа всех ценностей, и, следовательно, в этом смысле мокша может быть сама названа ценностью.

Не только в Тантрах, проповедовавших высоко позитивное отношение к жизни, говорится о мокше, как об осуществлении камы и дхармы, но об этом же идёт речь и в Упанишадах, и в Гите. В Чхандогья Упанишаде говорится: «Тот, кто найдёт Себя (атман) и познает его, – достигнет всех миров и реализации всех желаний.»⁵⁸ Это утверждение согласуется с теорией, что все таланты и вся энергия работать эффективно и прекрасно во всех сферах жизни приходит из Я. Всё творчество, художественное, или любое другое, возникает из Я. Именно из Я освещенное понимание любой вещи приходит на ум как спонтанная вспышка – это явление называется пратибха. Следовательно, чем в большем соответствии мы находимся с Я, тем больше проистекает энергии. Таким образом, человек на пути Самореализации становится лучшим учителем, философом, учёным, лидером, бизнесменом, менеджером и т.д. Мокша имеет не потустороннюю или посмертную ценность, а является основой всеобщего успеха в нашей жизни.

Вся красота светской жизни, включая удовольствия камы, происходит из самого нашего внутреннего Я. Эта мысль ясно, точно и подробно развита в десятой главе Гиты, а в заключительном стихе говорится, что вся красота, благосостояние и власть, которые мы находим в мире, приходит из света Я.⁵⁹ Эта точка зрения прекрасно согласуется с утверждением Упанишад, что всё в мире освещается светом Я.⁶⁰ Упанишады и Гита, не говоря о Тантрах, недвусмысленно провозглашают, что даже сексуальное удовольствие – это не что иное, как проявление радости самого Брахмана (Я). В Тайттирия упанишаде говорится: «Брахман находится в органе секса как воспроизведение, бессмертие и радость.»⁶¹ В Гите Господь Кришина, символизирующий высшее Я, провозглашает: «Я есть половое влечение, вызывающее воспроизведение»⁶² и «Я, находясь во всех живущих, являюсь сексуальным чувством, которое не противоречит нравственности.»⁶³ Бхагавата Пурана также обращается к теории, что секс – это проявление Бога.⁶⁴

Все удовольствия мира, включая сексуальные, на всех уровнях: физическом, ментальном и духовном, – рассматриваются как проявления Я.

Эта теория утверждает, что удовольствия объекта происходят не от самого объекта, а от Я, точно так же как луна светит не своим собственным светом, а светом солнца. Все удовольствия мира проистекают из Я, но косвенно. Следовательно, если мы ещё не постигли своё Я, мы не в состоянии наслаждаться миром; удовольствие, получаемое нами от мира, пропорционально степени Самореализации, достигнутой нами. Поэт Колридж, обращаясь к Природе, говорит: «О Госпожа, мы получаем только то, что мы даём», имея в виду, что мы получаем от Природы, или мира, радость, которую мы бессознательно на неё проецируем.⁶⁵ Если мы внимательно рассмотрим жизнь, то обнаружим, что даже наслаждение объектами мира зависит от субъективного состояния наслаждающегося. Когда ситуация и объект наслаждения – одинаковы, степень и интенсивность, а также качество наслаждения изменяются в соответствии с изменениями в субъективном состоянии наслаждающегося. Это приводит к мысли, что вышеупомянутая теория о том, что Самореализация – это истинная основа всякого наслаждения (камы), справедлива.

Я не собираюсь приводить аргументы в пользу вышеупомянутой идеалистической, или духовной, теории удовольствия; я просто полагаю, что существует большая возможность справедливости этой теории; а если теория справедлива, тогда мы обязаны логически поддержать заключение, что Самореализация, или мокша, является подлинной основой наслаждения (камы), или что мокша синтезирует в себе каму, включает ее в себя. Мы можем развить эту теорию, как это делает индийская традиция, что радость, или ананда – это сама природа Я, точно так же как свет – это сама природа солнца, а всякая и каждая форма радости или удовольствия в мире – это проявление радости Я в разных степенях.

Самореализация (мокша) включает в себя не только удовольствие (каму), но и нравственное поведение (дхарму). Нравственное поведение естественным образом присутствует в мокше по двум причинам. Во-первых, Я, достигаемое в мокше, представляет собой естественное добро. Вот почему его называют Шива (добрый, милостивый). Нелогично думать, что злые действия могут совершаться Я, добрым по природе. Как любил говорить Рамакришна Парамахамса: «Точно так же, как с медовых сот может капать только мёд, так лишь добрые дела могут совершаться человеком в состоянии Шивы.»

Во-вторых, в состоянии мокши, или Самореализации, человек чувствует своё единство со всеми,⁶⁶ и для него совершенно естественно делать всем добро.⁶⁷ То, что заграждает Я, называется майа, или аджнана (неведение), а неведение определяется как чувство двойственности (двайта-пратха, или бхедабуддхи),⁶⁸ то есть чувство того, что есть «другие». Когда рассеивается это чувство двойственности и реализуется единство существа со всеми (адвайта-бхавана или абхеда буддхи), то есть достигается вселенская любовь, – достигается одна из самых существенных характеристик мокши, или Самореализации.

Очевидно, что эгоизм, или чувство двойственности – это корень всего безнравственного. Человек может эксплуатировать другого человека, только когда он считает, что он отличается от другого. Но если он считает другого единым с собой, как он может его эксплуатировать? Самореализованный человек не станет эксплуатировать или причинять вред никому, так как Самореализация – это состояние совершенной вселенской любви. Напротив, он помогает всем. Таким образом, Самореализация – это состояние естественного, или спонтанного, нравственного поведения. Следовательно, нравственное поведение логически связано с Самореализацией. Если кто-то считает так называемых «других» людей едиными с собой, из этого логически вытекает, что он скорее попытается помочь им, чем причинит вред.

Более того, вполне возможно, как полагают сторонники теории Самореализации, что нравственное сознание или нравственный рассудок также является проявлением первичного Сознания, или Я. Можно возразить, что всё, что нам известно, через любые средства познания, – все это известно Сознанием. Когда мы говорим, что нам ясно, что нравственное поведение – это главная ценность, ценность сама по себе, – эта ясность приходит из Сознания. Нет ничего нелогичного или неразумного утверждать в качестве гипотезы, что это нравственное сознание, или рассудок, также является проявлением того же самого высшего Сознания, или Я. Неблагоразумно утверждать, что мы осознаём нравственность потому, что в нас проявляется природный рассудок Я. У животных намного меньше Самореализации, чем у людей, и поэтому животные не кажутся имеющими нравственное сознание. Согласно теории Самореализации, чем больше мы к ней продвигаемся, тем яснее становится нравственное сознание. В самом конце пути нравственное поведение становится вполне естественным. Поэтому, как мы уже видели, Самореализация – это принцип, лежащий в основе нравственного поведения (дхармы), и также принцип, лежащий в основе удовольствия (камы).

Таким образом, мы видим, что Самореализация синтезирует в себе как удовольствие (каму), так и нравственное поведение (дхарму), или приятное (прейя) и доброе (шрейя). В Самореализации своё благо и благо другого становится одним; это состояние одновременно доброго и приятного. Также и в своём жизненном опыте мы можем найти, по крайней мере, одно явление, являющееся примером такого синтеза – явление любви. В любви благо любящего и благо любимого становится одним. Например, мать чувствует единство со своим ребёнком, и сама мать бывает счастлива счастьем ребёнка. Естественно, любовь побуждает любящего к добрым делам по отношению к любимому. Более того, кроме побуждения к благотворным действиям по отношению к любимому, любовь дарит огромное удовлетворение и радость (ананду) самому любящему. Восторг любви так глубок, что только по-настоящему любящий может полностью это понять. Итак, любовь приносит пользу как любящему, так и любимому. Говоря словами Шекспира: «...благослови того, кто даёт, и того, кто берёт».

Нет нужды говорить, что любовь – это истинная природа Я, и Самореализованный человек будет по-настоящему любящим. Любовь – это главное качество святых и мудрецов, достигших какого-то уровня Самореализации. Чем больше мы реализуем Себя, тем в нас больше естественный поток любви.

Согласно теории Самореализации, в Я естественным образом присутствуют радость и доброта. В известной нам на опыте жизни радость Я проявляется в форме удовольствия, а доброта Я проявляется в форме нравственного поведения. В любви обе они – и радость и доброта Я – проявляются в единстве. Это вполне убедительная теория, и таким же образом удовольствие (кама) и нравственное поведение (дхарма) логически совпадают в Самореализации (мокше).

Здесь можно задать вопрос, если удовольствие и нравственное поведение, как было сказано, синтезируются в Самореализации, почему тогда Самореализацию (мокшу) можно назвать более глубокой и высокой ценностью, или даже ценностью, независимой от удовольствия и нравственного поведения? Представленная вышеописанным образом Самореализация кажется лишь соединением удовольствия и нравственного поведения. Ответ следующий: синтез – это не просто сочетание. Принцип, который синтезирует и объединяет в себе другие, не является одним из них; он превосходит их и становится на более высокий, или глубокий, уровень, подобно нити, пронизывающей цветы и соединяющей их в один венчик. Подобным же образом, мокшу следует рассматривать, как относящуюся к уровню, отличному от уровня других человеческих ценностей, и при этом объединяющую их всех внутри себя.

Возникает ещё один вопрос: если Самореализация не является одной из этих ценностей или такой же ценностью, как и они, можно ли её в этом случае называть ценностью в прямом смысле этого слова? Ответ – в том, что Самореализация не стоит на одном уровне с другими ценностями, но почему её тогда нельзя по этой причине назвать ценностью? Скорее, Самореализацию можно назвать наивысшей ценностью, так как она, как мы видели, является ценностью, лежащей в основе всех ценностей. Самореализация потеряет своё право называться ценностью только тогда, когда она перестанет быть желаемой. Если она желательна, то, является ли она столь же ценной, как удовольствие и нравственное поведение, или она отлична от них, – всё же она остаётся ценностью; и Самореализация является, возможно, самой желательной, так как она – это подлинная основа всех других ценностей.

Утверждение, что Самореализация является ценностью, которая выше нравственного поведения (дхармы), поднимает важный вопрос, а именно, может ли быть ценность выше нравственного поведения, поскольку нравственность поведения всецело накладывается на каждого. В этом смысле нравственное поведение – это наивысшая ценность, которую нельзя отнести ни к какой другой ценности. Но если существует ценность, включающая в себя все достоинства нравственного поведения и в то же время лишенная его

недостатков, тогда такую ценность, конечно, можно назвать более высокой, чем нравственная ценность. В целом, западная мысль считает нравственное поведение наивысшей ценностью, но индийские мыслители обнаружили несколько недостатков этой идеи, и поэтому они ищут ещё большую ценность, в которой нравственное поведение нашло бы своё завершение.

В нравственном сознании существуют два разногласия. Во-первых, в нём есть разделение между добром (шрейей, или дхармой) и удовольствием (прейей, или камой), и человек должен подрывать или даже полностью подавлять удовольствия в угоду добру. Говоря языком психоанализа, это разделение может стать препятствием в процессе интеграции личности. Во-вторых, нравственное сознание может вызывать эгоистическое чувство, что не только, в сущности, нежелательно, но также вредно для умственного и духовного здоровья. Человек, эгоистично считающий себя добродетельным, или праведным, может навредить как самому себе, так и обществу. Рассматривая эти разногласия нравственного сознания, появляется необходимость такого состояния сознания, чтобы, с одной стороны, были сохранены достоинства нравственного сознания, и, с другой стороны, чтобы оно было свободно от недостатков нравственного сознания. Духовное сознание удовлетворяет эту потребность. Здесь нужно пояснить, что духовность – это очень неясный и двусмысленный термин. Здесь я употребляю термин «духовность» в специальном смысле, и я полагаю, что это – истинный смысл этого слова. Духовность отличается от религиозности; человек может быть духовным без принятия внешних форм религиозного почитания. Конечно, духовность можно считать смыслом религии; но нравственное поведение, хотя и составляет существенную часть религии, всё же отлично от неё; так и духовность, хотя и составляет смысл религии, всё же религией не является. Духовность также отлична от теологии, так как можно быть духовным, даже не имея веры ни в какого бога.

В качестве рабочего определения можно понять духовность как состояние сознания, лишённое эгоизма, что так же является состоянием естественной доброты, когда благо для себя и благо для других становится одним. Другими словами, осознание своего единства с «другими», т.е. вселенская любовь, – и есть суть духовности. Таким образом, любовь сама по себе является духовной ценностью, отличной как от нравственной, так и от религиозной ценностей, так как духовность сама по себе отлична и от нравственного поведения, и от религии. Но в другом (второстепенном) смысле, любовь также может быть равна как нравственной, так и религиозной ценности, так как любовь, или духовность, – это и есть самая суть как нравственного поведения, так и религии.

Не должно быть трудностей в понимании того, что духовность сохраняет все достоинства нравственного поведения, т.к. духовность является состоянием естественного, или спонтанного нравственного поведения – состояние нравственного поведения без эгоизма. Духовность не только хранит достоинства нравственного поведения, но также улучшает качество нравственного поведения, так как духовное нравственное поведение – это

естественное или незгоистичное нравственное поведение, оно больше соответствует самому человеку и другим, чем нравственная мораль. Более того, духовная нравственность, взывающая к нашему естественному благоразумию, стоит на более высокой ступени. Далее: разногласия нравственного сознания, а именно: а) разделение между добром и удовольствием и б) эгоистическая гордость от того, что человек считает себя нравственным, или что он совершает нравственные поступки, в духовности отсутствуют. В духовности нет нравственного эгоизма, потому что в духовности мы не делаем ничего преднамеренно или с усилием, как в нравственном поведении; деятельность течёт естественным и спонтанным образом.

Более того, в состоянии духовности добро, сделанное для других, воспринимается как добро, сделанное для себя, как это происходит в любви. Например, мать делает добро для ребёнка, не думая, нравственно ли это, как мы делаем в случае благотворительности, а из любви, естественно и спонтанно. Более того, она чувствует, что добро, которое она делает для ребёнка, – это её собственное добро, так как она отождествляет себя с ребёнком. Любовь, представляющая собой духовную ценность, – это самый лучший пример очищения от обеих разногласий нравственного поведения. Нет ничего лучше и чище любви. Где есть любовь, там не может быть безнравственности; наоборот, любовь – это естественная основа всей нравственности. Более того, ничто так не удовлетворяет, как выражение любви. Любовь – это самая величественная вещь на свете.

Можно также отметить, что как степень, так и качество нравственного поведения возрастает в естественной нравственной деятельности, которая является характерной чертой духовности. Мы склонны делать добро другим более из чувства любви, которая является духовным явлением, чем из нравственных соображений. Будда, Христос или любой другой духовный лидер, в этом отношении, склонны делать добро для общества не из-за соображения, что так делать нравственно, но из любви, или сострадания к людям. Деятельность общественных служб проистекает в большом объеме из любви, а не только из нравственных соображений. Нравственный человек может ограничить себя в совершении добрых поступков для общества в отвергающим образом, т.е., он может, воздержаться от нанесения вреда кому бы то ни было; но он может не чувствовать сильного побуждения, или склонности, делать реальное благо для общества. Это побуждение в изобилии присутствует в духовном сознании. Как я уже упоминал, добро, сделанное другим людям из любви, больше удовлетворяет и дающего, и получающего, и такое добро более желательно. Так же, как естественная красота дороже искусственной, так и естественная деятельная доброта по отношению к другим более ценна. Например, мы выше оценим и, следовательно, нам больше понравится, когда кто-либо поможет нам из чувства любви, а не милосердия.

Итак, мы видим, что духовность – это состояние сознания, у которого имеется четыре преимущества перед нравственным поведением. А именно: а)

в духовности присутствуют все достоинства нравственного поведения, так как это – состояние естественного нравственного поведения; б) духовность усиливает степень и качество нравственного поведения, делая его естественным и спонтанным; в) не остаётся эгоистической гордости от осознания своей высокой нравственности; г) нет разделения между добром и удовольствием, или между благом для себя и благом для других. Таким образом, мы можем определённо сказать, что духовность имеет более высокую ценность, чем нравственное поведение. Нет нужды говорить, что Самореализация, являющаяся состоянием совершенной духовности, ценнее и выше, чем нравственное поведение.

Много мудрости содержится в том, что воплощение Рама является низшим по отношению к Кришне. Рама считается не столь совершенным воплощением, имеющим только 12 «степеней» (кала), а Кришна – это полное воплощение (пурнаватара), имеющее все 16 степеней. Причина этого очевидна. Рама поддерживает нравственный идеал, который совершенно необходим для индивидуальной и общественной жизни; но в жизни Рама есть конфликт между добром и удовольствием, и Рама приходится испытывать ментальные страдания от прославления добра посредством отказа от удовольствия. В Кришне, напротив, мы обнаруживаем совершенный синтез добра и удовольствия; его жизнь – это радостная игра (лила), которая в то же время естественным образом благотворна для других. Доброта, примером которой является жизнь Кришны, естественна и спонтанна; Кришна – это неэгоистичная личность, прекрасный пример доброты без эгоизма. Доброта, видимая в божестве, – действительно духовная доброта, заключающая в себе естественным образом также и нравственную доброту.

Некоторые учёные считают, что Самореализация (мокша), в отличие от ценностей удовольствия (камы), благосостояния (артхи) и нравственного поведения (дхармы) из схемы триварги, – это личностная ценность, так как в мокше человек занят своим собственным спасением, или своим собственным счастьем, и как бы глубоко или возвышенно ни было это счастье, оно не имеет никакого отношения к другим. Нравственное поведение состоит из отношения человека к другим; в нравственное поведение включены другие, т.е. включено общество; следовательно, нравственное поведение – это не личностная ценность, тогда как в Самореализации дело обстоит не так.

Если говорить о Самореализации как о личном занятии, т.е. о Самореализации, которая достигается и переживается человеком, тогда, конечно, Самореализация является личностной, так как это субъективный опыт человека. В этом смысле любой опыт субъективен, и, следовательно, любой опыт личностный. Но это не значит, что Самореализация ограничивается этой личностью, не вовлекая других. Идея Самореализации, которую я здесь изложил, неизбежно включает рассмотрение других, так как Самореализация, о чём мы уже говорили, по определению, – это состояние универсальной любви. Если человек не любит или не чувствует своего единства с «другими», он не является освобожденным, или

Самореализованным. Я Самореализовавшегося человека настолько расширяется, что включает в себя всё. Любить «других» и делать добро «другим», как мы уже видели, – является частью сознания мокши. Фактически, при Самореализации личное и неличное, внутреннее и внешнее, своё и чужое, субъективное и объективное становится одним.

Некоторые так же считают, что Самореализация – это не функциональная ценность. Возможно, они думают, что, в отличие от нравственного поведения (дхармы), которая выполняет функцию упорядочивания благосостояния (артхи) и удовольствия (камы), Самореализация является лишь состоянием, или структурой, которая не выполняет никакой функции. Однако, вид обсуждаемой нами Самореализации – функциональный. Как мы уже видели, Самореализация выполняет функцию синтеза добра и удовольствия, обеспечивая основу всякого успеха во всех областях и в каждом аспекте жизни: в материальном, в нравственном и духовном. Конечно, в индийской традиции существует несколько школ – например, Самкхья, схоластическая Адвайта Веданта или некоторые школы Буддизма – которые определяют освобождение (мокша, кайвалья, или нирвана) посредством нефункционального пути; но в Шайве и Вайшнавизме концепции освобождения или Самореализации – совершенно другие.

В частности, тантрическая идея Самореализации, которую я считаю вполне совпадающей с подлинной точкой зрения Упанишад, но не с постшанкарским схоластическим Адвайтизмом, – и конструктивна, и функциональна. Она соединяет как «свободу от», так и «свободу для». Природа Я, или сознания, которая реализуется в состоянии освобождения, согласно Тантризму, является активной; этот динамизм – называемый спанда, крийя, шакти, или вимарша – даёт возможность состоянию Самореализации исполнять функции, логически ей отводимые. Например, Самореализованная личность уделяет внимание избавлению народа от страданий или улучшению общества и точно и легко соответствует любым требованиям ситуации. Динамизм, или спанда, Я ведёт освобожденного человека, который естественно и спонтанно принимает участие в общественно-политической жизни, занимается художественным творчеством, успешно и весело выполняет свой долг и т.д. Творческая деятельность – это естественное сияние, или спонтанная эманация Я. Самореализация выполняет функцию обеспечения всего этого. Она также обеспечивает, как мы уже видели, истинную основу нравственного поведения в форме любви и естественной доброты. Всё вышеупомянутое необходимо для здоровой жизни, как индивидуальной, так и общественной. Таким образом, Самореализация – это в высшей степени функциональная ценность.

Может возникнуть вопрос: если Самореализация является такой важной ценностью, почему же тогда люди не желают её, или почему они не склонны к ней? В ответ на это я объясню три вещи. Во-первых, признание чего-либо ценностью не зависит от того, действительно ли люди будут желать этого: ценность означает, что нечто должно быть желанным, но совсем

необязательно, что оно будет желанным. Во-вторых, если бы люди поняли, что Самореализация – это осуществление всех ценностей, как материальных, так и нравственно-моральных, они, конечно, были бы склонны стремиться к ней. В-третьих, люди могут не желать Самореализации в техническом и традиционном смысле этого слова, но они желают обрести ее простым путём, и, более того, каждый желает достижения Самореализации именно таким образом. Очевидно, что каждый стремится к счастью и пытается избежать горя. Мы хотим полного счастья и полной независимости от нежелательных вещей. Но так не бывает; мы обнаруживаем бесчисленное количество ограничений со всех сторон, и поэтому мы не в состоянии достичь полного счастья. Мы считаем себя ограниченными или несовершенными существами, скованными бесчисленными ограничениями. Сознательно или бессознательно мы желаем, чтобы все наши цепи были разбиты, и мы стали полностью свободными от ограничений, так как мы знаем, что быть совершенно счастливым означает быть полностью свободным от ограничений. Это означает стать бесконечным. Мы можем быть не в состоянии найти выход из нашей ограниченности, но нам очень хочется стать совершенными, или наслаждаться счастьем. Это – именно то, что называется мокша (освобождение), которая заключается в Самореализации. Поэтому, мы можем очень правильно утверждать, что все стремятся к мокше, не зная, что она именно так называется. А вот будет ли такое состояние совершенства, или освобождения, существовать или не будет, – это другой вопрос, и мы его рассмотрим позже.

Чхандогья Упанишад, утверждая существование Самореализации, начинает не с Брахмана; она начинает с исследования человеческого скованного положения ограниченности, или конечности. Провидец Упанишад ясно рассматривает логическую истину, что быть счастливым – значит быть свободным от ограничений. Вот почему в Упанишадах говорится: «В том, что бесконечно (бхума), находится счастье (сукха); не может быть счастья в конечном (алпа)»⁶⁹. Таким образом, освобождение есть не неизвестная или нежеланная ценность, а наивысшая ценность; она и желанна, и приятна.

Наконец, остаётся вопрос обоснованности духовного опыта, называемого Самореализацией, или освобождением (мокшей). Очевидно, что понятие Самореализации основывается на принятии онтологической (реально существующей) действительности, называемой Я, или Сознанием. Поэтому возникает вопрос: каково логическое доказательство этой утверждаемой онтологической действительности? Каким образом мы можем быть уверены, что такая вещь, действительно существует? Обычно, из собственного опыта она нам неизвестна; не обнаруживаем мы её из нашего непосредственного переживания, которое является единственным методом познания, доступным для нас. Итак, нельзя ли сказать поэтому, что идея Самореализации – это всего лишь размышления ума с богатым воображением, которое базируется на вере, а не на действительном опыте? Очевидно, что вместе с нашими телами существует также источник знания или мысли – то, что мы называем

Я, или «сознание». Это Я постулируется Декартом в его «*cogito ergo sum*» («я мыслю, следовательно, я существую»), в Адвайта Веданте : «*йа эва хи ниракарта тасйайватматват*» («кто отрицает свое я, тот отрицающий сам и есть это я»)⁷⁰, и в Кашмирском Шайвизме – «*картари джнатари сватманйадисиддхе махешваре*» («Я существует как действующий и знающий с самого начала любого действия»)⁷¹. Но также ясно и то, что эти аргументы не приносят успеха в доказательстве онтологического я; единственное, что они доказывают, – это существование эпистемологического принципа знания или мышления. За пределы наших возможностей выходит решение следующей задачи: является ли этот эпистемологический принцип только кантовским «искусственным единством чистого осознания», где единство – простая формальность, или является метафизической действительностью, или сущностью. Именно с этого момента начинаются как метафизические рассуждения, так и научные гипотезы о Я, или Сознании.

Необходимо отметить, что, как утверждают духовные лица, явление сознания, которое мы называем собой, или «я», проявляющееся на внешнем уровне, – это лишь намёк на более значительную действительность, находящуюся более глубоко в нас, подобно айсбергу, который возвышается над гладью океана лишь небольшой частью, или подобно артезианскому источнику, невидимо связанному с более глубоким и широким подземным водным запасом. Если мы признаем это, то далее шаг за шагом мы сможем достичь более глубоких уровней нашей реальности. Постепенно может быть достигнута Самореализация. Даже сейчас у нас есть некоторая степень Самореализации, так как сила Сознания, которую на символическом языке тантрической йоги называют кундалини, уже работает в нас в виде такого явления, как ум. Очевидно, что, возможно, в разных людях это Сознание проявляется в разной степени, либо естественным образом, либо в процессе намеренного раскрытия красот Сознания. Мы можем логически проследить этот процесс до степени достижения полного проявления Сознания – Самореализации, или обретения высших степеней духовного знания.

Теория Самореализации – это не предположение, и она основана не на вере; в действительности она базируется на опыте. В Тантрической традиции Самореализацию принято считать основанной на индуктивном опыте (агама), что противоположно авторитету священного писания, который является дедуктивным (нигама). Конечно, этот индуктивный опыт выше, чем обычная чувственная (эмпирическая) индукция. Нет ничего нелогичного в утверждении, что могут существовать кроме строго эмпирических, и иные формы опыта. Придерживаться точки зрения, что единственным методом познания является эмпирический – это просто неразумный, косный догматизм.⁷²

В заключение, я должен на следующих страницах попытаться показать, что принятие возможности Самореализации подтверждается обсуждением системы трёх жизненных ценностей, и что она (Самореализация) является наивысшей ценностью, так как она лежит в самой основе всех ценностей.

Из этого рассмотрения Самореализации также становится ясно, что она не может быть включена в удовольствие (кама), как полагают некоторые. Они предполагают, что Самореализацию нужно вообще включить в схему человеческих ценностей, и она должна быть включена в удовольствие (кама). Но это предложение неприемлемо, так как Самореализация в самой своей основе отлична от удовольствия. Могут возразить, что желание совершенства или свобода от ограничений, т.е. желание Самореализации, благодаря желанию, может быть включено в сферу удовольствия (камы). В ответ мы можем указать на то, что желание совершенства, или полного освобождения от ограничений, относится к другому уровню, так как это – желание достичь самой основы, или реальности, лежащей в основе всех ценностей, включая и удовольствие (каму). Термин кама используется для обозначения особого рода желаний, а именно, материальных или психофизических желаний. Все желания не могут быть включены в эту сферу. Например, у духовно развитых людей есть естественное желание нравственного поведения (дхармы). Должны ли мы включать желание нравственного поведения в категорию удовольствия (кама) просто потому что это желание? Желания бывают не только разных видов одного и того же порядка, но и разных порядков, или уровней. Желание Самореализации, конечно, другого уровня, и включать его в сферу удовольствия – это чрезмерное упрощение.

Суммируя теорию человеческих ценностей (пурушартху), мы можем истолковать их в иерархическом порядке. Благосостояние (артха) означает удовлетворение многих физических и телесных нужд, таких как еда, кров и т.д. Конечно, масса физических или биологических нужд отличается от ментальных и психологических желаний, которые, следовательно, более тонкие и изящные. В этом смысле удовольствие (кама) можно рассматривать, как более высокую, чем благосостояние (артха) в иерархии ценностей. Нравственное поведение (дхарма) стоит ещё выше, так как благосостояние и удовольствие могут быть принесены в жертву ради нравственного поведения.

Если освобождение понимать не в негативном смысле отсутствия мирской жизни, а в позитивном смысле Самореализации – как реализацию и полное выражение Сознания, присутствующего в каждой радости и в каждом действии жизни, – то, конечно, освобождение будет рассматриваться как наивысшая ценность в жизни. Самореализация – это наивысшая ценность, так как она превосходит все другие ценности и синтезирует их в себе. Поскольку синтезирующий принцип превосходит синтезированные части и находится на более глубоком уровне, то Самореализацию нужно рассматривать как принадлежащую к уровню, отличному от уровня других ценностей жизни, и всё же включающую их всех в себя.

СТУПЕНИ ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ДУШИ

Самореализация не достигается в одно мгновение; она подразумевает постепенную эволюцию души. Самореализация – это дело самоочищения; чем больше сознание свободно от загрязнения (малы), тем больше

раскрывается свет Я, и тем больше Я реализуется. Удаление загрязнения – это негативный, т.е. отвергающий, процесс, а позитивная сторона устранения загрязнения – это Самореализация. Хотя, в действительности, нет никакого различия в природе сознания, различие усматривается из-за иерархии состояний свободы от загрязнения.⁷³ Можно понять это положение с помощью аналогии, связанной со светом. Когда яркий свет пробивается сквозь занавеску, он становится тусклым; когда заграждение убрано, свет восстанавливает свою естественную яркость. Чем тоньше занавеска, или чем она прозрачнее, тем ярче становится свет.

Подобным же образом, чем от большего загрязнения (малы) избавится человек, тем больше выступит на первый план света Я, что означает большую степень Самореализации. Даже в нашем нынешнем состоянии загрязнения у нас есть некоторая степень Самореализации, так как свет Я, или Сознания, уже работает внутри и через нас. Количество и степень выраженности света Сознания – разные у разных людей.

Более того, используя аналогию со светом, можно понять, что происходит утончение или очищение занавески, или заграждения, а не самого света; свет всегда чистый. Мы называем свет загрязненным из-за загрязнения занавеской. Точно так же, Сознание, или Я, всегда чисто. Его называют загрязненным, потому что, когда оно проходит через загрязнения, его природа тускнеет, или заграждается.

Таким образом, можно видеть, что устранение загрязнения и реализация Я сочетаются в равной пропорции.⁷⁴ Если существуют степени самоочищения, то также могут существовать степени Самореализации. А это, в свою очередь, означает, что могут существовать иерархические разновидности среди разных людей, стремящихся к Самореализации, а также и среди тех, кто уже достиг её.

Достижение Самореализации – это постепенный процесс, развитие, или рост сознания. Это не значит, что кто-то находится в скованности, а затем вдруг сразу освобождается; нельзя совершить прыжок, или скачок из состояния скованности в состояние освобождения. Это постепенный переход от одного состояния к другому.

Неправильно полагают, что существуют уровни Сознания, или уровни Реальности. На самом деле нет никаких уровней в Сознании, или Я. Но всё же мы можем сознательно использовать термин «уровень», полагая, что существует иерархическое разнообразие в устранении загрязнения с души, и, следовательно, иерархическое разнообразие в достижении Самореализации.

Кажется, Адвайта Веданта полагает, что не существует постепенного достижения Самореализации. Согласно Веданте, человек либо зависим, либо свободен; нет такого понятия, как полужависим или полусвободен. По аналогии с верёвкой-змеёй, мы видим либо змею из-за своего невежества, либо видим верёвку, зная об этом. Аналогично и со сном: человек или спит, или он проснулся. Между состоянием сна и бодрствования существует промежуток; переход от сна к бодрствованию – это лишь скачок, а не постепенный процесс.

Но адвайтин, кажется, забывает о том, что подобного не может произойти в случае Самореализации. Самореализация – не внезапный скачок из состояния скованности в состояние освобождения. Если кому-либо кажется, что он вдруг стал свободным, то это происходит потому, что он долгое время следовал путём очищения, возможно, ещё в прошлых рождениях, и покрывало, становящееся всё тоньше в процессе длительного очищения, наконец, исчезает.⁷⁵ Конечно, если очищение неожиданно, то и Самореализация достигается также внезапно. Но в реальной жизни мы убеждаемся, что очищение не бывает внезапным; это – не так легко и просто, как полагает адвайтин.

Причина, почему Адвайта не обращает внимания на этот факт жизни – в том, что это приближает вопрос Самореализации исключительно с эпистемической точки зрения; она отвергает аксиологические соображения, которые являются высшим в Упанишадах. Адвайтин воспользуется аналогией с темнотой и скажет, что полную темноту можно не принимать во внимание в тот самый момент, когда зажигается спичка и начинает светить лампа; не нужно долгого и трудного усилия, чтобы разрушить темноту. Подобным же образом он будет убеждать, что скованность, являющаяся неведением, может быть рассеяна вспышкой знания; неведение – это не физическая гора, для разрушения которой требуются долгие годы усилий. Но вновь адвайтин забывает, что это неведение – не просто интеллектуальное неведение (бауддха-аджняна), но и пауруша-аджняна, которое захватывает всю личность в виде духовного загрязнения (малы). Её нельзя удалить просто изучением священных писаний или слушая учителя. Будь это так, все великие учёные-философы достигли бы Самореализации. Этот вид неведения можно удалить только при помощи духовной практики (садханы) самоочищения. Интеллектуальное знание Реальности может помочь лишь при условии, что одновременно с ней обретается пауруша-аджняна.

Если адвайтин также будет рассматривать этот результат с аксиологической точки зрения, т.е. с точки зрения действительного достижения Самореализации, то он должен легко понять ограниченность аналогии верёвка-змея. Но адвайтин удовлетворяется эпистемической логичностью этой теории и забывает, что, если эту философию применить к реальной жизненной ситуации, она становится логически абсурдной.

Поскольку существует постепенная эволюция состояния сознания на пути к Самореализации, то Тантрическая традиция утверждает иерархические уровни душ. Она отмечает семь уровней душ. Их называют семь «знающих», или семь «субъектов» (саптапрамата). Душа называется «знающим», или «субъектом» (прамата), потому что она отлична от неодоушевлённой материи, которую называют «познаваемое», или «объект» (прамейя). Неотъемлемая природа души (сознания), которая отличает её от материи, – это знающий субъект.⁷⁶ Итак, слово «знающий», или «прамата», можно использовать в качестве синонима души, или сознания. Различие между семью знающими основано на том, насколько в каждом из них разрушена ограниченная

индивидуальность, и проявлена Шиватва, или божественность.⁷⁷ Это зависит от того, насколько душа очищена, или освобождена от малы.

Семь знающих – это а) пралайакала, или лайакала; б) сакала; в) виджнянакала, или джнянакала; г) мантра; д) мантрешвара; е) мантрамахешвара и ж) Шива (Шива-прамата). Первые три: пралайакала, сакала и виджнянакала, – относятся к загрязненному состоянию скованности, или мале (загрязнённости), а оставшиеся четыре, мантра, мантрешвара, мантрамахешвара и Шива-прамата, относятся к чистому состоянию. Термин сакала также используется для обозначения скованной души вообще в отличие от освобожденной души, которая называется нишкала, или акала.⁷⁸ Кала, являющаяся суффиксом для слов, обозначающих скованную душу, означает «загрязненная кала», или загрязненное функционирование души (сознания).

Пралайакала, или лайакала, как предполагает само название, – это душа в состоянии лайи, или пралайи (растворения). В состоянии растворения мира душа находится в оцепенении, остолбенении, ступоре. Это – состояние глубокого, бессознательного отдыха, как в глубоком сне. Пралайакала – это самое первое состояние индивидуального сознания, когда сознание не работает – это состояние спящего сознания. Загрязнения существуют, но пока душа спит, загрязнения также находятся в потенциальном состоянии,⁷⁹ они не возникают и не пробуждаются. Пралайакала – это исходное состояние зависимой души, её первоначальное состояние.

Пралайакала проявляется не только тогда, когда растворяется мир. В действительности, пралайакала обозначает первоначальную стадию сознания, когда сознание спит в эмбриональном состоянии, так сказать;⁸⁰ мир, даже если он уже существует, во всех практических отношениях еще не появляется для души. Таким образом, пралайакала означает первоначальную стадию, с которой начинается развитие души. На этой стадии душа ничего не делает и не знает, но у нее есть очень большие потенциальные возможности для этого.⁸¹

Вторая ступень – это сакала. Это – стадия души, пробудившейся от растворения (пралайи). В этом состоянии душа полностью сознательна, хотя и загрязнена всеми тремя загрязнениями (малами). В стадии пралайакалы эти загрязнения не активны, так как душа спит, но в стадии сакала, поскольку душа полностью проснулась, все эти загрязнения проявляются и начинают действовать. Сакала – это стадия, в которой находятся обычно люди в жизни.

Самскары, которые спали в состоянии пралайакалы; в состоянии сакалы поднимаются и заставляют души (сакалы) вращаться в круге жизни и смерти, получая тела, заслуженные их кармой.⁸² В процессе эволюции души необходимо, чтобы потенциальные склонности (самскары), или зародыши желаний реализовывались, для того, чтобы в конце концов, они могли быть устранены. Хотя состояние пралайакалы свободно от суматохи мира, так как душа спит в неведении, однако, в иерархии оно стоит ниже сакалы, так как самскары ещё должны реализоваться. Чтобы достичь свободы в состоянии

Шивы, спящая душа должна пройти стадию сакалы, в которой душа отрабатывает свою карму и исчерпывает свои потенциальные возможности.

Третья стадия скованной души – это виджнанакала. Отличительной чертой виджнанакалы является свобода от карма малы и майийа малы, и лишь анава мала, ответственная за ограниченную индивидуальность, ещё остаётся.⁸³ Анава должна уйти последней, так как пришла она первой. Анава создаёт майийа и карма малы. В состоянии сакала есть все малы, но когда душа устремляется вверх, последние две малы (майийа и карма) уходят. Это – в высокой степени очищенное состояние, но так как анава, чувство индивидуальности, всё ещё остаётся, душа на стадии виджнанакалы всё ещё скована. Такая душа стоит на пороге освобождения; она пересекает основные ступени ограничений майи и ожидает вступления в состояние чистого знания, в шуддхавидйу. Вот почему говорят, что душа в состоянии виджнанакала выше майи и ниже шуддхавидьи;⁸⁴ душа достигает последних ворот, выводящих из майи, но она должна еще войти в сферу чистых категорий (шуддхадхву). В этом состоянии загрязнение (мала) находится в окончательном процессе устранения,⁸⁵ но еще должны быть полностью устранены все его следы. Вот почему душа в состоянии виджнанакалы не полностью реализует своё единство с Шивой.⁸⁶

Виджнанакала называется так потому, что это – довольно высокая стадия знания (виджнаны, или джнаны), но это – только знание, в котором божественный динамизм (крийа, или шакти) ещё не стал проявленным⁸⁷. Душа на уровне виджнанакалы уже стоит у врат божественности, но она ещё не достигла божественности и всё ещё ожидает проявления в себе божественных энергий. Святых, преданных богу, добрых и чистых сердцем людей и т.п. можно отнести к категории виджнанакалы. Эти личности имеют чистый уровень духовного продвижения, поскольку свободны от загрязнения, но они ещё нуждаются в освобождении.

Если мы рассмотрим категории пралайакалы, сакалы и виджнанакалы с точки зрения трёх качеств, или гун (тамас, раджас и саттва), мы обнаружим, что пралайакала – это чистый тамас, так как личность в этом состоянии спит. Сакала – это состояние раджаса, так как человек в нём действует. В виджнанакале личность достигает стадии чистой саттвы, так как она в высокой степени очищена, и, следовательно, в ней проявляется знание. Саттва – это состояние чистоты. Она также не препятствует знанию или свету Я. У личности саттвы будет внутренний свет, знание, или осознание, так как саттва позволяет сиять свету Сознания (Я) подобно тому, как тонкая белая занавеска не мешает свету и позволяет свету пройти. Качество тамаса подобно плотному чёрному занавесу, который полностью заслоняет свет; раджас – как красная занавеска, пропускающая некоторое количество света. Цвет тамагуны выглядит как чёрный, раджагуны – красный, а саттвагуны – белый. Это очень важно и относится к степени, в какой они заграждают свет.

Модель трёх гун (саттва, раджас и тамас), объяснённая системой Самкхья и принятая почти всеми системами индийской философии, – это очень хорошая модель для понимания личностных отличий и различных стадий

эволюции людей. Эту модель можно легко применить к стадиям пралайакалы, виджнанакалы и сакалы. Если мы рассмотрим характеристики трёх знающих (прамат) и сравним их с гунами, окажется, что различие между тремя знающими основывается на различии между тремя гунами, хотя это явно не упоминается. Основная характеристика пралайакалы – это его долгое оцепенение или сон, который является не чем иным, как продуктом тамогуны. В раджогуне существо проснулось и действует, так как активность кармы – это характеристика раджогуны. Состояние сакалы – именно таково; сакала – это бодрствующий, выполняющий действия, и движущийся в разных телах. Основная характеристика саттвагуны – это джнана (знание), что является также основной характеристикой виджнанакалы. Можно также сказать, что саттва, хотя и является высокой степенью очищения, все же не является состоянием свободы или освобождения; саттвака всё ещё находится в оковах, хотя и стучится в дверь свободы. Это – так же и с виджнанакалой. Дело – в том, что модель трёх гун может быть перенесена на три праматы так удачно, что оставляет мало неясностей в объяснении о различии прамат, базирующемся на рассмотрении трёх гун. Однако, остаётся непонятным, почему об этом соответствии явно не упоминается.

Следующие четыре знающих (праматы) – мантра, мантрешвара, матрамахешвара и Шива (Шива-прамата) – относятся к сфере чистых категорий (шуддхадхве). Первые три соответствуют садвидье, ишваре и садашиве, которые являются стадиями чистого Творения (шуддхадхвы). Причина, почему они все называются мантрами, – в том, что они представляют, воображают Творение внутри себя. Слово мантра образовано от слова манана (манананмантрах), которое означает «думание» или «представление», «воображение». Творение – это не что иное, как думание, или представление-воображение Шивы, который является Сознанием, или Я. Согласно Кашмирскому Шайвизму и вообще Тантризму, Сознание – это единственная Реальность, а Творение находится внутри Сознания; это – проекция Сознания, а не материальное творение, так как материи вообще нет. Итак, Творение – это представление (манана, или мантрана) Шива-Сознания. Следовательно, совершая акт Творения, Шива становится мантрой (тем, кто представляет). Мантра-махешвара, мантрешвара и мантра – это различные, иерархические стадии, где Шива производит воображательную активность Творения.

Следовательно, три мантры – категории, которые являются стадиями чистого Творения, – это свободные проявления самого Шивы.⁸⁸ Когда Шива «хочет создать мир и насладиться Творением, Он становится мантра-махешварой, который создаёт мир, пуская в действие свою майа-шакти».⁸⁹

Здесь может возникнуть вопрос: почему Шива проходит три стадии создания мира, почему недостаточно одной стадии? Ответ – в том, что обычно для любого творения необходимы три стадии. Первая – это желание творить (иччха, стадия Садашива); во второй мир становится мыслеобразом в уме (джнана, стадия Ишвара); наконец, в третьей стадии мир проецируется наружу (крийа, стадия Садвидья). Все три стадии необходимы в любом

творении. Разделение Шивы на три творческие формы основывается на выдвигании разных аспектов, или шакти, необходимых для Творения.⁹⁰

Когда душа в виджнянакале стряхивает с себя единственное оставшееся загрязнение, анава мала, становится свободной и входит в сферу чистых категорий (шуддхадхву), она сначала становится, или идентифицирует себя с Садвидьей. На этой стадии она представляет мир как «Я есть, и Он есть» (ахам ча идам ча). Это – стадия мантры. Затем она движется вверх и идентифицирует себя с Ишварой (джнана-шакти) и представляет мир как «Это есть Я» (идамахам). Это – стадия мантрешвары. Затем она достигает начальной стадии Творения и идентифицируется с Садашивой (иччхашакти), и представляет мир так «Я есть Он» (ахамидам). Это – стадия мантра-махешвары. Таким образом, знающий (прамата), «реализуя своё единство с Шивой, постепенно поднимается посредством мантры и мантрешвары до мантрамахешвары и, наконец, достигает состояния Шивы милостью Шивы».⁹¹

Причина, по которой категории мантры: мантра, мантрешвара и мантра-махешвара называются «чистыми» (шуддха), даже когда на их стадии существует двойственность объекта, – в следующем. Хотя знающий видит объект, он не рассматривает его отдельно от себя, или как другой, но считает этот объект своей собственной проекцией и, следовательно, един с ним. В Кашмирском Шайвизме существование двойственности объекта само по себе не является загрязнением; загрязнение – это считать объект другим, или отличным от себя. Таков смысл двойственности (двайта-пратха).

Мантра-махешвара, или Садашива, являющийся шестым знатоком (праматой), – это высшая, или первая стадия Творения, а мантра, или Садвидья, – последняя стадия (чистого) Творения. Седьмой и наивысший знающий – это Шива (Шива-прамата), который сам по себе не является категорией Творения. Шива, или Шива-прамата, стоит вне Творения, это – матрица всего Творения.

Нет отдельной категории знающего для Шакти (не существует Шакти-праматы), потому что, хотя на высшей стадии чистых категорий и существуют два принципа: Шива и Шакти – это всё же две формы одного и того же состояния Сознания, называемого пара (трансцендентное). Шива – это также и Шакти или Шива-Шакти. Шива-прамату можно также назвать Шакти-прамата, или Шива-Шакти-прамата. Вот почему Шива и Шакти, которые образуют трансцендентное состояние – это не два, а одно.

Способы самообожествления

Мы уже видим, что освобождение (мокша), которое является состоянием Самореализации, достижимо посредством устранения неведения (аджняны), которое есть загрязнение (мала). Загрязнение может быть устранено, потому

что неведение не является частью Я. Если загрязнение было бы природой Я (Шивы), оно не могло бы быть устранено без устранения Самого Я. Существуют действенные способы устранения загрязнения и, в связи с этим, достижения Я. Путь достижения, или реализации Я посредством устранения загрязнения называется упайа. Слово упайа переводится как «способ», или «путь». То, что приобретается, называется упейа, или садхйа («цель»), а путь достижения называется упайа, или садхана («способ»).

Вышеуказанная позиция великолепно выражена в Четырёх Благородных Истинах (арйа-сатйи), открытых Буддой. Стрaдание – это явление в мире, которое не может отрицаться; страдание (духкха) – это первая истина (духкха-сатйа). Но страдание не является независимой действительностью; оно вызывается причиной, или зависимо (пратитйасамутпанна), и причина – это неведение (авидйа). Таким образом, вторая истина в том, что страдание зависимо и вызывается причиной (самудайа-сатйа). Если страдание зависимо, а не самосуще, это предполагает, что если причина страдания разрушается, тогда результат (страдание) также будет разрушен. И природа причины такова, что неведение (авидйа, или аджнана), которое является причиной страдания, может быть устранено (ниродха-сатйа). Если причина страдания может быть устранена, тогда должен быть путь (марга) для его устранения. Четвёртая истина в том, что есть такой путь (марга-сатйа).

Последний вопрос тогда в пути, или способе. Существует многообразие путей. Существуют также различные системы философии и религии, отстаивающие разные пути.

УСИЛИЕ И МИЛОСТЬ

Прежде, чем рассмотреть путь, или способ (упайа), освобождения (мокши), будет уместно обсудить вопрос, достигается ли мокша посредством усилия стремящегося или милостью Бога (Шивы). Это – глубокий вопрос, и философы часто обращались к нему. Буддизм и Джайнизм считают, что освобождение достижимо посредством самоочищения; очищение себя – это собственное дело человека – это то, что он может делать исключительно сам¹. Если человек решает не следовать пути самоочищения, ведущего к Самореализации, ни Гуру, ни Бог не могут помочь ему. Самое большее – Гуру может показать кому-либо путь, но следовать этому пути должен сам человек. Согласно Буддизму и Джайнизму – кто-либо может достичь освобождения, или Самореализации посредством своего собственного усилия. Поскольку Буддизм и Джайнизм делают акцент на усилиях стремящегося, они называются шрамана традиция. Слово шрамана произошло от шрама, которое означает «работа», или «усилие». Шрамана, таким образом, означает того, кто верит в успешность усилия в достижении освобождения.

Ведические традиции, включая Вайшнава и Шайва, верят в силу милости (ануграха, пушти, крипа, или шактипата), скомбинированную с усилием стремящегося. Они признают роль милости в достижении и мирского

наслаждения (бхукти), и освобождения (мукти). Материальные вещи, такие как деньги и успех, а также Самореализация, могут быть достигнуты милостью Бога.

Нетрудно понять, что силы, которыми наделено эго – это не силы самого эго; они являются силами высшего Я (параматмана), или Бога. Все силы происходят из источника выше эго. Чтобы понять эту истину нет необходимости верить в Бога; даже атеист может видеть, что само эго – это не источник силы. Учёный, например, может считать, что эта сила – сила Природы и эго преуспевает только тогда, когда с ним взаимодействует Природа.

Из этого следует, что всё, что достигает эго, оно достигает с помощью силы Бога, или Природы. Если Бог, или Природа забирает силу, эго ничего не может поделать. Эго может ложно придавать значение себе и напрасно думать, что оно есть истинный исполнитель; но это неверно, истина находится в противоположном направлении. Атлет, например, может думать, что сила в его мускулах происходит из него самого, и он может гордиться этой силой, но она, в действительности, обеспечивается Природой. В тот момент, когда Природа устраняет своё сотрудничество, скажем для примера, когда атлет подвергается паралитическому припадку – сила мускулов покидает его. Сила ума также существует, потому что её дарует Природа; она не является творением эго. Это истинно для таланта или какой-либо другой формы силы. Эго само по себе – это ноль; оно работает с помощью силы, которая приходит не из него, а из другого источника.

Эта ситуация объясняется Кашмирским Шайвизмом языком милости (ануграха) – изливания, или спонтанного проявления силы (шактипата). Шива (Я) – это источник всякой силы; ничто не может работать, не будучи связанным с этой энергостанцией.² Электричество, которое работает на разных уровнях, проистекает из электростанции без усилий. Подобным образом, когда мы открываем оконные жалюзи, свет без усилий входит и рассеивает тьму. Мы не достаём и не приносим его; он приходит сам собой. Подобным образом, когда устраняется загрязнение, из внутреннего Я без усилий приходит просвещение, принося с собой Самореализацию. Это – то, что называется милость, или шактипата.³ Она называется милостью, потому что свет Сознания приходит без усилий по его собственному волеизъявлению; мы не вынуждаем его приходить. Если он решил не проявляться, мы не можем принудить его это делать; всякий раз, когда он приходит, он приходит свободно. Мы также не можем определить последовательность (краму), в которой происходит милость (шактипата), ибо Сознание является свободным.⁴

Хотя милость (шактипата) – это свободная манифестация Сознания-Шивы, это не означает, что Шива проливает свою милость деспотично; Он проливает её только на достойных людей. Если не заслуживающие ее также получали бы милость, это шло бы вразрез с рассудком и моральным устройством мира. Это также означало бы, что в Шиве есть деспотичность. Свобода не деспотична. Свобода Шивы в распределении милости означает,

что в проявлении милости со стороны Шивы нет принуждения. Конечно, Он может стать деспотичным, если Он так решит. Но почему Он должен делать это? Почему Он должен действовать этим путём, проливая милость на недостойных? Разве Он похож на своенравного ребёнка, злоупотребляющего свободой, или капризного короля, слепо раздающего дары? Это заблуждение подобно вопросу, может ли Бог быть плохим? Ответ состоит в том, что, имея способность быть плохим, Бог предпочитает быть добрым и выбирает доброту свободно.

Милость (крипа) Бога называется ахетуки («без причины, или мотива»), и иногда ахетуки неправильно истолковывается как «без учета достоинства кандидата». Таким образом, некоторые получают возможность верить в то, что Бог может дать свою милость даже недостойным. Это доказывается тем, что если Бог проявляет милость только по отношению к достойным, тогда Бог не свободен. Он становится скованным самим этим правилом. Однако спорящий забывает, что речь, в сущности, идет о том, что делает деятельность деспотичной, а деспотичная деятельность – это недостаток.

На самом деле, ахетуки крипа не означает милость «без учета достоинства»; она означает милость «без какого-либо мотива». Если в действии помощи другим есть некоторый эгоистический мотив, тогда она не является милостью. Бог не имеет эгоистического мотива в проявлении милости для души; Он делает это только для ее пользы. Он ничего не выгадывает для себя. Таково значение милости «без мотива». Для того, чтобы излить милость на личность, Шива требует от личности только любви (бхакти) и не рассматривает ее касту, профессию, положение и т.д.⁵

Подводя итог, можно сказать, что милость (шактипата) имеет две характеристики: а) она является совершенно беспричинной; Бог делает её только для пользы души, а не для своей пользы; б) она является совершенно свободным актом, здесь нет принуждения. Ничто не может заставить Бога дарить милость, Он дарит её свободно.

Милость Бога не деспотична. Мы получаем милость, только тогда, когда мы заслуживаем её, и только в той степени, насколько мы её заслуживаем. Согласно Кашмирскому Шайвизму, милость Бога изливается на всех одинаково, но мы получаем её и получаем от неё пользу только в той степени, в какой мы открыты для неё. Подобно ливню из тучи, она может заполнить горшок, только если горшок открыт. Подобно свету солнца, ожидающему снаружи нашего дома, она может войти внутрь, только тогда, когда шторы открыты. Открытие оконной шторы – это наша часть задачи. Бог, Свет присутствует в нас как наше собственное высшее Я со всем его блеском, но оно становится проявленным в той степени, в которой очищено наше сердце. Свет не может обнаружить Себя сквозь состояние загрязнения.⁶ Он требует усилия самоочищения. В этом смысле милость является пропорциональной усилию стремящегося.

Здесь может быть поднят вопрос о том, что если милость зависима от усилия стремящегося, тогда она становится делом справедливости; она зарабатывается усилием стремящегося и больше не остаётся милостью. В

ответ Кашмирский Шайвизм указал бы, что милость остается милостью, ибо, даже если мы очень достойны, мы не можем заставить Бога даровать ее, если Он решает удержаться от нее. Предположим, богатый человек дарит школе стипендию, составляя определённые условия для её получения. Студент выполняет условия и получает стипендию. Сам студент может доказывать, что он заработал стипендию, выполнив условия, следовательно, его успех не зависит от милости. Но разве милость не была проявлена? Каким бы достойным ни был студент, он не мог бы получить стипендию, если бы жертвующий не учредил её. И жертвование стипендией – это свободный выбор жертвующего. Подобным образом, какими бы достойными мы ни стали, мы все равно не сможем заставить Бога излить Его милость. Бог, как благотворительный жертвователь, дарит свою милость и составляет условия для её получения. Она остаётся милостью, даже если мы вполне заслуживаем её.

Таким образом, мы видим, что милость и усилие стремящегося находятся в гармонии. Мукти, или Самореализация, наивысшая ценность жизни, достигается милостью, заслуженной усилием стремящегося. Для Шивы («Милостивого Господа») естественно проявлять свою милость, но мы можем воспользоваться этой милостью только открывшись Ему. Проявление милости – это дело Господа, а совершение усилий, чтобы получить её пользу – это наша часть дела. Милость – это свободная активность Бога, а усилие стремящегося – наша активность. Даже Господь не вмешивается в наши усилия. В Гите Господь Кришна, после передачи своего послания Арджуне, говорит ему: «Сейчас ты можешь делать, как тебе нравится».⁷ Долг Господа, осуществлённый однажды в виде божественного послания, достигает человечества; затем человечество следует ему. Достижение Самореализации целиком в руках человека; в этом смысле свобода Бога и свобода человечества сочетаются. Таким образом, нет противоречия в двух утверждениях «всё приобретается милостью» и «всё приобретается посредством усилия стремящегося».

ЕДИНСТВО СПОСОБА И ЦЕЛИ

На пути (садхане), ведущем к Самореализации (мокше), цель (упейя, или садхйя) и способ (упайя, или садхана) совпадают. Основание для этого утверждения простое. Кто-либо становится тем, кем он уже является. Он уже Шива, но его природа Шивы пока завуалирована, или до поры до времени заграждена. Чтобы устранить завесу и стать Шивой, человек должен воссоздать качества, которые имеет Господь Шива. Шива – это доброта, любовь, истинность, безэгоистичность и т.д. Человек должен обладать всеми этими характеристиками, чтобы стать Шивой.

Я – абсолютно хорошее; поэтому оно называется Шива, что означает «хороший», «милостивый», или «великодушный». Эта доброта – духовная доброта, которая также является состоянием естественной нравственности. Духовная доброта включает всю мыслимую доброту. Когда мы говорим:

«Шива хороший, добрый», – это означает, что Шива добр во всех смыслах. Чтобы стать единым с Шивой, надо стать хорошим. Существуют косвенные пути становления хорошим, и есть путь (садхана) становления хорошим прямо. Милосердие, любовь, доброта, сострадание, преданность Богу, медитация – всё это косвенно делает хорошим. Тот, кто практикует это, становится хорошим. Но мы можем стать хорошими прямо. Становление хорошим – это преднамеренный акт, и, таким образом, практика (садхана) становления хорошим – это преднамеренный акт, который мы можем предпринимать каждый день. Когда учитель говорит нам «быть хорошими», мы не спрашиваем его, как быть хорошим, ибо мы знаем, что можем стать хорошими прямо, если так решим. Становление хорошим предполагает создание хорошего состояния, которое может быть создано также умышленно.

Мы можем не вполне понимать то, из чего именно состоит хорошее, но мы понимаем что-то посредством термина доброта, когда кто-либо говорит нам о необходимости быть хорошим и добрым. Какую бы концепцию хорошего мы ни имели, всё же мы понимаем значение «быть хорошим», и мы можем стать такими.

«Быть хорошим» также означает «быть чистым сердцем». Чистота сердца является первостепенным объектом всех дисциплин. Возможно, существует другой, косвенный способ самоочищения, но мы понимаем что-либо благодаря «чистоте сердца» и практикуем это.

Одного решения стать хорошим, или чистым недостаточно. Мы достигаем этого в повседневной практике. Поскольку внутренние тенденции (самскар) к нехорошему все еще существуют в нас, постольку они приводят нас снова и снова к загрязнению. Мы ежедневно должны брать на себя задачу очищения наших сердец, или становления хорошими. В конце концов, приходит то время, когда мы больше не находимся в состоянии «становления» хорошим, а достигаем состояния «существования» хорошим, в котором хорошее и чистота существуют без усилий. Но пока мы еще не достигли состояния «существования» (атма-стхити в Кашмирском Шайвизме) и находимся в состоянии «становления», поэтому мы практикуем регулярное самоочищение, чтобы снова не возникли нежелательные отклонения (самскар).

Шива – это Истина. Это значит не только онтологическую истину существования, но также моральную истину праведной жизни. Это является духовной истиной, которая, как мы уже видели, естественно включает в себя моральную истину. Для человека, подобного Ганди, Бог означает не что иное, как Истину. Будда не упоминал Бога, но он упоминал Истину, которую он называл дхарма, и он просил людей жить жизнью дхармы. Чтобы достичь Шиву, кто есть Истина, человек должен жить жизнью истинности. Истинность не означает обязательно и исключительно истину в разговоре, то есть, не заключается только в высказывании. Она означает истинность поведения, которая проявляется как честная и простая, свободная от лицемерия жизнь.

Самая значительная характеристика состояния Шивы – это любовь. Шива осознаёт свое единство с целой вселенной чувствующих существ и неодушевленных объектов. В дуалистической системе Шайва Сиддханти (южный Шайвизм) и также в христианстве, сущностной природой Бога считается любовь. Бог (Шива) – это совершенная любовь ко всем созданиям, делающая для них добро совершенно неэгоистично. Шива вообще не имеет эгоизма; Он ничего не выгадывает ни от кого и ни от чего. Шива – это состояние чистой любви. Следовательно, чтобы достичь состояния Шивы, мы нуждаемся в принятии практики универсальной любви. Из всех путей Самореализации, любовь – это самый эффективный путь. Он также самый удовлетворяющий, так как любовь – это переживание радости. Любовь – это верный способ Самореализации. Среди всех систем духовной философии, Кашмирский Шайвизм делает наибольшее ударение на практике адвайта-бхаваны – универсальной любви, ощущения своего единства со всем.

Поэтому, подобно практике становления хорошим и чистым, культивируется также практика любви. Любовь представляет в человеческом сознании его неотъемлемую природу (стхайи-бхава), кроме того, она создана, чтобы изливаться. Поэтому Будда дал практику майтрибхавана, в которой человек желает другим добра, так как другие являются его собственным Я. Состояние Шивы – это состояние отсутствия эгоизма. Любовь и отсутствие эгоизма логически связаны. Эго ограничивает сознание до одной отдельной индивидуальности и, таким образом, отделяет её от других. Пока мы не выйдем из скорлупы нашего эго, мы не сможем ощутить наше единство с другими и любовь к ним. Когда мы любим других, наше эго без усилий растворяется; ощущение своего единства с другими – это путь выхода из скорлупы эго. Поскольку Шива – это состояние полного отсутствия эгоизма, чтобы иметь Шива-реализацию, мы должны быть неэгоистичными.

Существует ещё одна характеристика Шивы, которую мы должны приобрести, чтобы стать едиными с Богом. Это – радость (ананда). Эта радость, или блаженство не является дьявольским удовольствием, которое происходит от эксплуатации других; эта радость – это красота (сундарам), которая едина с благостью (шивам). Эта радость выражается в том, что называется спанда, которая является спонтанным потоком активности в блаженстве. Мы улавливаем его проблески в эстетической активности. Поскольку Шива, или Я, является радостью, выраженной в спанде, или творческой активности – вся активность, сделанная в радости, ведёт к Я. Ребёнок, который самопроизвольно радостно играет, близок к Я. Подобным образом, радостная спанда, которая существует в эстетической активности как поэзия, музыка, или любой вид радостного творчества, близки к Я. Следование пути спонтанной активности (спанды), которая является выражением радости, также ведёт нас к Я.

Благость, чистота, истина, любовь, неэгоистичность, радость и т.д. – это и цели и способы. Они являются целями, потому что являются природой Шивы, который есть наша цель. Они являются способами, потому что могут практиковаться, и практика их ведёт к цели. Вся духовная практика, которая

подразделяется на три класса: анавопайа, шактопайа и шамбхавопайа, – направлена на усиление этих характеристик и помогает раскрыть их. Эти характеристики практикуются, ибо они есть наша истинная природа, и практика их ведёт к ее достижению. В этом смысле цель и способ становятся едины. Это является главной чертой духовной садханы.

То, что мы можем достичь Я, практикуя Его естественные характеристики, – аналогично тому факту, что мы можем преуспеть в жизненных ситуациях, не идя против Природы, а следуя ей. Если мы попытаемся вести лодку против течения – это будет очень трудной работой, и, кроме того, течение отнесёт нас далеко от океана, который является нашей целью. Но если мы пустим нашу лодку вниз по течению, с нашей стороны потребуются маленькое усилие, а течение легко доставит нас к цели. Подобным образом, в области духа необходимо следовать курсу Природы. Если мы практикуем становление тем, чем мы не являемся, или тем, что идёт против нашей природы, мы не достигаем успеха. Но если мы практикуем становление тем, что гармонично нашей природе, мы преуспеваем легко. Благость, чистота, истина, отсутствие эгоизма, любовь, радость и т.д. – это наша истинная природа; практикование этого легко принесёт успех. Наша большая удача состоит в том, что благость, любовь и радость гармонируют с законами Природы, и значит следовать пути благости – это следовать закону Природы. В этом лежит надежда человечества. Исходя из эгоизма, мы часто пытаемся идти против законов Природы, и впоследствии страдаем.

Кто-либо может предположить, что такие дьявольские качества как жадность, эгоизм, себялюбие, животное желание и т.д. – это очень большая часть нашей природы, и следовать пути природы, таким образом, означало бы следовать пути дьявола. В ответ мы указали бы, что дьявольские качества, описанные в Гите как асурические, не являются нашей истинной природой; они – неестественные наросты, которые мы аккумулируем из эгоизма, как грязь на одежде. Они могут быть легко смыты божественным потоком нашей истинной природы. Аллегорическая история в индийской мифологии о борьбе между богами и демонами, которая заканчивается победой богов над демонами, подсказывает нам вывод о том, что истинная природа, в конечном счёте, побеждает ложную.

Таким образом, способ (упайа) становится способом, потому что он ведёт к нашей истинной природе. В Тантрической традиции даются три категории упай – шамбхавопайа, шактопайа и анавопайа. Вдобавок, иногда упоминается ещё две упайи – пратйабхиджнопайа и анупайа, хотя в действительности они не являются упайами. Пратйабхиджна – это не один из способов, а способ, лежащий в основе всех упай. Поэтому пратйабхиджна – это в действительности цель, и эта цель неявным образом представлена в способах.

АНУПАЙА

Анупайа – это тоже, в действительности, не упайа. Буквальное значение анупайи – это «не-способ», что звучит как отрицание всех способов. Что она означает в действительности? Анупайа используется в Тантрической традиции и истолковывается Абхинавагуптой двумя путями. Первое толкование: Я, которое есть окончательная цель жизни, уже достигнуто, ибо оно уже существует. Оно не творится сызнова. Оно также, в действительности, не скрыто, ибо оно всегда светит в первоначальной чистоте, точно как солнце, в действительности, не скрыто, даже когда тучи кажутся покрывающими его. Таким образом, не существует в действительности вопроса достижения Я и свершения какой-либо практики для его достижения.

Область анупайи – это область того, что называется ануттара («Трансцендентное»), что выше всего, и в чём делание, или достижение чего-либо неуместно. Оно уже совершенно само по себе. Абхинавагупта пишет об этом великолепным поэтическим языком Ануттараштики:

«Где есть различие между поклонением, поклоняющимся и тем, чему поклоняются в Трансцендентном? Кто переходит (в Истинное), кто делает его переходящим и что является процессом перехода? Всё это (различие) ложно, не существует ничего отдельного от единства Сознания. Всё есть переживание Я, и является чистым по своей истинной природе; так что нет причины для беспокойства».8

Далее он пишет:

«Здесь нигде нет делания, нет обращения к какой-либо технике, нет созерцания, нет медитации, нет повторения (мантры), нет практикования чего-либо, нет совершения усилий, нет ничего. Тогда что истинно надо делать? Истинная вещь, которую надо делать – не отталкивать ничего, не притягивать ничего, рассматривать всё, как оно есть».9

Человек не делает ничего и не не делает ничего, но именно существует, как он есть. Он не делает ничего необычного и не сопротивляется деланию того, что приходит естественно; он только совершенно расслаблен и позволяет всему идти, как оно желает. Это – способ поведения совершенно естественным образом. Это – анупайа.

В своей Тантралоке Абхинавагупта далее говорит: «Не существует достижения Я, ибо оно уже присутствует».10 «Не существует вопроса делания его известным, ибо оно является самоосвещающим».11 «Не существует вопроса открытия, или обнаружения его, ибо оно не может быть скрыто чем бы то ни было».12 «Нет вхождения в него, ибо нет никого, отдельного от него, кто вошёл бы в него».13 Осознавание, или реализация того, что Я уже достигнуто, не допускает желаний идти к Самореализации,14 ибо это осознавание тотально расслабляет ум, а тотальное расслабление ума приводит к Я. Но такое осознавание может прийти только к личности, которая является высоко развитой и в чьём случае загрязнения едва ли не полностью устранены.15

Предполагаемое значение анупайи, которое следует из вышесказанного, это то, что когда кто-либо достиг высокой степени очищения и готов для Шива-реализации, тогда будет действовать «маленький» способ (упайа). Анупайа также может переводиться как «маленький способ» (исат упайа – отрицательное в санскрите иногда применяется для «маленького», или алпа).¹⁶ Например, всего лишь услышав от Гуру или из писаний, о том, что он является всепронизывающим Я, кто-либо достигает Самореализации и ему уже не понадобится никакая другая практика (садхана).¹⁷ Однажды узнав, что такое золото, нет нужды узнавать об этом снова и снова.

Анупайа стоит на высшей ступени в иерархии способов (упай), и она иногда считается кульминацией шамбхавопайи, шактопайи и анавопайи.¹⁸ Анупайа является, таким образом, просто отрицанием способов.¹⁹

ШАМБХАВОПАЙА

Пратйабхиджнопайа и анупайа, в действительности, не являются упайами в техническом смысле термина, ибо они в большинстве – без усилий, приходящие как цель или результат духовной практики, тогда как упайи подразумевают духовную практику или определённую активность со стороны практикующего. В этом смысле трио шамбхавопайи, шактопайи и анавопайи – это истинные упайи. Шамбхавопайа – это наивысшая² из трёх.

Шамбхавопайа, как это описывается в третьей части Тантралоки, в Тантрасаре и в некоторых других местах, является практикой (садханой) единства – практикой визуализации целого мира внутри себя, как отражения, или проекции своего собственного Сознания, или Я. Она на самом деле является практикой отождествления себя с Шивой. «Он есть господин вселенной (вишвешвара, или Шива), в чьём сознании этот целый мир различия появляется как отражение».²¹ Это вселенское осознание предполагает абсолютистскую метафизику, утверждающую, что вся вселенная – это экспансия своего собственного Высшего Я в форме проявления, или отражения Сознания. Поэтому Абхинавагупта представляет теорию кажущегося явления и теорию отражения (Абхасаваду и Пратибимбаваду) в разделе шамбхавопайи.²² Когда кто-либо живёт этой философией, то есть когда он визуализирует целый мир внутри себя как проявление его собственного Сознания – тогда он становится освобождённым (дживанмукта).²³

В шамбхавопайе существует три способа, с помощью которых мы можем переживать наше единство со вселенной: а) «Всё это происходит из меня» (матта эво дитамидам), б) «Всё это отражено во мне» (маййева пратибимбитам), и в) «Оно не отлично от меня» (мадабхиннамидам).²⁴ В действительности, это является состоянием универсальной любви, в котором кто-либо ощущает своё единство со всем.

В шамбхавопайе знание (парамарша) того, что весь мир – это чья-либо собственная проекция, не является случаем преднамеренного мышления в форме умственного повторения идеи, а приходит без усилий, или спонтанно.

Оно не является искусственно созданным ощущением; оно приходит как реализация без усилий (нирвикалпа). Размышления, которые мы делаем, – это викалпа; то, что приходит на ум без усилий, – это нирвикалпа. Преднамеренное размышление (викалпа) о единстве относится к шактопайе, которая является более низкой. В случае шамбхавопайи, такая мысль – спонтанна, без усилий (нирвикалпа).²⁵

Рассматривая этот вопрос с точки зрения Шакти – иччхи, джнаны и крийи – шамхавопайа относится к стадии иччха, которая есть Садашива, где вселенная содержится в Сознании в состоянии единства. Поэтому шамбхавопайа также называется иччхопайа.²⁶ Иччха, в контексте упайи, также предполагает, что в шамбхава состоянии кто-либо входит в состояние полного созвучия с Шивой (Шива-самавеша, или Шива-самадхи) просто благодаря желанию. Он уже пересёк уровни намеренного размышления (бхавана) и достиг стадии, где он может входить в состояние Шивы (шивастха) по желанию.

Рассматривая тот же вопрос с точки зрения иерархии физической, умственной и духовной йоги, шамхавопайа относится к уровню духовной йоги. Духовная йога состоит в становлении неэгоистичным и ощущающим своё единство со всем; она является йогой универсальной любви.

Упайи также могут быть рассмотрены с точки зрения уровня раскрытия кундалини, как принято в кундалини йоге. Шамбхавопайа – это уровень бодха-кундалини, осознания кундалини на духовном уровне. На этой стадии кундалини называется бодха, или джнана, потому что здесь человек чувствует своё единство с целой вселенной и переполняется универсальной любовью, характеристикой освобожденных душ.

Поскольку в шамбхава-состоянии размышление и визуализация (парамарша) происходит без усилий (нирвикалпа), а не являются творимыми, или достигаемыми, то это состояние возможно только тогда, когда человек достигает наивысшей стадии очищения после прохождения стадий анавопайи и шактопайи. Шамбхава-стадия, таким образом, может считаться результатом анавопайи и шактопайи.

ШАКТОПАЙА

Шамбхавопайа – это духовная йога, которая состоит в прямом исчезновении эго и ощущении своего единства со всем (универсальной любви); шактопайа – это умственная йога, которая предполагает намеренную мыслительную активность, такую как созерцание и т.д. В шактопайе кто-либо может созерцать некоторую идею, или усваивать некоторую истину, обдумывая её снова и снова.²⁷ Нет нужды произносить идею (уччара); идея, или мантра повторяется в уме.²⁸

Слово шакта происходит от шакти, которая есть размышление (вимарша). Поскольку этот способ (упайа) предполагает размышление, он называется шакта. Но размышление здесь не спонтанное, как в шамбхавопайе; это размышление преднамеренно (викалпатмака). Кто-либо напрягает свою волю

(санкалпа) и делает усилие (адхйавасайя).²⁹ Сначала размышление делается с усилием, но в последствии оно становится не требующим усилий (нирвикалпатмака).³⁰

Рассматривая с точки зрения Шакти – иччхи, джнаны и крийи – шактопайя относится к уровню джнана шакти. Следовательно, она также называется джнанопайя.³¹ Джнана шакти состоит из идеи, или мысли,мыслеобраза. То, что является мыслью в уме, – это идея, мыслеобраз единства, поддерживаемый умом, или сознанием. Мы видим мир в уме как различие, но в тоже время умом, или сознанием он поддерживается в единстве. Таким образом, шактопайя (джнанопайя) – это стадия единства-в-различии (бхедабхеда), в то время как шамбхавопайя – это состояние полного единства (абхеда).

Поскольку шактопайя – это область преднамеренного размышления, или умышленного размышления (викалпа), здесь есть ощущение делающего³², или эго (абхимана).³³ В состоянии шамбхава, в делающем нет ощущения эго, так как вся активность является естественной, или спонтанной.

Рассматриваемая с точки зрения кундалини, шактопайя – это стадия нада кундалини. Нада кундалини работает на умственном уровне в форме размышления.

Скованность, ограниченность – это форма неправильного размышления, и шактопайя состоит из размышления в правильном направлении. Она заключается во внесении в ум уверенности (нишкайя), что он в действительности не скован. Абхинавагупта, в своем стихе пишет:

Пашу думает: «Я невежествен», «Я скован кармой», «Я нечист», «Я обусловлен другими» («Я несвободен») и т.д.; и аннулирование этого размышления ведёт к реализации Шивы.³⁴

Шактопайя, возможно, самая полезная и самая необходимая упайя. Обычно после того, как мы посчитаем идею истинной, закрепим её в уме и решим следовать ей, идея через некоторое время ускользает из ума. Таким образом, необходимо повторять идею в уме снова и снова, так чтобы она закрепились в уме и стала частью нашего существования. Шактопайя именно в этом и состоит. Все типы умственного произнесения и повторения идеи (джапа), медитация (дхйана), созерцание (бхавана), концентрация (экаграта, или экаграчиттата) и т.д. относится к категории шактопайя. Шактопайя – это умственная йога. Она, таким образом, отличается от анавопайи, которая является физической йогой, и шамбхавопайи, которая является духовной йогой.

АНАВОПАЙЯ

Анавопайя состоит из внешних физических способов. Слово анава произошло от ану, которое означает индивидуальность. Поскольку личность (ану) действует во внешнем мире различия, анавопайя состоит из внешних методов, относящихся к физическому миру различия и двойственности.³⁵ Все формы внешнего поклонения и внешней йоги происходят в анавопайе.

Ритуалы – это формы внешнего поклонения, так что все ритуалы подпадают под анавопайю.³⁶ В Шайва традиции мы обнаруживаем внешнее поклонение Шива-линге, символу Шивы, и существуют тщательно разработанные ритуалы, которые применяются в поклонении ему.

Поскольку слово нара («человек») – синоним для ану («индивидуальной души»), анавопайа также называется нарапайа.³⁷ Нара предполагает индивидуальность с телом; посредством тела она совершает и внешнюю активность, и мирскую, и религиозную. Анавопайа также означает крийопайу.³⁸ Крийя – это внешняя активность. Стадия анава упайа заключается во внешней физической активности (крийе)³⁹; она также разрешает использовать внешние объекты в поклонении и ритуалах.⁴⁰ Поскольку внешние упайи состоят из различных объектов, здесь могут быть бесчисленные отделы и подразделения крийопайи.⁴¹ Поэтому мы обнаруживаем бесчисленные формы внешнего поклонения. Поскольку на стадии анавопайи ану использует внешние способы, которые подразумевают различие (бхеда), анавопайа также называется бхедопайа – упайа, подразумевающая различия.

С точки зрения йоги, анавопайа – это физическая йога. Физический аспект йоги называется хатха йога, которая состоит из поз (асан), дыхания (пранайамы) и т.д. Рассматривая с точки зрения кундалини, анавопайа – это область прана-кундалини, которая действует как жизненная сила (прана) в нашем теле. Посредством практики пранайамы, соединённой с медитацией (дхьяной), прана-кундалини пробуждается в теле.

В анавопайе мы также используем внешние символы. Величайший символ, используемый для внешнего поклонения, – Шива-линга. Слово линга означает «знак», или «символ». Шива-линга – это символ Шивы. Овалоподобный линга, как бы не имеющий формы, является хорошим символом бесформенной Реальности, которая есть Я, или Сознание, и называется Шива.

Абхинавагупта указывает на очень значительную вещь, касающуюся внешнего поклонения. Он проясняет, что внешнее поклонение само по себе не имеет силы. Оно получает свою силу из внутреннего духовного переживания, которое мы придаём ему. «Точно так же, как без половой зрелости мужчина является импотентом, а без жизни тело мертво, таким же является и внешнее поклонение (без внутреннего духовного ощущения)».⁴² Вполне понятно, что механически совершаемое поклонение и ритуалы бессмысленны. Повторение мантры становится эффективным только тогда, когда оно связано с сознанием. Говорится: «Без сознания (чайтаньи), мантры – это простые буквы; они не приносят плода, даже будучи повторёнными миллионы раз».⁴³ Сила, или жизнь внешних форм поклонения происходит от внутреннего духа сознания. Малинивиджайя Тантра говорит: «Человек должен поклоняться духовному линге, внутри которого содержится целый мир. Сила внешнего линги основана на этом».⁴⁴ Но это не означает, что внешнее поклонение и ритуальная практика (садхана) бесполезны. Всё это означает, что внешнее получает свою силу из внутреннего и что внешнее без

внутреннего бессмысленно. Соблюдение ритуалов и почитание символов, таких как мурти, имеют большое значение. Если они соединены с духовным осознанием, они не только становятся могучими, но, в свою очередь, делают намного более могучим духовное осознание. Это подобно однозначным цифрам в числе 10. 0 не имеет ценности без 1 перед ним. Если 1 отсутствует, 0 – это ничего. Но когда 1 размещается впереди 0, 0 получает свою ценность из 1 и, в свою очередь, делает 1 в десять раз большей. Если внутреннее духовное осознание соединяется с ритуалами и внешним поклонением, оно очень усиливается. В этом состоит особое значение ритуалов и внешнего поклонения.

Очевидно, что сами внешние объекты не могут очистить сердце, но они могут сделать это, когда комбинируются с внутренней преданностью, или духовным сознанием. Например, когда кто-либо купается в реке Ганге, считая её просто водой, физическая река не очистит его сердца. Но если он считает Гангу священной рекой – «текучим Брахманом» – и купается с этим ощущением почтения, тогда Ганга, несомненно, очистит его сердце. То, что действительно очистит его сердце, это не вода, а ощущение почтения, которое он проецирует на воду. Та же вещь происходит, когда кто-либо склоняется в почтении некоторому внешнему объекту – божеству, гуру, родителям и всему вообще. Помогает не внешний объект, а собственное ощущение почтения и уважения, которое ослабляет эго. Но мы также не должны забывать, что внешний объект служит могущественным проводником для проекции своего ощущения. В этом смысле внешний объект играет очень значительную роль.

Когда кто-либо признаёт определённую форму божества, само божество не является Богом; Бог находится внутри живого существа как его собственное высшее Я, и, поклоняясь божеству, человек бессознательно проецирует на него Бога изнутри себя. Таким образом, почитание каждого внешнего объекта – это косвенное почитание Бога как Я. Постижение и помещение божества снаружи, следовательно, вполне полезно и иногда даже необходимо, так как поклоняться Богу прямо внутри себя людям трудно. В виду того же основания, мы представляем Бога как трансцендентного или «священного другого». Поскольку обычно мы не можем видеть имманентного Бога как наше собственное Я, мы видим Бога снаружи как «священного другого». Таким образом, Тантризм включает внутрь себя любой вид теизма и любую форму внешнего отождествления. Но во время поклонения Богу вовне в определённой форме, в то же самое время человек должен философски понимать, что, то, чему он поклоняется – это не сам Бог, а проекция, или символ истинного Бога, который является его собственным высшим Я. Тантрическая позиция предохраняет нас от падения в фанатизм, идолопоклонничество и суеверия. В этом смысле Тантризм – наиболее рациональная религия.

Когда кто-либо видит святое (в форме идола) и преклоняется перед святым – он делает себя святым. Дело не в самом «святом», а в подчинении святому. Чьё-либо подчинение направлено на разрушение его эго и, в связи с этим,

позволяет выйти на передний план его собственному Я. То же правило действует в поклонении Гуру. Гуру может быть обычным творением земли, но позиция уважения и почтения по отношению к Нему помогает человеку. Здесь мы можем добавить, что человек может хорошо осознавать слабости своего Гуру, но это может не препятствовать его позиции почтения по отношению к Гуру. Вполне возможно, с одной стороны, рационально понять недостатки Гуру и, с другой стороны, сознательно и намеренно направить своё ощущение почтения на него. Человек может поклоняться своей маленькой дочери как Богине, как в кумари-пудже, или поклоняться своему сыну как Кришне, и в то же время понимать ошибки, которые они делают как дети и предостерегать их от этих ошибок. Дело состоит в том, чтобы пытаться создавать ощущения почтения и святости в себе и направлять их на человека или вещь, которые нравятся. Дело не заключается в личности или вещи, на которые направляется ощущение. Причина, по которой такое отношение помогает, заключается в том, что оно ведёт к растворению эго, а растворение эго способствует течению святости из собственного высшего Я.

ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ УПАЙ

Мы видим, что анавопайа, шактопайа и шамбхавопайа – это три главных способа духовной реализации. Они не являются тремя отдельными упайами; они, в действительности, являются тремя типами, или классами упай. Главное значение трёх упай, состоит в том, что они являются не только отдельными способами, или садханами, но они служат также основной моделью для понимания всех способов духовной реализации. Все физические способы, или садханы, предполагающие внешнюю активность и наличие объектов, подпадают под анавопайю; все умственные способы, предполагающие размышление, представление, медитацию и т.д., подпадают под шактопайю, а все духовные упайи, прямо растворяющие или подчиняющие эго и, таким образом, вводящие в Я, попадают в категорию шамбхавопайи. Все практики мира могут быть отнесены к одной или другой из этих трёх упай. В этих трёх упайах Тантризм представляет всеобъемлющую модель для понимания и классификации всех возможных путей или способов духовной реализации.

Эти три упайи не являются равными друг другу; они располагаются в иерархическом порядке. Иерархия основывается на том, что называется адхикари-бхеда, разных уровнях способностей разных практикующих. Люди находятся на разных уровнях духовной эволюции, и они нуждаются и подходят для различных уровней садханы. Сами адхикари могут быть широко классифицированы по трем уровням. Низший из них находится на уровне физического внешнего мира различия. Такие люди нуждаются в упайе, предполагающей физические объекты и внешнюю активность. Этому уровню соответствует анавопайа. Есть много людей, которые поднялись выше уровня внешнего поклонения. Они не удовлетворятся этим. Они нуждаются в умственной садхане размышления, представления, медитации и

т.д. Эти люди подходят для шактопайи. Адхикари высшего уровня, кто достиг высшей степени самоочищения, годны для прямого вхождения в королевство Сознания. Они подходят для шамбхавопайи. Поскольку среди этих трёх упай существует иерархический порядок, низшее должно называться способом высшего. Анавопайа может считаться способом шактопайи, а шактопайа – способом шамбхавопайи.⁴⁵ То, что называется анупайей, на самом деле может рассматриваться как кульминация шамбхавопайи.⁴⁶

Мы уже видим, что анавопайа – это йога физических способов, шактопайа – умственных, а шамбхавопайа – духовных. Анавопайа – это уровень различия (бхеда); шактопайа – единства-в-различии (бхедабхеда); а шамбхавопайа – уровень единства (абхеда).⁴⁷

Рассматривая с точки зрения «действия» и «существования», анавопайа и шактопайа – это упайи состояния «действия» – анавопайа физического, шактопайа – умственного. Шамбхавопайа – это состояние существования. Здесь человек не «делает» в смысле преднамеренного, или напряженного действия (кармы), он остаётся пребывающим в Я и спонтанной активности (крие, или спанде), текущей без усилий. На анава и шакта стадиях человек «делает»; в шамбхавопайе он «существует».

Абхинавагупта определил позицию ума, или внутреннего органа размышления (читты), в каждой из трёх упай. Согласно этому определению, в анавопайе ум достигает покоя и становится мирным,⁴⁸ в шактопайе ум становится освещённым, или просветленным,⁴⁹ и в шамбхавопайе ум растворяется.⁵⁰ Ум – это местопребывание или матрица напряжённых намеренных мыслей и действий (кармы). Ум делает нас беспокойными и уводит нас от Я. Как таковой, ум – это препятствие для естественного течения знания (джнаны), и спонтанной активности (крии) Я. Йога стремится к игнорированию, растворению или, по крайней мере, умиротворению ума (читты). Ум не растворяется непосредственно; нужно длительное время, чтобы он, наконец, стал подвластным. Обычно ум направлен наружу, думает о делах внешнего мира и становится возбужденным. Посредством внешнего поклонения ум успокаивается, хотя он остаётся нетронутым. В шактопайе, поскольку ум делает садхану размышления в правильном направлении, он становится освещённым, или просветлённым. Вследствие преобладания в личности хороших качеств, ум утончается достаточно для того, чтобы сделать возможным освещение Я. «Утонченный» ум становится готовым, чтобы растворится в Сознании (Я). В шамбхавопайе ум полностью капитулирует и, следовательно, растворяется. Это разрушение, или растворение ума не означает разрушение Сознания, оно означает устранение преграды, приводящее к свободному течению Сознания.

УПАЙИ

Шамбха-вопайа

(Шиво-пайа, Па-ропайа) Иччхопайа

(Иччха – воля)	Духовная йога	Бодха-Кундалини	Абхеда
(единство)	Состояние «бытия»		
Шакто-пайа	Джано-пайа		
(Джнана – представление, мислеобраз)	Умствен-ная йога	Нада-	
Кундалини Бхедаб-хеда			
(единство-в-разли-чии)	Состояние	«действия»	(умствен-ная актив-ность)
Анавопайа			
(Наропайа)	Крийопайа		
(Крийа – внешняя активность)	Физиче-ская йога	Прана- Кундалини	
Бхеда			
(различие)	Состояние «действия» (физиче-ская ак-тивность)		

МЕСТО ОТРИЦАНИЯ В ТАНТРИЧЕСКОЙ САДХАНЕ

Было бы наивно думать, что, поскольку Тантризм является философией положительного принятия и ассимиляции мира, в нём нет места отрицанию. Является истиной, что Тантризм – это философия интеграции, но сама интеграция предполагает некоторое отрицание. Если мир объединяется с Шивой, он не может быть объединен таким, каков он есть. Ибо мир, каков он есть, подразумевается независимым и созданным из материи, что является препятствием для объединения мира с Шивой. Для объединения мир должен быть лишён своей независимости и материальности. Мы признаём, что мир является не независимой реальностью, а манифестацией Шивы. Кроме того, Шива – это Сознание; материя, будучи отличной реальностью, не может быть прямо объединена с Сознанием. Таким образом, далее мы признаём, что мир – это не материальная реальность, а проекция, или кажущееся явление (абхаса) Сознания (Шивы). Мир теряет свою независимость и материальность, чтобы быть объединенным с Шивой.

Кашмирский Шайвизм, центральная философия Тантризма является абсолютизмом. Не может быть абсолютизма без отрицания в некотором аспекте. Каждый абсолютизм утверждает объединение, или ассимиляцию мира внутри Абсолюта, и мир меняется, чтобы соответствовать Абсолюту. Абсолютизм – это философия единства, и, по крайней мере, отрицает независимое многообразие мира.

Кроме того, в Кашмирском Шайвизме философия, или метафизика, является образом жизни, духовной практикой (садханой). То, что отрицается в плоскости метафизики, также отрицается в области практики (садханы). В контексте шамбхавопайи мы уже видели, что мир считается не независимой материальной реальностью, как утверждается, а отражением, или проекцией своего собственного (Высшего) Сознания. Даже в шактопайе и анавопайе мир рассматривается не как мир, а как Шива, точно так же, как волны океана рассматриваются как сам океан. Это то, что называется Шива-бхавана, садхана ощущения, что всё есть Шива. Когда кто-либо видит мир как Шиву,

он видит не мир, а Шиву; то есть, он отрицает мир как мир и принимает его как Шиву – манифестацию Шивы.

Следовательно, он отрицает фактор, который является причиной неправильного представления Реальности и отделяет его от собственной природы. Это, как мы уже видели, – фактор загрязнения (мала), и величайшее загрязнение – это эго (анава), которое производит ощущение двойственности (двайта-пратха). Это другое имя для эгоизма. Эгоизм также производит привязанность (рага). Эгоизм – это главная причина нашего положения как ограниченных личностей (пашу). Он и отрицается. Когда эгоизм уходит, привязанность (рага) уходит автоматически.

Далее следует, что мир, или мирская активность, не отрицается, ибо мир не является причиной скованности. Что является скованностью, так это эгоизм, а не мир или мирская деятельность. Таким образом, отречение, согласно Тантризму, – это отречение от эго, а не от мира. Это прямо противоположно тем, кто следует пути отречения от мира. Такие люди поворачиваются спиной к миру, который может быть использован как средство Самореализации. Они следуют аскетической жизни – жизни самосмирения и подавления желаний. Это называется жизнью отречения (нивритти), или знания (видйа), как противоположное жизни мирского влечения (правритти), или неведения (авидйа). Это психологическая истина, что такая жизнь самоотказа, если не практикуется универсальная любовь, ведёт к разрушению личности. Такая личность страдает от самообмана и, следовательно, является вдвойне невежественной.

В свете вышеупомянутого утверждения мы можем хорошо понять осуждение Упанишадами жизни отречения (нивритти/видйа), лишённой мирского вовлечения (правритти/авидйа). Иша Упанишада критикует жизнь, приверженную исключительно отречению, когда она говорит: «Те, кто почитают авидйу (неведение, в смысле мирского вовлечения), вступают во тьму, но те, кто поглощен видйей (знанием, или отречением), вступают в ещё большую тьму».51 Лучший путь, следовательно, – это согласовывать эти два пути. В том же духе Упанишада продолжает: «Тот, кто постигает и видйу, и авидйу, пересекает смерть с помощью авидйи и достигает бессмертия с помощью видйи».52 И видйа, и авидйа, или отречение и вовлечение, становятся средствами духовной реализации; между ними нет противоречия. Философия Упанишад, которая считает мир манифестацией Я (Брахмана) и принимает мир авидйи как средство «пересечения смерти», была неправильно истолкована адвайтическими схоластами, которые полагали, что мир – это наложение на Брахмана, подобно верёвке-змее, и что мир совсем бесполезен (тучча) и предназначен для того, чтобы быть, в конечном счёте, отвергнутым и устранённым. Гита даже более ясно отвергает жизнь аскетизма и отречения от мира и мирских активностей.

Итак, мы увидели, что процесс интеграции, или ассимиляции предполагает некоторый вид отрицания. Если кто-либо хочет поглотить внутрь себя целый мир, частью которого он является, он возвышается над ним посредством сначала отрицания себя от него. Только когда он поднимается выше, он

может видеть всю панораму; он не может делать это изнутри панорамы. Синтезирующий принцип устанавливается на более высоком уровне, чем вещи, которые синтезируются. Человек отторгает себя от мира, чтобы подняться выше, так что он может уподобить, или объединить мир в себе. Отрицание мира – это только половина истины, полная истина – это уподобление, или объединение мира в себе, как своей собственной манифестации, или проекции. Адвайтические толкователи текстов ограничиваются половиной истины (отрицанием) и, кажется, забывают полную истину (уподобление). Они придерживаются утверждения Упанишад, что Брахман выше мира (нетти, нети)⁵³, или (неха нанаста кинчана)⁵⁴ и не учитывают в равной степени важное утверждение Упанишад, что «всё это есть Брахман» (сарвам кхалвидам брахма).⁵⁵ Адвайтин ограничивает Брахмана до «свободы-от» и лишает Брахмана «свободы-для».

РАССЛАБЛЕННЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ

Абхинавагупта предписывал то, что в йоге называется совершенно расслабленным образом жизни. Он говорит: «Не отвергай и не принимай; наслаждайся всем, как оно есть».⁵⁶ Он также говорит: «Не отталкивай и не притягивай ничего; будь собой и наслаждайся всем, как оно есть».⁵⁷ Это состояние «бытия», а не «действия», из которого естественно и спонтанно проистекают все активности. Это состояние полного расслабления, состояние расслабления в Я (атма-вишранти). Сейчас может возникнуть вопрос, не является ли это состояние состоянием пассивности? Возможно ли это состояние, когда человек совершает свою мирскую работу? Будет ли этот образ жизни препятствием или помощью в его профессиональной работе? Ответ – он будет вполне полезным.

Многие люди думают, что путь, ведущий к освобождению, или Самореализации (мокше) – это путь, который уводит нас от мира и профессиональных активностей мира. Кроме того, они, кажется, думают, что садхана освобождения – это садхана «неделания»; так как действие (карма) – это оковы; следовательно, ищущий освобождения будет удаляться от активности мира. Но это – ошибочное видение пути освобождения. Гита исправляет это видение и заявляет, что йога действия ведёт к освобождению. Гита указывает, что состояние йоги действия – это состояние «бездейственного действия», где кто-либо является делающим и всё же не делающим. Тантра обеспечивает метафизический базис для концепции «бездейственного действия», указывая, что спонтанная активность (крийа, или спанда), которая отлична от умышленного, с усилием действия (кармы), – это истинная природа Сознания (Я). Ищущий освобождения (мокши) следует пути активности (крийи), которая называется Карма йогой в Гите. Карма йога, однако, предполагает не карму, а крийу – спонтанную активность, которая автоматически и естественно проистекает из Я, в которой кто-либо является делающим и всё же не делающим. Эта крийа не

только подходит к профессиональной работе, но также повышает качество и количество этой работы.

Тантризм признает освобождение (мокшу), реализацию своего собственного Я, как конечную цель жизни, к которой, в конце концов, прилагаются все наши старания: и физические, и духовные. Должно быть подчеркнута, что освобождение – это не потусторонняя, посмертная ценность; оно касается нашего теперешнего состояния, неважно, какое у нас общественное положение. Очевидно, что человеческий дух, или Сознание работает во всех человеческих усилиях, единственная трудность в том, что путь его преграждён многими факторами и, следовательно, он не действует в свою полную силу. Существует не оскверненная форма этого духа, которая, согласно индийской традиции, является Истинной Природой и представлена в каждой форме высшего или глубинного Я, от которого получает всю свою силу, красоту, радость и просвещение, или знание низшее я, или эго. Самореализация – это не что иное, как настраивание себя на это глубинное Я, которое является собственной Истинной Природой.

Используя аналогию, сознание подобно электрическому току, который работает в световой лампе или в машине. Первичный источник электрического тока – это электростанция, с которой связаны все машины. Когда мы поворотом выключателя запускаем электрический ток, силу генерирует не выключатель; выключатель вместе с сетью проводов и соединений является простым посредником, через который проходит электричество; само электричество появляется на электростанции. Подобным образом, эго, которое управляет разными действиями жизни, подобно выключателю. Сила сознания, которая делает различные действия возможными, подобна электрическому току. А высшее Я, которое является источником силы сознания, подобно электростанции. Таким образом, эта сила Сознания делает все активности возможными. Чем больше эго становится созвучно с Я посредством очищения, тем большего успеха мы достигаем в жизни. Упанишады заявляют, что всё в мире освещено светом Я.⁵⁸ Гита проясняет, что вся красота, сила и процветание, которые мы находим в мире, приходит из света Я.⁵⁹

Чтобы достичь Самореализации, необходимо работать и совершать действие. Совершение действия – это процесс реализации потенциала, содержащегося в нас. Семя, которое является потенциальным деревом, не может реализовать себя, если оно не пустит ростки и не вырастет из стадии молодого деревца до полностью выросшего дерева. Процесс реализации потенциала семени – это процесс самореализации семени, и весь этот процесс – это грандиозная активность. Подобным образом, низшее я, или обычная человеческая душа, – это потенциальное высшее Я (атман), и посредством активности оно раскрывает, или реализует себя.

Вышеупомянутая позиция также может быть сформулирована языком напряжения и расслабления. Действия необходимы для освобождения от внутреннего напряжения. Снова используя аналогию семени, можно сказать, что семя, которое является потенциальным деревом, может считаться

состоянием напряжения, потому что семя в результате напряжения реализует свою потенцию. Когда семя начинает раскрывать себя в форме молодого деревца, внутреннее напряжение семени начинает ослабевать. Когда все потенции семени исчерпываются в форме полностью выросшего дерева, напряжение полностью спадает. Подобным образом индивидуальная душа, которая является потенциальным атманом вместе с его семечками-желаниями, – это состояние напряжения. Это напряжение ослабляется посредством процесса Самоосуществления, который возможен только посредством работы, или активности. Обычно считается, что расслабление противоположно действию; немногие люди знают, что действие в равной степени необходимо для ослабления напряжения. Поэтому йога Гиты даёт важное понимание: истощение внутреннего напряжения не может быть достигнуто без действия. Это понимание, которого недостаёт многим современным учителям.

Та же позиция может быть выражена ещё одним языком – языком самоочищения. Процесс Самоосуществления – это также процесс самоочищения, так как душа посредством активности очищается от препятствий и, в связи с этим, способствует течению энергии высшего Я через нее. Гита снова говорит: «Йогины совершают непривязанную деятельность ради самоочищения».60

Гита дает ту же идею в ещё одной версии, а именно, что кто-либо может совершать свои активности любого вида как поклонение Господу – это метод совершения каждого действия как жертвоприношения Господу для Его удовольствия. Гита уничтожает расхождение между мирским и религиозным действием; каждое действие становится религиозным, если оно совершается в состоянии переживания себя как инструмента или орудия труда в работе Господа. В действительности, вся работа – это Его работа; в Гите Господь говорит, что это Он, кто положил начало кругу мирской активности, и тот, кто не следует этому, живёт напрасно.61 Другими словами, Господь создал мир как внешнюю драму и поручил различные роли различным актёрам. Мы играем наши роли.

Красота вышеуказанного положения с нашей стороны состоит в том, что когда мы работаем в этом духе, каждая игра становится предметом радости сама по себе. Работа становится игрой, или развлечением (лилой). Различие между работой и игрой в том, что в работе мы становимся счастливыми только после того, как она принесёт желанные плоды, тогда как в игре действие само несёт радость, независимо от результата. В футболе, например, сам удар по мячу даёт радость. Дальнейшее расхождение между этими двумя в том, что в работе мы находимся в состоянии напряжения, в то время как в игре мы находимся в состоянии расслабления. Конечно, эта игра не включает в себя так называемые спортивные игры, где присутствует конкретный образ действий, объект побеждён оппонентом и выигран приз. Это не является развлечением вообще.

Здесь может быть задан вопрос: если мы попытаемся выполнять наш долг в духе радости, не станем ли мы безответственными и не испортим ли

работу? Чтобы выполнить наш долг должным образом, мы подходим к нему серьёзно. Ответ на этот вопрос заключается в том, что, рассматривая наш долг как развлечение, мы не портим его, наоборот, качество нашей работы повышается. Когда мы делаем работу в состоянии напряжения – что вполне подобно тому, когда мы делаем работу вполне серьёзно – мы больше портим её, тогда как при игровом отношении мы расслаблены и, следовательно, последующая работа естественно совершается лучшим образом. Кроме того, рассмотрение долга, как развлечения, не означает рассмотрения его несерьёзно; это только означает, что мы делаем работу ради самой работы и наслаждаемся работой самой по себе. Со стороны работающего есть достоинство радости, отсутствие напряжения и улучшения качества рабочей жизни. Другими словами, вовлечение в работу, как в спортивное самовыражение, естественно также несёт лучшие физические результаты. Дерево не растёт с умышленным намерением принести плод, тень или лесоматериалы. Рост дерева – это естественный акт самовыражения, и в этом процессе дерево автоматически даёт плод, тень, лесоматериалы и т.д. Подобным образом полная игры работа – спонтанный акт самовыражения, и, как таковая, она сама собой несёт результаты также физического удовлетворения. Тантрическая философия никоим образом не недооценивает ориентированную на результат работу. Задача, в действительности, состоит в том, чтобы синтезировать работу с удовольствием (ананда). Тантрический философ раскрывает тот факт, что такая работа не может быть связана только с дающим удовольствие принципом со стороны работающего, но может быть намного более плодотворной. Удовлетворение земных нужд, что называется йога-кшема, – достигается само собой, точно так же, как дерево, когда оно вырастает, приносит плод естественно. Человек орошает не ветви, а корни дерева.

Здесь может быть задан вопрос, касающийся работы как поклонения Господу: Если человек верит в Бога, он может воспринимать всю работу как поклонение Богу; но если он не верит в Бога, тогда как он может следовать этому предписанию? Ответ в том, что в этом случае он должен, как советует Гита, отказаться от себя, что означает расслабление или заглушение эго и индивидуальной воли, позволение Я выразить его спонтанную активность через личность. В Гите это называется шанниаса-йога, или джнана-йога. Путь рассмотрения работы как поклонения Богу называемый карма-йога (и он включает бхакти-йогу). Также две йоги (джнана и карма, или просто самкхья и йога) объявляются Гитой как одно. Йога – будь то джнана-йога или карма-йога – это состояние сознания, в котором эго, будучи заглушённым, даёт путь величественному течению активности высшего Я. Вся активность, включая служебную и деловую работу, становится частью этого большого и более грандиозного потока активности. Этот процесс повышает качество рабочей жизни, благодаря излиянию красоты, гармонии, самоудовлетворения и самовыражения в рабочую жизнь, бывшую до сих пор безжизненной.

Кто-либо может снова задать вопрос о том, не станет ли абсолютно пассивным человек, отказавшийся от своей личной воли? Ведь не может

быть активности без волеизъявления, и отказ от собственной воли фактически равносителен самоубийству. Как раз этот вопрос возникает в уме Арджуны, когда он слышит от Кришны, что он должен отказаться от своей воли и одновременно сражаться. Вйаса, автор Гиты, создаёт вопрос Арджуны к Кришне для прояснения этой темы. Кришна объясняет, что отказ от воли не ведёт к отсутствию деятельности, ибо генерирует активность не индивидуальная воля, или эго. Вся активность происходит из Я. Спонтанная активность – это истинная природа Я, а индивидуальная воля, или эго, в действительности, является препятствием для свободного течения этой активности. Когда воля, или эго, умолкает, спонтанная активность Я, освобождённая таким образом, начинает течь через личность всё более полно. Это не чисто теоретическая спекуляция со стороны индийского провидца; это можно увидеть также в нашем собственном опыте. Нам известно, что в случае невращения пациент так же чувствует себя утомлённым, как если бы он совершал тяжелую работу, в тоже время он не делает ничего. Такой пациент не обманывает себя или других, так как его подсознательный ум сильно напрягает себя, в тоже время чистый результат в форме плодотворной активности равен нулю. И наоборот, мы можем обнаружить личности, которые ощущают, что они действительно ничего не делают, так как они не напрягают свою волю, и всё же через них проявляется много полезной активности. Люди духовного сознания – йогины и святые – подобны им. Секрет плодотворной активности лежит не в воле, или эго, а в Я, чья истинная природа – это эманация без усилий спонтанной активности.

Кто-либо мог бы продолжать допытываться, утверждая, что успешная работа требует инициативы со стороны исполнителя и, если человек предполагает отречение от своей воли, тогда не будет необходимой инициативы. В ответ можно сказать, что это возражение не требует доказательств, так как этот же вопрос обсуждался ранее. Я только добавлю здесь, что инициатива кажется субстанцией воли, но это не так. Если мы проанализируем психологию инициативы, мы обнаружим, что инициатива не приходит как результат сильного волеизъявления – она приходит в ум как вспышка, как спонтанное движение воли. Индийская духовная психология здесь добавляет, что источник этого – всё то же Я. Феномен спонтанной инициативы, в Тантрической традиции, называется пратибха. Он является внезапной вспышкой вдохновения.

Я не недооцениваю ценность инициативы в рабочей жизни; наоборот, я предлагаю метод для увеличения силы инициативы. Сила инициативы приходит спонтанно в форме пратибхи, а способ развития пратибхи – это следование духовному пути. История свидетельствует о том, что духовно просветленные люди имели грандиозную силу инициативы. Будда, Сократ и Христос делали изумительную работу, вдохновлённые инициативой. Шанкарачарья предпринял так много для установления традиции Адвайта Веданты и для подъёма и единства индийской культуры. Свами Видйаранья, святой в традиции Адвайта Веданты, создал одно из самых прославленных королевств Индии – Виджайанагарам на юге страны. Мы все знаем

грандиозную силу инициативы, которой обладали Вивекананда и Ганди. Вашингтон говорил, что во время американской революции, всякий раз, когда он чувствовал себя загнанным в угол или в затруднении, он преклонял колени и молился Господу о помощи и руководстве, и помощь всегда приходила в форме правильной инициативы. Во всех странах и во все времена люди духовного знания – святые и мудрецы – всегда делали что-то полезное и благотворное для общества. Инициатива – это результат созвучия с Я, а отречение от личной воли, или эго, является предпосылкой для этого созвучия.

В вышеуказанном состоянии сознания человек – и исполнитель, и, в то же время – не исполнитель. Он не является исполнителем в смысле, что он не напрягает свою волю; вся активность течёт через него без усилий и спонтанно. Это может быть названо состоянием расслабленной активности, или «бездеятельной активности».

В индийской мысли существует долгая традиция «бездеятельной активности». Гита говорит, что в этом состоянии человек не делает ничего, хотя он участвует во всех видах деятельности.⁶² В Йога-вашиштха учитель Вашиштха советует Рама следовать тому же пути. Он говорит: «Имей искусственное волеизъявление снаружи и будь лишён волеизъявления внутри; войди в мир, О Рагхава (Рама), будучи действующим снаружи и недействующим внутри».⁶³ Далее он призывает Раму «быть пылким в активности снаружи и быть холодным и спокойным внутри».⁶⁴ Языком йоги, состояние «бездеятельной активности» называется сахаджа самадхи, на которую ссылается мистический святой Кабир, когда говорит: «Все действия совершаются мной, но всё же я выше всякой активности».

Метафизика, которая стоит за философией «бездеятельной активности», состоит в том, что природа Я, или Сознания, – это не только знание (джнана), но также и спонтанная активность (крийя, спанда, вимарша, или шакти). Сознание (чити) – это не статическая сущность, а динамическая сила, и поэтому она называется чити-шакти («Сознание – сила»). Сознание, следовательно, – это не только Шива, а Шива-Шакти (джнана-крийя, или пракаша-вимарша). Спонтанная активность (спанда) Сознания символизируется космическим танцем Шивы Натараджи. Я (атман), или Сознание как динамическая сила, или энергия, которая является сразу истинной (сатйам), доброй (шивам) и прекрасной (сундарам), – это драгоценное открытие Тантрической метафизики.

В контексте «бездеятельной активности» может быть задан вопрос с точки зрения идеала нравственности. Моральное требование заключается в том, что, поскольку человеку оплачивается его работа, он должен совершать ее честно. Другими словами, он должен делать работу с мыслью, что он обязан делать её, как свой долг, даже если никто не заставляет его работать, или даже если за то, что он не работает, не последует наказания. Однако это возможно, только если человек имеет стимулом мораль, а способ работы, предложенный в контексте «бездеятельной активности», очевидно, не имеет своим идеалом мораль. В ответ на вышеуказанный вопрос можно указать,

что духовная философия работы, предложенная на предыдущих страницах, не исключает нравственность; скорее именно она имеет естественную и спонтанную нравственность. Сущность нравственности состоит в том, чтобы делать пользу другим и не эксплуатировать их. В действии, мотивированном любовью, мы делаем добро любимому человеку не потому, что мы думаем, что это нравственно. Любовь – это естественная нравственность. В действительности, любовь – это основание всякой нравственности. Великодушные и святые люди делают добро другим только из любви или сострадания, а не из сознательного соображения морального идеала. Лучше, если нравственность приходит естественно и без усилий.

Таким образом, мы видим, что расслабленный образ жизни, или жизнь капитуляции в Высшее Я (атма-вишранти) – это состояние «существования», которое естественно эманурует спонтанное «действие». В этом состоянии мы не делаем ничего, и всё же, всё делается посредством нас само по себе, без усилий, или спонтанно. Спонтанное делание, которое естественно происходит из этого состояния, соответствует требованиям жизненных ситуаций, в которых находится человек. То, чего требует каждая ситуация, удовлетворяется наилучшим образом, ибо в силах Я, а не эго, удовлетворять требование самым подходящим образом. Когда мы находимся в состоянии умышленного и напряжённого действия (кармы), тогда работает эго, а эго не в силах совершить активность самым правильным и красивым путём. Но когда мы находимся в состоянии расслабленной активности, которая является состоянием крийи, или спанды, тогда работает не эго, а Я (атман, или параматман), и то, что Я спонтанно совершает является добрым (шивам), и красивым (сундарам).

Доктрина левой руки (каула садхана) и сублимация секса

РАЦИОНАЛЬНОЕ ЗЕРНО КАУЛА САДХАНЫ

Каула садхана, или ритуальная практика левой руки школы Каула, является наиболее примечательной, но и наиболее непонимаемой садханой Тантрической традиции. Возможно, это непонимание возникло потому, что эта практика всегда была секретной, передаваемой от гуру к ученику из поколения в поколение, и никогда не раскрывалась перед широкой публикой. Она намеренно хранилась в секрете, дабы предотвратить её попадание в руки неквалифицированных людей. К несчастью, эта практика использовалась людьми, которые либо из невежества, либо преднамеренно, применяли ее исключительно для своего собственного физического наслаждения. Претендующие быть тантристами, эти люди ели и пили то, что не позволялось традицией, и потакали себе в сексе. Именно такие

псевдотантристы опорочили эту мощную и эффективную духовную практику. Видя поведение этих псевдокаулов, критики Тантризма заявили о том, что Каулизм – это извращённый гедонизм.¹

В то же время рациональная сторона каула садханы малоизвестна, поэтому эта практика в целом, не признаётся людьми. Однако как только понято рациональное зерно этой практики и принят её истинный дух, человек естественным образом становится каулой. Целью этой главы является попытка раскрыть истинный смысл данной садханы.

В двадцать девятой главе своей Тантралоки Абхинавагупта так определяет каула садхану: «Секретная техника (рахасйавидхи), предназначенная для подготовленных людей».² Ритуальная часть этой садханы называется кула-йога (ритуал кулы). Кула – это энергия Шивы (Шакти), которая проявляется как весь мир.³ Кула буквально означает «семья» или «расширение». Мир – это расширение или продолжение Шивы. Энергия Шивы, которая наполняет вселенную, называется также кундалини (буквально: «змея женского пола, свернувшаяся кольцами») или кула-кундалини. Кундалини – это сила или энергия Сознания, вибрирующая в форме всей вселенной. Кундалини – это также витальная или жизненная сила (прана) индивидуальных тел. На уровне тела эта энергия известна как прана-кундалини.

Поскольку весь мир – это продолжение Шивы и непосредственно связан с Ним, мир может стать средством для восхождения к Шиве. каула-садхана состоит в том, чтобы видеть всё в мире как Шиву. Эта практика называется также Шива-бхавана, что значит ощущение Шивы везде. Садхака, обозревая объекты мира, видит не вещи, а Шиву. Вернее будет сказать, что садхака «смотрит сквозь» объекты, а не на них, проникая в их глубинную суть, Шиву. Используя аналогию, это подобно тому, чтобы наблюдая океанские волны, видеть не волны, а сам океан. Нужно смотреть сквозь волны на океан или видеть океан в каждой волне. Точно так же, когда кто-то видит мир как Шиву, он видит не мир, а Шиву. Мир просто становится средством для того, чтобы взглянуть в суть. Шиву можно видеть непосредственно отражённым в чём-либо и во всём в мире.

На языке бхакти это звучит как видение возлюбленного Господа в каждой форме. Каждая форма может стать посредником, через которого мы можем смотреть на возлюбленного Бога, ибо формы – это не что иное, как Возлюбленный, проявляющийся в разных обликах.

Объекты мира, таким образом, – это всего лишь средство, с помощью которого и через которое тантристы устанавливают контакт с Шивой (или Шакти). Ритуал Каулы (кула-йога) имеет значение «контакта» с Шивой или видения Шивы в так называемых мирских объектах. Абхинавагупта пишет, что этот контакт может быть установлен через шесть средств: 1) внешний мир (бахих), 2) женщину (шакти), 3) союз мужского и женского (йамала), 4) тело (деха), 5) процесс дыхания (прана-патха) и 6) работу ума (мати).⁴ Через этих посредников мы можем реализовать Шиву более легко и эффективно. Примером использования второго из названных посредников является Каула-ритуал «поклонения девственнице» (кумари пуджа). Женщина

рассматривается не как человеческое существо, а как Божественное воплощение. Следуя этому пути, садхака устанавливает контакт с Божественным. Это намеренный процесс поднятия объектов мира на уровень Шивы или привнесения Шивы на уровень физического мира.

В действительности, Шива уже присутствует в мире, но люди не осознают этого факта, не видят Шиву, когда смотрят на мир. Каула садхана – это способ увидеть Шиву в мире и мир как Шиву. Каулизм «трансформирует» мир в Шиву. Это, так сказать, божественная алхимия, превращающая всё в золото. Когда кто-нибудь поклоняется объекту или человеку как Богу, этот объект или человек становится Богом для поклоняющегося.

Как посреднику, с помощью которого может быть познан Бог, сексуальному акту в Каулизме уделяется особое внимание. Энергия всей вселенной (кундалини шакти) существует в теле в форме энергии сексуальной,⁵ поэтому в Каулизме секс – это самый важный канал для достижения Шивы. В результате такого акцентирования, Каулизм может пониматься как садхана, основанная исключительно на сексе, а это весьма далеко от истины. Каулизм – это практика использующая все в мире как средство для реализации, специфически включая и секс. Сама сексуальная энергия (кама шакти) не ограничивает себя одним лишь выражением через секс. Она есть всеобщая энергия наслаждения (ананда шакти), которая выражается в каждой форме радостной активности.

Каула садхана, которая является сердцем Тантризма, известна в индийской традиции как вама-марга, Путь левой руки. Ведическая традиция подразумевает как Путь правой руки (дакшина-марга). Последователи Ведической традиции называют тантрическую практику путём левой руки из-за её ритуала использования пяти объектов, которые они считают нечистыми: вина, мяса, рыбы, подсушенного зерна и сексуальных отношений. Поэтому они смотрят на Каулов свысока и называют их практику путём левой руки, подразумевая под этим ошибочность такой традиции.

Каулы не протестуют против того, что их практику называют путём левой руки. Они принимают это название, но интерпретируют его по-другому. Они понимают вама в значении «левая половина», как левая половина, или женская сторона Шивы в его проявлении полумужчины-полуженщины, т.е. Ардханаришвары. Вама, таким образом, – это одно из многих имён, данных Шакти. Поэтому вама-марга или путь левой руки – это путь поклонения левой половине, или Шакти.

Не все тантристы используют в своей садхане ритуал пяти «нечистых объектов»; поэтому не все тантристы – Каулы. Опираясь на все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что Каулизм, в его общем смысле синонимичен с Тантризмом, а Каулизм в его специфическом значении практики использования пяти «запрещённых» объектов – это только часть Тантризма. Даже внутри самого Каулизма есть тантристы, которые физически не используют указанные пять объектов. Вместо этого они работают над изменением своего отношения к ортодоксально «запретным» занятиям без физического осуществления Каулического

ритуала. Вполне возможно привнести такие перемены в это отношение к запретному не сопровождая его физическими действиями, и такая практика рекомендуется в противовес господствующей морали. Таким образом, даже в самом Каулизме действительное физическое использование пяти «нечистых» действий не является необходимым. Фактически, их физическое использование вообще запрещено для невежественных людей, которые не ставят своей целью изменение отношения. Тантра говорит: «Невежественный человек (пашу) не должен нюхать или видеть, или прикасаться, или пить вино, или есть мясо; их использование эффективно (только) в случае садхаков Каулы»⁷.

Так называемый путь левой руки произрастает из тантрического откровения о том, что акт обнаружения божественного в совершенно нечестивых объектах и действиях может быть мощным инструментом для открытия Божественного во всём. Эта практика доведена до крайности некоторыми группами, например, агхориями, которые пачкают себя отбросами и экскрементами. Всё, что считается наиболее неблагородным и нечестивым, в тантрической садхане принимается как нечто освященное и божественное, принимается как Шива. Абхинавагупта говорит о том, что в ритуале Каулического поклонения используются только те вещи, которые запрещены в духовной традиции.⁸ В садхане Агхоры используются даже отбросы, урина и экскременты. Урина, к примеру, называется Святой водой (шивамбу)⁹. Тантристы считают эгоизмом и невежеством видеть в предметах мира что-то иное, чем Шиву. Вама-садхана является одной из эффективных техник искореняющих эгоизм и невежество.

Тантра, конечно же, не порочит чистоту как гигиеническую ценность и не предписывает нанесение нечистот на тело. Она имеет целью искоренить ощущения того, что нечистоты – это что-то порочное и нечестивое. Существует разница между вещью нечистой и нечестивой, религиозной нечистотой. Чистота – это житейская категория, в то время как святость и нечестивость – это религиозное отношение. То, что тантристы стремятся удалить, так это ощущение несвятости в отношении грязи. Например, шудра или чандала, даже если он отмыл своё тело до чистоты и одет в чистую одежду, считается, в ортодоксальной традиции, нечестивым и даже прикосновение такого чандала «оскверняет» то, к чему он прикасается. Тантрист называет это неправильным и эгоистичным отношением ортодоксальной традиции. Для нейтрализации такой неправильной идеи, Тантризм предписывает поклонение чандале как Шиве¹⁰. В другом примере ортодоксальной традицией мясо принимается как нечто нечестивое само по себе, безотносительно к вопросу о вовлечённости в убийство или тяжести этой пищи для тела. Таково же отношение к рыбе и вину. Ортодоксальный последователь религии, например, предпочитает не обедать за столом, на котором представлены мясо и вино. Он считает, что одно лишь прикосновение мяса и вина способно осквернить его собственную пищу. Тантризм, который не потворствует ни насилию, ни пьянству, стремится нейтрализовать ощущение того, что мясо, рыба, вино или нечто подобное

являются нечестивыми и что одно только прикосновение к ним есть святотатство.

Некоторые люди интерпретируют Каулический ритуал использования вина, мяса, рыбы, печёного зерна и половых отношений только как символическую практику, но, на мой взгляд, описанные практики следует воспринимать буквально. Тантры живо и наглядно описывают процесс поклонения и детали ритуала. Более того, современный Каулический ритуал стал живой традицией в различных частях Индии, особенно в Кашмире, Ассаме, Бенгалии и Ориссе.

Цель практики левой руки Каулы – это возвышение желаний. В основании практики находится психологический опыт о том, что до тех пор, пока мы имеем антагонистическое отношение к нашим желаниям, в особенности к половому влечению, мы не способны преодолеть их. Вместо этого мы их бессознательно подавляем, имея в результате самообман и распад личности. С другой стороны, если мы развиваем религиозное отношение к сексу и другим активностям, обычно предпринимаемых при осуществлении наших желаний, и ощущаем эти активности не более нечестивыми, чем любые другие, тогда мы легко можем трансформировать наши желания. Желания – это форма энергии. Эту энергию нельзя уничтожить, её можно только сублимировать, возвысить или трансформировать в более высокие и тонкие уровни выражения такие как любовь, эстетическое творчество и т.д.

НЕОБХОДИМОСТЬ СУБЛИМАЦИИ СЕКСА

Зачем сублимировать секс? Почему бы не продолжать использовать его для физического наслаждения? Тантристы предполагают, что сексуальная энергия идентична энергии вселенной, которая ответственна за всю радость и всё творчество в самых разных сферах жизни. Одна и та же энергия выражает себя в различных формах – в грубой форме физического полового акта и в тонкой возвышенной форме любви и эстетического наслаждения на ментальном уровне. Истинная радость и творчество невозможны, пока сексуальная энергия (кундалини) не пробуждена хотя бы в некоторой степени. Практикующие Тантру сделали следующие открытия: а) та же энергия, что и половое влечение, работает в каждой форме удовольствия, будь она грубой или утончённой; б) эта же энергия принимает участие в каждой форме творчества; в) чем больше эта энергия полового влечения выражает себя через высшие каналы, тем больше радости и творчества она приносит; г) чем больше сексуальная энергия поднимается на более высокие уровни, тем быстрее происходит автоматическое растворение сексуальных проблем этого человека. Сублимация сексуальной энергии, таким образом, приносит желаемые результаты на всех уровнях, приводя к синтезу приятного (прейя) с хорошим (шрейя).

В Тантрической традиции сексуальная энергия символизируется свернувшейся кольцами змеёй (кундалини). В обычных людях змея спит, свернувшись кольцами в области нервного сплетения или чакры,

расположенной в основании полового органа (муладхара чакра). Это означает, что сексуальная энергия в нормальном состоянии бездействует внутри нас. Небольшой толчок к пробуждению она получает в животном удовольствии секса и то, только на самом низком уровне. В этих случаях кундалини направлена вниз. Тантрическая практика нацелена на пробуждение кундалини, она побуждает её поднять своё лицо вверх и подняться через цепь чакр в теле, достигая в конечном итоге единения с Шивой в чакре на макушке головы (сахасрара чакре). Восхождение кундалини является метафорой процесса трансмутации сексуальной энергии с уровня грубого наслаждения на уровень божественного. Для тантриста ограничение сексуальной энергии до низкого уровня означает истощение энергии, приносящее меньше радости и творчества. В этом случае энергия, которая могла бы быть использована для обретения потрясающих возможностей, просто растрачивается. Каула садхана секса была создана для разрешения проблемы сублимации и подъёма сексуальной энергии, чтобы она могла быть использована лучшим из возможных способов.

ЧУВСТВО СВЯТОСТИ СЕКСА

Сущность Каулического ритуала касающегося секса и рациональная сторона практики опираются на культивирование практикующими двух отношений: а) чувства почтения к половому акту и б) чувства любви к сексуальному партнёру. Внешняя, ритуальная часть существует лишь для того, чтобы помочь в развитии этих чувств.

Тантризм выступает в защиту культивирования чувства священности секса, в противоположность тому отношению к сексу, который проповедуется в негативистских, пуританских и циничных аскетических традициях. В Тантризме развивается чувство святости и божественности по отношению к сексу и сексуальному партнёру. Мужчина должен смотреть на женщину как на воплощение божественной Шакти; женщина должна рассматривать мужчину как Шиву.

Тантрическое понятие священности секса не приводит к сексуальной вольности, скорее к обратному. Когда отношение святости успешно развито, секс не представляет больше проблему для тантриста; он больше не чувствует чрезмерного желания потакать себе в сексе. Те же, кто напротив подавляет свое сексуальное побуждение, всегда находятся в мучительной конфронтации со своими желаниями, и они никогда не преуспеют в искоренении этих чувств. Тантризм является противоядием от отношения к сексу как к чему-то грешному. С другой стороны, Тантризм не поощряет гедонизм. Самоиндульгирование в сексе не является ни целью Тантры, ни средством для достижения цели. Намерением тантрической садханы является сублимация, возвышение секса и изменение отношения к сексу со

стыдливо на возвышенное – это первый шаг. Каулизм одновременно против как ненависти к сексу как к чему-то грешному и низменному, так и использования его исключительно для собственного удовлетворения.

В каулической садхане половой акт совершается не для удовольствия (бхога), а как жертвоприношение божеству.¹¹ Он совершается не для чувственного наслаждения, которое неоднократно называется в Тантре грешным,¹² но как религиозный акт. Куларнава Тантра, предписывающая каула садхану, поясняет: «Если всего лишь через половые отношения с женщиной кто-нибудь мог бы стать освобождённым, тогда все творения в мире могли бы освободиться (мукта) через половой акт»¹³.

Мы можем теперь понять значение фаллического поклонения, предписываемого в Тантрах. Женщина (шакти или дуги), участвующая в ритуальном половом сношении (майтхуне) каула садханы, почитается как богиня (дэви). Все части её тела, особенно половой орган, почитаются стремящимся к ней мужчиной. Она, в свою очередь, поклоняется ему таким же образом. Поклонение в фаллической символике хорошо известно. Мужской половой орган (линга) понимается как Шива, а женский (йони), на который помещается линга, рассматривается как Шакти. Шива-линга может также быть независимо интерпретирован как абсолютный принцип, Шива-Шакти, без увязывания его с фаллосом; но в Каулической традиции он обязательно связывается с фаллосом. Возможно, сам этот символ происходит от фаллоса и поклонение Шива-Шакти является первоначальным Каулическим поклонением.

Древние индийцы, кажется, перевели эту тантрическую мудрость в практику. Они поклонялись божеству секса так же, как и любому другому божеству. Мы находим в древней санскритской литературе упоминания о поклонении Мадане или Кама-дэве (Купидону) в особый день года, Васантапанчами, в начале весеннего сезона.¹⁴ Множество храмов в Индии, например, Кхаджурахо, Конарка и др., украшены сексуальными образами. Это не может быть религиозным извращением или выражением подавленного секса, наоборот это кажется намеренной попыткой, вполне в духе Тантрической традиции, придать сексу религиозный статус, чтобы люди могли понять, что секс так же религиозен и свят, как и любое другое явление мира.

Змея, являющаяся символом секса¹⁵, является также объектом почитания в индийской традиции. Это противоположно христианской традиции, в которой змея воспринимается как символ дьявола. Фестиваль поклонения змее в день Нагапанчами является живой традицией в Индии. Более того, согласно индийской мифологии, господь Вишну покоится на божественном змее, Шеше, и змея же является украшением шеи господина Шивы. Все это означает, что Вишну и Шива, эти идеальные всевещающие личности, не убили, или подавили, а сделали своим помощником или сублимировали змею, или секс. Существует также другой миф о том, что сама земля покоится на Шеше, божественном змее. Это может означать, что все

активности мира основываются на сексе – идея сродни подобной же у Фрейда.

Отношение к сексу как к святому и божественному, а не непристойному, является признанной характеристикой Тантризма или индийской традиции левой руки. Но это отношение можно обнаружить также и в священных писаниях правой руки, таких как Бхагават Гита и Упанишады. В Тайттирийа Упанишаде духовный ищущий получает совет чувствовать в качестве части его духовной практики, что работа рук и движение ног – это Брахман.¹⁶ Там говорится также: «Брахман присутствует в половом органе в форме воспроизведения, нектара и радости».¹⁷ В Бхагават Гите Господь говорит: «Я – это половое влечение, которое воспроизводит»¹⁸, и «Я – половое чувство, не противоречащее морали живущих существ»¹⁹. В Шримадбхагавате говорится: «Некоторые другие говорят: «Бог – это половое влечение»»²⁰. Брихадараньяка Упанишада упоминает о сексуальном жертвоприношении (йаджна) говоря: «О Гаутама, женщина – это огонь, её половой орган – пылающее дерево, её волосы на половом органе – дым, вагина – это пламя, проникновение – ангара, сексуальное наслаждение – искра; в него боги жертвуют сперму; и из этой жертвы рождается пуруша»²¹. Почти тождественное утверждение встречается также в Чхандогья Упанишаде.²²

Экзистенциалист феноменологист может спросить, почему Тантра поддерживает заманчивый секс, как что-то божественное, вместо того, чтобы считать его простой физической функцией. С тантрической точки зрения, сексуальная энергия очищается с целью духовного освобождения. Каула садхана, или культивирование ощущения почтения к сексу, – это вид йоги. Если секс используется только так, как он встречается в природе, он является не йогой, а чувственным удовольствием.

КУЛЬТИВИРОВАНИЕ ЛЮБВИ К СЕКСУАЛЬНОМУ ПАРТНЁРУ

Второе предписание Каулизма, касающееся секса, заключается в том, что человек должен чувствовать любовь к своему сексуальному партнёру. Священные Тексты предписывают практикующему чувствовать сексуального партнёра полностью как своего собственного. Мужчина должен видеть женщину как его собственную Шакти; женщина должна видеть мужчину как её собственного Шиву. Они должны культивировать чувство тождественности друг с другом, чувство недвойственности, то есть, каждый партнёр должен интенсивно любить другого.

Этот тип любви, – в сущности, духовное качество. Любовь к человеку имеет два взаимно дополняющих аспекта: а) желание любимому всего хорошего – то есть, чтобы он или она были здоровы и счастливы, и б) желание единения с личностью, ощущение, что он или она – это твоё собственное Я. Однако существует третий аспект любви, который не может культивироваться; он проистекает сам собой, как результат первых двух аспектов. Это эстетический аспект – когда объект любви проявляется как

красивый и даёт огромную радость и удовлетворение любящему. Сила, с которой культивируются два первых аспекта, производит силу ощущения третьего аспекта.

Любовь непроизвольно заставляет секс очищаться. Весь сексуальный акт трансформируется в любовь. Точно так же как вода, когда она горячая, становится паром, так же и секс трансформируется огнём любви в глубокое эстетическое удовлетворение, которое и есть третий аспект любви. Точно так же как пар, когда он остывает, возвращается в более грубую форму воды, так же и любовь, когда она остывает, может снова трансформироваться в более грубую форму секса. Любовь – это трансформирующий фактор. Второе тантрическое предписание заключается в том, что занятие сексом должно быть не просто чувственным наслаждением, а выражением любви. Чувство любви к сексуальному партнёру, объединенное с чувством поклонения, описанным раньше, – это вернейшее средство для сублимации (очищения) сексуального импульса.

Чувство любви сублимирует грубый животный секс, с одной стороны, и исцеляет механический и безжизненный сексуальный акт от его пресности и бессодержательности. В некоторых случаях происходит именно то, что люди, хоть и дающие себе волю в сексе, чтобы получить удовлетворение и радость от него, не получают достаточного удовольствия или удовлетворения, потому что секс для них становится механическим и безжизненным. Могут возникнуть сексуальная холодность и импотенция. Пресный и безжизненный секс встречается не в отдельных случаях; это общее затруднение ультрасовременного свободного сексуального общества. Все культуры свободного секса страдают от этой болезни. Это происходит также в случае женатых супругов, когда через какое-то время тепло любви остывает и приходит сексуальный механический союз. Дилемма секса в том, что если секс игнорируется или подавляется, он создаёт психологическую аномалию, а если секс делается самоцелью и им наслаждаются ради него самого, тогда, спустя некоторое время, он становится лишённым привлекательности и вкуса. Следовательно, рассматривание секса только для наслаждения (бхоги) разрушает его назначение.

Каулизм – это выход из этой дилеммы; культивирование любви – это лекарство от пресности сексуальной жизни. Секс становится механическим и безжизненным только тогда, когда он лишён любви, то есть, когда сексуальный партнёр недолго остаётся объектом любви, а быстро становится всего лишь объектом наслаждения. Любовь исцеляет секс от его пресности и делает его удовольствием и удовлетворением. Точно так же, как свет, которым светит луна, не относится к самой луне, а исходит от солнца, так же и радость секса происходит из любви. Любовь – это что-то независимое; точно так же как свет солнца имеет независимую радость, так же и любовь может давать радость даже без секса. А вот секс зависит от любви и её радости; секс без любви не имеет жизни. Если кто-либо эгоистичен и лишён способности любить, он отвергает подлинное удовольствие в сексе. Если секс, а не любовь, становится единственным объектом отношений мужчины-

женщина, тогда разрушается его назначение. В этом парадокс секса. Таким образом, болезнь пресного секса, от которой страдает культура свободного секса, может быть излечена только культивированием любви.

Итак, мы видим, что любовь в отношении секса имеет две функции: а) она доставляет радость и удовлетворение сексом, и б) в этом подлинном процессе секс сублимируется через поглощение секса глубиной любви. Чувство святости по отношению к сексу, указанное ранее, интегрируется в любовь, ибо в любви существует естественное благочестие. Нет ничего более святого и доброго, чем любовь. Таким образом, когда секс делается актом выражения любви, и умы предполагаемых личностей зафиксированы не на сексуальном наслаждении, а на любви, тогда осуществляется первое предписание Каула-марги, а именно – чувство святости по отношению к сексу; любовь естественно освящает секс. Осуществляется и второе предписание, а именно – чувство любви к сексуальному партнёру, следовательно, любовь – это полный путь.

Тантрический, или каулический, путь любви разрешает дилемму Фрейда. Дилемма, которая поставлена Фрейдом, заключается в том, что, если секс осуждается и подавляется, тогда он создает отклонения и распад личности; но, если сексу дается власть, тогда человек становится не лучше животного, а социальная и культурная жизнь становится пустым звуком. Зигмунд Фрейд, хотя и поддерживавший сублимацию секса, вызываемую самой Природой, но не высказывал идеи о сознательных и преднамеренных методах трансформации или сублимирования секса. В свою очередь Тантризм представляет сознательный метод, йогу, посредством которой мы по собственному желанию сублимируем секс.

Когда секс сублимирован таким образом, проблема расщепления личности, так же как и проблема социальной и культурной жизни, автоматически исчезает. Состояние сексуальной сублимации – это счастливый синтез двух начал – того, что называется прея (удовольствие) и того, что называется шрейя (добро или польза). Любовь также удивительно синтезирует в себе наслаждение сексом. Совершенный любящий непроизвольно и в гораздо большей степени удовлетворяет свое сексуальное желание, чем тот, кто занимается механическим сексом. Когда сексуальное чувство трансформируется или сублимируется на более высокий и тонкий уровень, оно ни создает распада личности, ни делает проблем в социальной и культурной жизни. Наоборот, оно придает законченный вид личности, с одной стороны, и увеличивает богатство и красоту социальной и культурной жизни, с другой.

Таким образом, также разрешается проблема сексуальных преступлений. Сексуальные преступления могут служить показателем желания любви в преступнике. Если неумеренное животное сексуальное побуждение совпадет с успокаивающим чувством любви, сексуальное преступление невозможно. Я не имею в виду, что сексуальные преступления не должны быть наказаны – конечно, должны. Я предлагаю учесть, что внутреннее преобразование секса через любовь и чувство святости, должно быть принято в расчет. Любовь

естественно делает личность хорошей и святой. Она согласовывает свою собственную пользу с пользой личности, которая является объектом сексуального желания. Если секс совершенно гармонирует с любовью, в нем не остается ничего аморального или греховного. В действительности настоящий грех – это секс без любви; и он активизирует сексуальные преступления. То, что иногда называется любовью и то, чем иногда оправдывается убийство возлюбленного любящим, в действительности, не является любовью; это просто яростная вспышка сексуального и эмоционального эгоизма этого так называемого любящего.

Тантрическая позиция в этом вопросе заключается в том, что необходимо взять необработанный материал, а именно, сексуальную жизнь, и трансформировать его. Это – победа над Природой с помощью собственных законов Природы. Сублимация или трансформация – это закон Природы, в то время как сексуальное желание – это часть Природы. Человеческие существа уже вовлечены в секс, почему же тогда не заниматься им таким образом, чтобы извлечь из этого наилучшие возможные результаты? Тантрическое преобразование секса может быть приравнено к сельскохозяйственному преобразованию пустыни. Аграрий удобряет пустыню ради получения урожая. Природа обеспечивает свои растения силой трансформации удобрений. Отвратительный запах испражнений превращается в благоухающий аромат цветущих плодов. Нечистоты превращаются в съедобный плод, производимый растением. Таким же образом, тантрист распознает ценность материала секса и ставит его на службу разумным и достойным целям. Сублимированный, возвышенный секс расцветает как любовь, эстетическое наслаждение и творчество во всех занятиях жизни. Сексуальная сублимация – это ключ для достижения высших ценностей жизни, и мирских, и религиозных.

КАУЛА САДХАНА КАК СПОСОБ САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Уже было установлено, что каула садхана – это способ сексуальной сублимации, осталось рассмотреть, как она приносит реализацию (мокшу), наивысшую ценность жизни. Она совершает это двумя путями. Первый, заключается в том, что она вызывает вышеупомянутую сексуальную сублимацию, необходимую для мокши. Второй, состоит в том, что она освобождает поток любви, который является, по-видимому, наиболее эффективным способом мокши. Все тексты индийской традиции левой руки и многие другие, утверждают, что ощущение единства со всем – универсальная любовь – несет Самореализацию. Человек не может реализоваться, пока не полюбит всю вселенную.

Кто-либо может возразить, что, несмотря на то, что практика Каулы способна помочь в развитии чувства любви к сексуальному партнеру, она не обязательно служит развитию универсальной любви, которая является способом реализации. В ответ Каула сказал бы, что любовь, в противоположность сексу, – это начало универсальной любви. Тантризм

использует врожденный импульс к любви и сексу, чтобы выплавить универсальную любовь.

Культивирование универсальной любви может легко и действенно начаться тогда, когда человек уже естественно любит кого-то. Когда он достигнет достаточной степени сексуальной сублимации, он может пережить истинную любовь по отношению к своему сексуальному партнеру в наибольшей степени. Любя своего сексуального партнера, человек может иметь первый проблеск духовной любви. Сексуальная любовь, если она управляема, естественно прокладывает путь к универсальной любви. Любовь, переживаемая к сексуальному партнеру, может быть направлена и нацелена на целый мир.

Кроме того, нет разницы, является любимым объект одним человеком или всем миром; дело в качестве любви. Если кто-либо в своем сердце имеет поток истинной и чистой любви даже к одному человеку, он приобретает способность любить весь мир. Если поток любви существует внутри садхаки, он будет пропитывать любой объект, предстающий перед ним, – будь он личностью или всем миром. Таким образом, возвышенные любовные истории, обнаруженные в литературе практически всех культур, неизменно изображали любящих как святых с чистыми сердцами. Это не просто поэтическое воображение; это изображение факта жизни. Истинный любящий не может не стать святым.

Существует еще одно основание, чтобы считать садхану сексуальной сублимации способом Самореализации. Мы можем достичь Я (Шивы) уловив нить спонтанности (спанду) в нашем переживании и развивая ее все больше и больше. Секс – это, по-видимому, величайший спонтанный акт в нашем физическом переживании. Конечно, в обычной жизни секс испорчен загрязнением и, следовательно, не отражает совершенной свободы, но он дает человеку чувство этой первичной спонтанности и свободы. Если мы ухватимся за это чувство и как следует разовьем его, мы сможем достичь первичного состояния свободы.

СТАДИИ КАУЛА САДХАНЫ

Тантра указывает три стадии каула садханы – животная (пашу), героическая (вира) и божественная (дивья) – которые предназначаются для трех различных уровней людей (адхикари). Животная стадия, которая является низшей, предназначена для обычных людей, которые недостаточно возвысились над эгоизмом, и в чьем случае секс находится на самом грубом физическом уровне. На этой стадии посвящение дается только женатым супругам (йамала-дикша). Секс разрешен только между мужем и женой. На стадии героя разрешены внебрачные отношения. Но требования для героя очень высокие. Хоть и находящийся ниже состояния полной реализации, герой занимает высокий уровень сексуальной сублимации. Он поднялся над эгоизмом и может любить кого-либо как самого себя. Только таким высокоразвитым людям позволено совершать героическую садхану. Третья и

наивысшая стадия – божественная или благочестивая (дивья). Эту стадию определяют две характеристики. Первая, эго садхаки исчезло; он достиг состояния универсальной любви. Вторая, такие люди не нуждаются в физическом сексе; они могут испытывать любовь той же силы, или даже более, без телесного союза. Это – наивысший уровень сексуальной сублимации. Только святые и те, кто являются дживанмуктами, находятся на этой стадии.

Эта классификационная система и иерархия в каула садхане предполагают, что люди не находятся на одном и том же уровне духовного развития. Тантра, в общем, разделяет такое понимание с другими философскими системами Индии. Следовательно, существуют различные уровни духовной практики, соответствующие различным уровням способностей (адхикари бхеда). Если эти барьеры игнорируются не имеющими соответствующей подготовки людьми, может произойти разрушение их личностей. Если, например, человеку животного уровня позволено заниматься внебрачным сексом, который предназначен только для героического и божественного уровней, обществу и личности будет принесен вред. Поэтому Тантра предписывает своим приверженцам практиковать каула садхану секретно и прятать ее от мирской публики. Говорится: «Точно так же, как кто-либо охраняет свое богатство от воров, так же надо охранять каулическую практику от мирян (пашу)»²³. Мирянина предостерегают, что «следование каулическому пути более трудно, чем хождение по лезвию меча или езда на тигре, или ношение змеи»²⁴. Те, кто игнорируют предостережения и используют каулическую садхану для чувственного наслаждения (бхоги), порицаются Тантрой.²⁵

КАУЛА САДХАНА: ОЦЕНКА

Утверждение Тантры, что каула садхана – наилучший из всех путей, вполне понятно. Это больше, чем просто хвалебная речь. Сублимация желаний и культивирование универсальной любви – это самые важные составляющие освобождения. Эти две цели могут быть легко и полностью достигнуты посредством тантрической садханы. Тантризм или Каулизм – это не просто особое ритуальное сексуальное поклонение; это общее отношение к жизни, отношение принятия и интеграции всех аспектов жизни. Это – позитивная философия жизни, которая ассимилирует и сублимирует жизнь. Ни один человек не может полностью стать свободным, не имея этого отношения. Если говорить о Каулизме в широком смысле, можно с уверенностью сказать, что ни один человек не может освободиться без каулического подхода. Таким образом, современные святые, такие как Рамакришна Парамахамса или Рамана Махариши, хотя и не следовали особой ритуальной практике Каулы, были определённо каулами в их отношении к жизни.

Наконец, надо прояснить, что в Кауле состояние наслаждения (бхога) не устраняет состояние трансцендентного. Участвуя в чувственных

переживаниях, Каула находится в трансцендентном Я, наслаждаясь блаженством Я, а не чувственным объектом. Каула наслаждается удовольствием Я через объект. Вовлечённый в наслаждение активности, Каула обращает своё внимание на Я, или на любовь, которая естественна для Я. В тот момент, когда внимание переходит с Я на объект наслаждения, само наслаждение падает. Конечно, очень трудно сохранять внимание фиксированным на Я или на любви и не позволять ему скатываться к наслаждению; ввиду этого Каула садхана и считается такой же трудной, как движение по лезвию меча. Но она трудна только для скованной эгоизмом личности, которая не реализовала очищающее блаженство Любви и всё ещё ограничена уровнем эгоистического наслаждения. Она не трудна для просветлённого, который легко отождествляет объект наслаждения с собой.

Гедонист может предположить, что, если внимание сосредоточено на Я, а не на наслаждении, тогда действие не принесёт никакого удовольствия и будет подобно не столько поеданию вкусного блюда, сколько жертвованию его священному огню. В ответ Каула сказал бы, что, напротив, таким образом можно наслаждаться даже больше – и количественно, и качественно – чем тогда, когда внимание сосредоточено на самом наслаждении. Причина этого проста: наслаждение от объекта приходит не из самого объекта, а из Я, или из любви, естественной для Я, также как луна светит не своим собственным светом, а светом солнца. Упанишады говорят: «Когда то светит, всё это светит; всё это светит светом того»²⁶. Всё удовольствие мира приходит из Я, только косвенно. Если мы не пребываем в Я, мы не можем наслаждаться миром. Наслаждение, которое мы получаем от мира, пропорционально степени Самореализации, которой мы достигли. Поэт Колридж, обращаясь к Природе, говорит: «О Госпожа, мы получаем то, что даём», то есть мы получаем от Природы или мира радость, которую мы уже подсознательно спроецировали на неё.²⁷

Далее Каула возразил бы, что если внимание сосредоточено только на наслаждении, а не на Я, оно является саморазрушающим. Это то, что происходит в случае тех, кто наслаждается сексом для самого секса; через некоторое время секс становится механическим, пресным и безвкусным. Наслаждение сексуальной жизнью не является независимым; оно зависит от Я, или любви, которая духовна.

Возникает последний вопрос. Если удовольствие приходит из самого Я, а не из объекта удовольствия, тогда почему Я, независимое в блаженстве, допускает внешний объект удовольствия? Какая нужда в чувственном удовольствии? В ответ тантрист сказал бы, что Я, совершенное и удовлетворённое в себе, не нуждается в выражении себя через чувственное удовольствие и всё же оно делает так исходя из своей свободной воли (сватантриа) или того, что называется спанда (или крийа) – это явление мы уже обсуждали и наблюдали в нашем реальном опыте. Такое выражение не унижает и не оскверняет Я, а наоборот, обогащает его ещё больше. Это подобно красивой женщине, украшенной драгоценностями: драгоценности красивы не сами по себе, они получают свою силу красоты от красоты

женщины и, в свою очередь, украшают её ещё больше. Конечно, в случае женщины, драгоценности отличны от неё, так что, как минимум, она зависит от драгоценностей в получении наслаждения. В случае Я, драгоценности (объекты наслаждения) – это Его манифестации, так что Я совершенно независимо от своего наслаждения ими. Это действительно косвенный путь наслаждения. Он является частью лилы или развлечения Я. Таким образом, удовольствие мира (джагадананда или локананда) – это свободная активность Я28.

Любовь – это конкретный пример вышеупомянутой позиции. Когда мы любим человека в истинном смысле слова, любовь независима – эта любовь самоудовлетворяющая даже без физического контакта с возлюбленным. Это именно то, что происходит на стадии дивья каула садханы, мы же обычно не находим любовь, истинную на сто процентов, и, следовательно, в некоторой степени присутствует зависимость от физического контакта. Однако сам физический контакт не даёт радости, ибо радость приходит из любви, а не из физического контакта. Всё же, когда любовь присутствует, физический контакт усиливает её. Принятие физического контакта – это свободное выражение истинной любви.

Кроме того, в случае наслаждения (бхоги), оно совершается не как бхога, а как игривое выражение милостивой радости (ананды). То есть, в этом случае бхога поднимается от грубого животного уровня эгоистического удовлетворения до уровня свободного и спонтанного выражения радости (ананды) Я. Как таковая, она не остаётся бхогой вообще, а становится спандой – радостной активностью, свободной и спонтанной.

Верстка: сообщество «Svarte Aske»

<http://askrsvarte.org/>