

## ДОКТРИНА ВИБРАЦИИ И ОСОЗНАВАНИЯ

(Марк Дышковский)

Монистический идеализм теологии осознания (самопознания) школы *кашмирского шайвизма* развился в Кашмире между серединами IX и XI веков под началом Сомананды и его ученика Утпаладевы. Комментарии Абхинавагупты на Утпаладеву снабжаются деталями и смысловым наполнением, которые придают этой системе окончательную форму. Сомананда привлек множество источников, которые он расширил и развил в русле идеалистического монизма. Затем Утпаладева разработал это в ключе феноменологии восприятия, а также снабдил поддерживающей аргументацией. Источники, которые этому послужили, были главным образом философские рассуждения. И наиболее важными среди них были Шайвасидханты и философия Бхартрихари. Первый обеспечил базовыми метафизическими элементами, из которых состоит реальность, а второй философией языка. Первый был приложен к монистическому воззрению, а второй к концепции Божества и Абсолюта как самоосознающего Самосознания. В качестве источника также необходимо упомянуть доктрину *мимансы*, которая имела такое же феноменологическое воззрение относительно связи между субъектом и объектом что и *прагьябхиджня*, хоть и эмпирическое, а не идеалистическое в своей направленности. И, кроме того, форма, в которой Абхинава представляет свою аргументацию, в частности, в своем пространном комментарии к “Ишварапратьябхиджне”, определяется *ньяей*. Но кроме концепций, которые развивались из свежего взгляда на эти системы, мы находим и другие, особенно у Сомананды, заимствованные из монистических тантр Бхайрава и Каула.

Но, несмотря на важность этого источника, пратъябхиджня с самого начала была скорее философской, а не тантрической школой. Однако связь с тантрами во многом объясняет ее уникальную роль как главного источника метафизик традиций монистической *шайвы* и *шакты*, которые свободно использовали терминологию пратъябхиджни, а также ее базовые концепции, чтобы разработать интерпретацию тех тантр, которые они считали наиболее авторитетными. Буддийские Тантры могут быть соотнесены с буддийскими источниками, которые им предшествовали, особенно с махаянской литературой Праджняпарамиты, из которой они почерпнули в высшей степени изощренную философию и психологию. Индуистские Тантры, напротив, довольно редко обращаются к ранним метафизическим текстам, таким как Упанишады, хотя, безусловно, у них есть много общих идей. И, несмотря на крайне несистематическую связь, они главным образом разрабатывали свою метафизику на основе их базовых положений, среди которых *самкхья* была наиболее популярным источником. Комментаторы собирали все эти нити воедино и ткали из них свою особую систему. Со стороны шайвы такое развитие осуществлялось дуалистически ориентированными последователями шайва-сидханты. Сомананда и Утпаладева брали их положения, встраивали их в монистические рамки, а также дополняли извлечениями из других классов тантрической литературы, ставя энергию абсолютного Бытия на более высокое место.

Данная философия заполняет серьезную брешь не только в монистическом шайвизме, но и в шактизме. Таким образом, в пределах менее чем одного столетия их окончательного формулирования, ключевые концепции пратъябхиджни стали использоваться монистическими экзегетами тантр шайвы и шакты, чтобы придать философскую глубину, которая уже имелась в тантрах, но более или менее имплицитно. Шакты изучали пратъябхиджню за тысячу километров от Кашмира, на юге Индии. И даже позже, вайшнава-тантры, особенно “Лакшмитантра”, перенимали

концепции пратьябхиджни. Поэтому неудивительно, что учения *спанды* быстро впитали в себя терминологию пратьябхиджни, дабы дополнить и обогатить свою. Это осуществлялось при помощи сравнительно простой процедуры объяснения старых идей новыми способами, находя эквивалентные термины в номенклатуре этих двух школ, а также используя методологию пратьябхиджни для установления общих идей. Комментарии к строфам (*сутрам*) были теми колесницами, благодаря которым осуществлялось новое развитие. Таким образом, то, что было воспринято из пратьябхиджни во многом зависело от комментаторов, поэтому давайте попытаемся с этим разобраться.

### Пратьябхиджня в комментариях Бхагаватутпалы

Из всех комментаторов после Каллаты Бхагаватутпала меньше всех ссылается на пратьябхиджню. Но даже он цитирует строки из “Ишварапратьябхиджнякарик” Утпаладевы пять раз. Кроме одной ссылки все цитаты связаны с тождественностью и природой индивидуальной души как субъекта, которая, как бесконечное сознание, свободна от объективности, хотя и находится между объективным явлением и самим Шивой. Но до тех пор пока она воспринимает ограничения и противоречия, которые происходят из майи, формирующей двойственность (дуальность), - она ограничена. Но, несмотря на это, она обладает той же самой силой познания, воспоминания и исключения, которая свойственна Шиве, который, как абсолютное (универсальное) сознание, вмещает в себя все вещи и таким образом делает возможным все, что происходит в обычной жизни. Утпала использует аргументы пратьябхиджни для того чтобы установить существование и непрерывность Самости, представленной этими терминами. Раджанака Рама также видит необходимость существования такого субъекта, который удостоверяет и синтезирует восприятия (*anusamdhātī*). Однако он не пытается разработать доказательства его существования. Кшемараджа подчеркивает базовые элементы пратьябхиджни, а именно то, что только существование постоянного субъекта может объяснить такое явление как память, но ограничивается тем, что отправляет читателя непосредственно к пратьябхиджне, где эти аргументы изложены развернуто.

С другой стороны Утпала берет на себя главную задачу Пратьябхиджнякарик, а именно, опровержение буддийской доктрины моментальности. Он доказывает, что при отсутствии постоянного сознания становится невозможным объяснить существование какой бы то ни было связи между моментами потока. Никакое восприятие не может быть подтверждено последующими восприятиями, и, следовательно, не может быть критерия истинности или ложности. И более того, мы не можем объяснить причинность, или же непрерывность воспоминаний и восприятия. Но все это возможно только благодаря синтезирующему восприятию распознавания содержания памяти (*smṛtipratyabhijñānusamdhāna*), основой которого может быть только непрерывность того же воспринимающего субъекта во всех связанных с ним предшествующих и последующих восприятиях.

И эта *априорная* природа связана с природой *спанды*, которую, выводя из пратьябхиджни, Утпала отождествляет с рефлексивным осознанием абсолютного сознания, источником и сущностной природой Речи на всех уровнях ее развития. Следовательно, это интуитивное осознание самобытия сознания, которое является сущностной природой всякой реальности, а значит как Бога, так и нашей собственной природы, нельзя отрицать. Утпала, как и другие комментаторы, отождествляет спанду с высшим уровнем Речи, внутренним нераздельным звуком (*rava*) сознания, являющимся нашей собственной постоянно проявляющейся природой (*nijākṛti*), которая, как

говорится в пратьябхиджне, является самоосознанием, свободой и управляющей силой высшей Самости, как пульсирующего излучения чистого Бытия (*mahāsattā*). Высшие формы Речи представляют внутреннее коммуникативное сознание, как тотальность всех существующих вещей, которые пребывают внутри нерасчлененными и неизменными. Это интуитивная Речь, “То, что Видит” – *пашьянти*. За всем этим стоит чистое самоосознание высшей Речи, являющееся спандой. На более низких уровнях Речь превращается во внутреннюю речь, не абсолютного, но ограниченного сознания ума. В этой форме Речь охватывает мышление, поскольку, как сказано в спандакариках и у Бхартрихари: “ни одна ментальная репрезентация не может возникать не будучи пронизанная Речью”. Речь укоренена в сознании и возникает из него как внутренний “субъективный” аспект аналогично внешнему объективному развитию тех объектов, которые обозначаются Речью. Порождение явлений понимается как возникновение во внешнем мире того, что содержится внутри сознания. Таким образом, это аналогично возникновению речи из этого нерасчлененного внутреннего состояния; это то же, что чистое осознание для внешней формы, как артикулированных и осмысленных фонематических звуков. В тантрах очень много говорится об огромной космогонической силе Речи, но только, но только Бхартрихари впервые описывает эту силу в понятиях самоосознания. Затем эта идея полностью развивается Утпаладевой, от которого Бхагаватупала перенимает определение природы Речи и объясняет не только процесс творения, но также и генезис ограниченного состояния индивидуализированного сознания, которое является его субъективным аналогом.

### Самоосознание и пульсирующее сознание

Утпаладева, объясняя что такое для него осознание, приводит прекрасную аналогию. Ограниченна душа подобна прекрасной юной девушке, которая, услышав о замечательных качествах молодого человека, влюбляется в него заочно. Желание увидеть его становится таким сильным, что она думает об этом день и ночь. Она так стремится к нему, что ему письмо, где делится своей грустью. И вот, однажды, юноша приходит к ней. Поначалу она не узнает его, но когда понимает кто перед ней, ее сердце наполняется радостью. Затем, соединившись с ним, она, наконец, находит умиротворение. И точно также, несмотря на то что сам Шива сияет внутри каждого живого существа, как их сущностная Самость, это не приносит им радости до тех пор, пока они Его не узнают. Именно благодаря этому узнаванию они получают владычествующую свободу Шивы.

Раджанака Рама сравнивает это с тем, что когда король пренебрежительно и равнодушно относится к своей истинной силе, то становится жертвой интриг, направленных против него. Когда же он начинает понимать свое положение, то решает устранить всех своих врагов. Король здесь подобен непробужденной душе (*aprabuddha*), а его понимание есть осознание Самости, которое Раджанака называет целью учения спанды. Йогин же достигает этого осознания через непосредственное постижение (*упалабдхи*), которое возникает из рассуждений учения спанды. Как пишет Раджанака Рама: “Пробужденный (йогин) является тем, в ком восходит сознание его истинной, неомраченной природы. Он рассекает крепкий узел воплощенной эгоистичности мечом интуиции (*праджня*), заостренный чудесным точильным камнем практики, соответственно нашему провозглашенному учению. Только он вызывая в уме (свое подлинное состояние сознания) способен постичь (эту истину)”.

Это осознание, по мнению Раджанакки, по примеру пратьябхиджни, не пассивное. Это узнавание собственной силы, благодаря которому становятся ее

хозяевами, а не жертвами. Сила действия, которой обладает каждое живое существо, на самом деле является универсальной энергией сознания, благодаря которой возможна любая активность. Неспособность ее узнать ограничивает душу, тогда как узнавание дает силу, а также приводит к высшему достижению – просветлению.

Источником (причиной) страданий души является неведение (заблуждение), неспособность увидеть свою истинную природу (*свасвабхава*), которая есть чистое и блаженное сознание. Страдание преодолевается благодаря практике расширения сознания (*унмеша*), благодаря милости Шивы, благодаря которой понимают, что Он является присутствием блаженством истинной природы сознания. Сознание, постоянно развертывающееся во внутреннем субъективном аспекте восприятия, побуждается к этому присущей и естественной силой его энергии. И йогин постигает это, говорит Кшемараджа, благодаря такому интенсивному сосредоточению на этом аспекте, что все объективное растворяется в бесконечном пространстве субъективного сознания. Поглощая своим сознанием все уровни существования и порождая их снова, благодаря практике интровертивного и экстравертивного созерцания, йогин начинает осознавать свою собственную высшую субъективность. Как говорит Кшемараджа: “Наилучший йогин негнибает... его истинная природа мгновенно и с великой силой манифестируется (*сахаса*) благодаря достижению великого Расширения. Изумленно, после бесчисленных перерождений, как по мановению волшебной палочки, вся активность (ограниченного состояния) разрушается раз и навсегда благодаря узнаванию его собственной трансцендентной природы, которая является высшей и непрерывной, всегда свежим блаженством”.

Таким образом, по мнению Кшемараджи, осознание – это одновременно средства и цель. Утпаладева учит, что свобода достигается благодаря узнаванию собственной присущей силы. Кшемараджа и Раджанака Рама понимают это в контексте учения Спанды, как эквивалент высшего достижения, а именно управление “колесом энергий” (*чакрешваратвасиддхи*), которое вмещает все силы сознания, а также порождающийся и поглощающийся универсум. Раджанака Рама, комментируя последние строфы, делает следующий вывод: “Он осуществляет это через поочередное разрушение и сотворение своего тела, отталкивая и притягивая, в то время как ясно воспринимает, что это неотдельно от его истинной природы и, следовательно, подконтрольно ему через непосредственное, неконцептуальное понимание (*нирвикальпата*), что “Только Я есть это свободное и неомраченное сознание, творец обоих тел”. Таким образом, его состояние становится универсальным субъектом, и он достигает того же состояния воспринимающей субъективности, которое свойственно высшей Самости, являющейся чистым воспринимающим и познающим субъектом. И хотя это уже является его изначальным состоянием, он обретает его только после его узнавания (осознавания). Таким образом, узнавая свою собственную истинную природу (*сатъямасварупа*), он становится Владыкой Колеса”.

### **Самоосознание, Самобытие и Самость**

В Спандакариках среди остальных вещей отмечается активность Шивы, благодаря которой появляются и исчезают все вещи. Весь дискурс пратьябхиджни сосредоточен на свойстве сознания проявляться как все вещи, а также высвечивать их. С этой позиции сознание является единственной реальностью, которая есть чистая светоносность, или манифестируемость, сущностная природа всего проявляющегося, и, следовательно, их абсолютный источник и вместилище. Изменчивая и неустойчивая природа явлений – это сияние света сознания (*спхурамта*). Пульсация восприятия, которая отмечает ритм манифестации – это “искрящаяся пульсация” света сознания. В

строфах представлено такое же идеалистическое воззрение. Здесь постулируется сущностная тождественность между индивидуальной душой как воспринимающим субъектом и миром объективного, опирающаяся на предполагающейся тождественности восприятия и его объектов. В данном контексте *спанда* является ритмом восприятия в гармонии с которым появляются и исчезают его объекты. Очевидно, что “*спанда*” и “*спхуратта*” – это схожие термины.

Теория пратьябхиджни соединяет кажущийся разрыв между концепциями спанды, как движением абсолютного сознания и спхураттой, как светоносностью. В соответствии с этой теорией объекты проявляются до тех пор, пока они обладают качеством манифестации. И хотя это свойственно им больше, нежели чем субъекту, который их воспринимает, они не обладают этим сущностно (т. е. постоянно), иначе они проявлялись бы для каждого и во все времена. Они обладают этими качествами, поскольку погружены в сияние света сознания, который сияет в воспринимающем, как его сущностная природа сознания. Таким образом, они искажают сияющее поле света, которое высвечивается в виде проблеска объектов освещаемых им. Они сияют в поле сознания и кажутся разнообразными в силу различных качеств их собственного проявления. Кажущееся изменение в свете сознания – это его сверкающее сияние (*спхуратта*) и его динамическая пульсация (*спанда*). Абхинавагупта пишет об этом так: “Бытие (*самта*) – это орган действия бытия (*бхаванакртрита*); это свобода во всех действиях. Оно великое, поскольку пронизывает все, даже “небесный цветок”. Оно создает время и пространство, а также такие вещи как синий цвет, и не изменяется ими, поскольку только то, что проявляется на том же уровне, как что-то еще, может как-то определять это, также как браслет характеризует того, кто его носит. Но время и пространство не проявляются на том же уровне что и самоосознание (*вимаршиа*). Это невозможно, поскольку первые два проявляются объективно, как “это”, тогда как второе субъективно, как “Я”. ... Это сущность всех вещей в том смысле, что это всегда реально (*атучхарупа*) и, что это сила осознания, являющаяся природой каждого субъекта и объекта, как свет сознания, который отличает этот свет от непроявленного (*апракаша*), т. е. его противоположности...” (“*Ишварапратьябхиджнявимаршини*”)

Одно из главных различий в подходах между Спандой и Пратьябхиджней заключается в различных способах представления природы Самости. В Спанде она выражается в таких субстанциальных и онтологических терминах как “самобытие” (*свабхава*) любой единичной вещи, которая является “своим собственным самобытием” (*свасвабхава*), то есть любое живое существо одновременно отождествляется как с Шивой, так и с душой (*джиива*). Феноменология Пратьябхиджни, с другой стороны, имеет дело с явлением сознания, как с тем, что непосредственно проявляется (манифестируется), а также с тем каким образом это представляется, то есть определенные способы познания и понимания конкретной манифестации. И поскольку такое возможно, воспринимающий, также как и объект восприятия, должны локализоваться и ограничиваться без соответствующего влияния на трансцендентальный абсолют, который вмещает в себя любую манифестацию. Как утверждает Абхинавагупта: “Какая бы манифестация (*спхурана*) ни проявлялась, все сияет во мне и является манифестацией высшего, совершенно чистого Владыки. Это моя Самость. Когда я понял это как есть в реальности, не осталось ничего что нужно было бы делать”. (“*Тантрасара*”)

Влияние феноменологии пратьябхиджни было настолько обширным в доктринальных формулировках школ кашмирского шайвизма, что похоже нет ни одного их текста где бы не использовались аналогии света для объяснения факта бытия в терминах проявляющейся манифестации. Так, в этих текстах “бытие” часто передается глаголом, которые переводится как “сиять”. Важно отметить, что в первых

текстах Спанды об абсолютной Реальности, Самости, Сознании, или Боге никогда не говорится как о свете. В более философских текстах, в отличие от самих сутр, как мы уже отмечали, базовые принципы описываются как “субстанция”, “самобытие” и пр., а не как “проявление”, или “манифестация”. И Абхинавагупта, видя близкую связь этих двух подходов, соединяет их воедино: “Тепер, по нашему мнению, абсолютный объект реализации есть ничто иное как наше собственное бытие (*свабхава*) и он же есть светоносная природа (*пракашарупа*) всех существующих вещей (*бхава*), поскольку нелогично было бы предполагать, что непроявляющееся (*апракаша*) может иметь некое самосущее бытие. Не является это и множественным, поскольку внутри собственной природы нет никакого разделения, так как совершенно немислимо чтобы Свет имел какую-то другую природу, отличную от самого себя. Пространство и время также не разделяют его, поскольку этот Свет также является их собственной природой (*свабхава*). Таким образом тот же самый Свет является сознанием, поскольку, с чем соглашаются все, сознание освещает природу вещей (*артхапракашарупа*). И снова, этот Свет не зависит ни от чего, ведь по своей сути зависимость соответствует статусу освещаемого (*пракашьята*), которое является его зависимостью от какого-то другого освещающего Света. Но, поскольку нет никакого другого Света, - этот единый Свет является независимым и свободным (*сванантра*). Таким образом, в силу этой свободы, а также отсутствия пространственно-временных и материальных ограничений, этот Свет пронизывает все вещи, является постоянным, и его собственная природа является одновременно бесформенной, а также формой всех вещей. И снова, его свобода является силой блаженства, вдохновляемый им восторг - силой воли, его светоносная природа – силой сознания, его способность размышлять и рассуждать (*амарша*) – сила знания, и его способность многообразного воплощения – сила действия. И несмотря на то что он наделен этими изначальными силами, Свет, который на самом деле необусловлен и обладает силами воли, знания и действия, является Шивой, вмещающем в себе свое присущее ему блаженство. Именно Он благодаря своей свободе манифестируется в виде ограниченной формы и, таким образом, называется индивидуальной душой (*ану*). Затем он снова манифестируется благодаря собственной свободе таким образом, что освещает свою сущностную природу, которая является необусловленным Светом”. (“Тантрасара”)

Идея присущего, или “собственной природы” как света сознания, который является независимым и самоосвещающим, наполнен божественной творческой и познающей силой, ведет к концепции Самости, а, следовательно, и абсолютного Бытия, как чистого, активного самоосознавания. Такая концепция Самости, как чистого, абсолютного самоосознавания достаточно необычна в истории индийской мысли. Она обнаруживается лишь в школах монистического кашмирского шайвизма и тех традициях (подобно *шакта-ширивидья*), которые находились под их непосредственным влиянием. Придя к этому как к естественному выводу феноменологии *прагьябхиджни*, мы не ожидаем найти нечто подобное в первых текстах *спанды*, и там этого конечно же нет. Это факт может показаться удивительным даже для специалистов, которые привыкли читать эти тексты вместе с комментариями, в которые обычно интегрированы идеи *прагьябхиджни*.

В сутрах и у Каллаты говорится, что Самость относительна. С одной стороны это *ахамкара*, являющаяся частью внутреннего ментального органа, который обрабатывает, координирует и отождествляет то, что воспринимается благодаря органов чувств. Здесь это функционирует как умственная способность, благодаря которой восприятия, воспоминания, идеи, тело, а также все то, что непосредственно отождествляется с внутренним, т. е. субъективный аспект сознания, ощущается как персонифицированный. И опять же, это “идея самости” (*ахампрагья*). Как таковое,

это концептуализированный эквивалент идеи состоящей из объекта, так что когда мы говорим: “Я вижу и узнаю это определенное X”, как “Я”, так и “X” являются частью пропозиции, образующейся на концептуальном, дискурсивном уровне (*викальпа*). Это также “ощущение”, которое мы имеем как субъективную реакцию на приятный, или неприятный объект, и проявляющееся в виде идей, которые воспринимающий строит относительно счастья, печали, или незнания. И хотя все это связано со своей собственной более глубокой истинной природой в том смысле, что последняя является опорой для эгоистических идей, они от нее отличаются. Так в Сутрах мы находим следующее: “Такие идеи как “я счастлив”, “я страдаю”, или “я увлечен” [не существуют независимо], они определенно пребывают в чем-то другом, а именно [в том], что пронизывает [все] состояния счастья и пр.” И далее к ним следуют комментарии Каллаты: “Он (субъект) пронизывает все состояния (сознания). Он связывает их вместе [в потоке переживания того], что “я есть та же самая [личность], которая радуется и страдает, или затем чем-то увлекается”. Все они пребывают “где-то еще”, в том состоянии, которое независимо [от всех преходящих (временных) переживаний]. Как сказано в писании: “...Тот, кто является своей собственной природой, - рассматривается как высшая реальность”. (стф. 4)

Такой взгляд не устанавливает чистую Самость вовне и отдельно от соотносительных и концептуальных пропозиций, связанных с процессом познания. Идея самости (*ахампратья*) является условием обеспокоенного, или разорванного (*киубдха*) состояния индивидуального существования, которое соотносится с состоянием индивидуальной души, подвергающейся присущей нечистоте неведения, а, следовательно, и перерождениям. Так в Сутрах и комментариях мы находим: “Индивидуум, который, [несмотря на] желание осуществлять различные действия, не может осуществлять их в силу присущей ему загрязненности, переживает высшее состояние (*параматам*) когда обеспокоенность (*киубдха*) [его заблуждающегося эго] прекращается”. “Индивидуум, пронизанный свойственными ему загрязнениями, может желать осуществить действие, но не имеет контакта со своей сущностной природой. Однако, если беспокойство его измышления относительно собственного Я прекращаются, он сможет пребывать в высшем состоянии”. (стф. 9)

Обеспокоенное состояние, являющееся эгоистической идеей ограниченной души (*паиу*), препятствует пребыванию в состоянии внутреннего покоя, которое является основным состоянием (*сватмастхити*) Шивы. Освобождение от оков таким образом понимается как “обретение своей собственной природы” (*сватмалабха*). Это достижение (*лабха*) “схватывание (восприятие) своей собственной природы” (*сватмаграха*) является непосредственным восприятием своей собственной природы, которая, хоть и бессамостная, не вполне безличная так как в Строфах мы видим, что предпочтение отдается термину “своя собственная природа” (*свасвабхава*), а не “Самость” (*атман*).

Слово атман почти неизменно фигурирует в тексте в сочетании с другими словами, где он действует как возвратное местоимение в значении “свое собственное”, а не как существительное “Самость (Я)”. Например, в восьмой строфе мы говорили, что органы чувств функционируют благодаря силе, свойственной нашей собственной сущностной природе. Выражением этого является слово “*атмабала*”, которое, как кажется на первый взгляд, может быть переведено как “сила Самости”, а не “собственная сила”. Однако, это не верно так как в 36 строфе используется аналогичная форма “*свабала*”. Там автор говорит, что объекты постепенно становятся для субъекта более очевидными когда его “собственная сила” (*свабала*), т. е. сила, присущая его субъективному сознанию, прилагается к их восприятию (стф. 36). И точно также объекты, восприятия, эмоции, ментальные образы и все остальное, проявляющееся

объективно, обретает свою собственную природу (*атмалабха*), поскольку они опираются на универсальную вибрацию сознания (*спанда*), с которой отождествляется наша собственная природа. По той же самой причине будет ошибочно переводить сочетание *атмалабха* как “достижение Самости”. В строфе 39 йогин получает наставление утвердиться в самом себе (*сватмани*). И здесь также это слово не должно переводиться как “в его собственной Самости”.

В комментарии Каллаты термины “*свабхава*” и “*свасвабхава*”, в значении “собственная природа”, или “своя собственная природа”, являются рекуррентными. Мы также соглашаемся с синонимами “*атмасварупа*” и “*атмасвабхава*”. (стф. 11 и 19) Собственная природа существующего – это то, что делает его тем, чем оно является, а также объясняет все его свойства и причинную результативность. Таким образом Шива, как наша “собственная природа”, имеет тенденцию персонализировать эту внутреннюю тождественность по сравнению с концепцией Самости, выработанной во многих других школах мысли, которые склоняются к чистому трансцендентализму в котором Самость понимается чисто как трансцендентальная основа личности и, как таковая, не имеет присущих ей феноменальных свойств, или сил. Ее причинность или деятельность является благоприобретенными качествами, которые, в свою очередь, вторичные и несущественные, также как кувшин может быть синим или красным. И цвет в данном случае никак не затрагивает суть этого кувшина.

Когда индивидуальная самость, которая, как чистое сознание, познается через действие самоосознания, она отождествляется с Шивой, который является своей “собственной природой”. Это самоосознание понимается как базовое неконцептуальное осознание, которое предшествует, поддерживает и порождает дискурсивные, персонализированные и персонализирующие ментальные репрезентации (*викальпа*), и мы очень близко подходим к интуитивному постижению абсолютной самоотождественности, воспринимающейся как чистое самоосознание. Однако это не обязательно так. Другие индийские школы мысли считают, что отличительной чертой субъекта является эта способность самоосознания в отличие от феноменологического статуса объекта, который никогда не может быть объектом для его собственного осознания, но только для субъекта. Для этого нет даже необходимости утверждать существование абсолютной Самости. Так, например, буддист Дигнага тоже говорит о различии между субъектом и объектом и подобной их связи. Индивидуальная душа может быть самоосознающей без какой либо иной категории, даже когда это самоосознание является основой благоприобретенной идеи “Я”. Таково воззрение более ранних текстов *шайва-сидханты*. Так Садьеджети в своем “*Нарешварапарикиша*”, в ходе доказательства существования индивидуальной души, выдвигает аргумент, что индивидуальная самость существует в силу того, что является “полем идеи Я” (*ахампратьягочара*). Рамакантха приводит следующий комментарий: “Хотя идея самости (*ахампратья*) отличается от Самости, которая является объектом установления, они воспринимаются вместе, поскольку это самоосознание постоянного, воспринимающего субъекта, которое обладает Самостью в качестве объекта (*вишая*). Таким образом то и другое истинно, поскольку устанавливаются существующими благодаря их общей природе сознания. Следовательно нет никакого несуществования Самости”.

Рамакантха продолжает утверждать, что “Самость” и “идея Самости” обязательно обнаруживаются вместе, хотя Самость превосходит мыслительные конструкции. Таким образом, несмотря на то что идея Самости является мыслительной конструкцией, она не может считаться ошибочной в том смысле, что указывает на нечто нереальное. Всякая рефлексивная определенность (*адхьявасая*) относительно Самости обязательно сопровождается этой идеей, и будучи актом сознания, она также



истинна как и Самость, являющаяся сознанием. Он продолжает, добавляя, что идея Самости может казаться проекцией вымышленного эгоистического цепляния за объект, а именно тело и пр., когда думают “я полный”, или “я худой”. В ответ на возможные возражения он уверждает, что идея самости в связи с Самостью нехарактерна, т. е. она не обуславливается объективными качествами. Эта нехарактерная (*авишишита*) идея является первичной и, как таковая, она характерна для Самости.

Каллата и Строфы учат идеализму в соответствии с которым индивидуальная душа, как поглощающий (*бхоктр*) едина с объектом поглощения, поскольку воспринимающее осознание (*самведана*), которое связывает их как субъект и объект, а также является общей реальностью обоих, имеет первое в качестве своей сущностной природы. Это перцептивное осознание сфокусированное на себе, является сознательным состоянием субъекта, который как содержит, так и является всеми вещами. (стф. 28-29) Близость этой идеи к идее “Самости”, или “собственной природы”, как чистого самоосознания так тесна, что кажется естественной более поздним комментаторам, которые цитируют Утпаладеву и считают его комментатором Сутр в этом ключе. Так Раджанака Рама наставляет на том, что есть две противоположные самости: одна вымышленная, или искусственная (*крттрима*), а другая несотворенная и, следовательно, являющаяся нашей собственной природой. Абхинавагупта утверждает следующее: “Из интеллекта возникает продукт самости (*ахамкара*), который состоит из идеи, что этот свет, порождающийся индивидуальной душой, отражающийся в интеллекте и загрязненный объективностью есть истинная самость... Таким образом, как это отмечается словом “продукт”, данная сотворенная самость отличается от сущностной природы самости, которая есть несотворенная и чистая свобода. (“Тантралока”)

Судя по всему сотворенная самость ограничивает и связывает несотворенную самость. В этом состоянии скованности воспринимающий индивидуум полагает, что он обусловлен бесчисленными формами разнообразия, связанными с расчлененным полем, в котором он действует, а именно самостью (*ахампратити*) устанавливающейся на основе взаимного исключения различающих самостей. Именно самость, ошибочно проецирующаяся на тело, является путем, на коем, в соответствии с Утпаладевой, мы воспринимаем развертывание силы Майя. И напротив, как объясняет Раджанака Рама, чистое самоосознание охватывает группы чистых принципов. Именно наша собственная сущностная природа (*свасвабхава*), как Парамашива, свободна ото всех контактов с двойственностью. Таким образом освобождает непрерывное осознание самости, или нашей собственной истинной природы. Самость (*ахампратьяя*), которая обретает свою опору в теле, разрушается, когда она пропитывается подлинной Самостью. Как говорит Раджанака Рама: “Она растапливается подобно снежному сугробу под лучами солнца подлинной Самости (*свабхавикахампратьяя*), которая выходит за пределы всех ложных опор”. Однако, в то же самое время, самость (*ахампратьяя*), проецирующаяся на тело не является ложной (*упанна*) в том, что в абсолютном смысле она пребывает в реальности, которая является вечной. Так, по мнению Раджанака Рама, что бы Самость ни поддерживала посредством самости (*ахампратипатти*) – это ее тело. Ограниченное состояние – это проекция данной идеи на реальность, которая есть ничто иное как Самость; тогда как освобожденное состояние есть то, в котором данная идея самости постигается как имеющая свою собственную природу. Так Раджанака Рама говорит о пробужденном йогине следующее: “Когда его ощущение самости (*ахампратипатти*) твердо закрепляется в сущностной природе его подлинной тождественности (*атмасвабхава*), которая отличается от тела и пр., и манифестирует в сверкающей очевидности для ясного видения то, что развертывается благодаря просветленному осознанию,

порожденному в нем лучами энергии, которые испускаются Шивой, Солнцем сознания и падают на него, тогда это манифестируется силами самоосознания (*парамаршашакти*) познающего сознания вещей таким, каким это является на самом деле. Затем он познает Шиву, который является Колесом Энергий, состоящим из манифестаций чудесного и многообразного мира, который вырисовывается только посредством его Воли”.

Раджанака Рама был непосредственным учеником Утпаладевы и поэтому влияние теории пратьябхиджни заметно и в его комментарии. Оно чувствуется не только в его представлении реализации спанды и ее активности как узнавания, но в его взглядах относительно двух видов самости. То, что это его личная интерпретация спанды отчасти находит свое подтверждение в отсутствии такого разделения в комментариях Бхагавадупталы, которые очевидно более близки к содержанию Сутра, и, безусловно, низводят всякое самоосознание на уровень идеи. И мне представляется, что он делает это находясь под влиянием монистического вайшнавского идеализма “*Самвитпракаши*” Ваманадатты. В данной работе идея Самости (Я) связана с уровнем мыслительной конструкции. Это всего лишь концепция самости (*асамадвикальпа*) и ничего больше.

Кшемараджа, еще один известный комментатор, рассматривает ощущение Я как абсолютное, добавляя к этому дальнейшие интерпретации, которые, как мы увидим, являются продолжением взглядов его учителя Абхинавагупты. В его случае абсолютное Я-сознание есть шакти, сила Шивы, которую Кшемараджа отождествляет со спандой, нашей подлинной природой, которая вливает свою энергию в тело и ум. Так он пишет: “Даже неодушевленное обретает сознание, поскольку оно освящается каплями сока (эстетического наслаждение - *раса*) “Самости”. Таким образом этот принцип не только наделяет дееспособными органами чувств, но и делает то же самое с субъектом, который, как предполагается, является их двигателем, несмотря на то, что лишь представляется существующим (*кальпита*). Он предполагает, что именно он побуждает органы, но он также есть ничто, если не пронизывается принципом спанды” (“Спанданирная”).

Но давайте вернемся к Утпаладеве. Изучающим кашмирский шайвизм хорошо известно, что Сомананда был его учителем и первым представителем этой философии, которая получила свое название от работы Утпаладевы, которая называлась “Ишвара-пратьябхиджня”. Сомананда хотел свести генеологию своих взглядов к тем личностям, которые были связаны с распространением шайвизма в таттрах. Таким образом, он не только хотел утвердить свои воззрения печатью авторитетных текстов, но и доказать, что они полностью выводятся из тантр. И действительно, верно то, что множество базовых концепций, которые он представляет, уже существовали в предшествующих ему тантрических традициях. Но, несмотря на то, что он выводит из этого множество идей, он нигде не утверждает существование абсолютного эго, и в этом сходится с тантрами.

Когда мы обращаемся к Утпаладеве, несмотря на его провозглашение “нового и легкого пути”, который он представляет в своей книге “Ишварапратьябхиджня” (4. 1. 16), он был показан ему учителем Соманандой в “Шивадришти”. Он привнес совершенно новую идею, а именно то, что ощущение самости связанное с телом, полностью основывается на истинной и абсолютной Самости. Таким образом, как говорит Абхинавагупта: “Идея, что манифестирующееся как Я есть совершенное, вездесущее, всемогущее и неизменное бытие, то есть идея о том, что Я тождественно Владыке, является субъектом, светоносным и т. д., не было общепринято прежде в силу присущего человеку неведения. Это учение (*шастра*) позволяет людям воплотить эту идею на практике через высвечивание сил познания, воли и действия. И это происходит

благодаря данному трактату “Пратьябхиджня”, который по своей сути состоит из серий доказательств, подтверждающих данную идею на практике”.

Утпаладева развивает идею Самости и абсолютного Бытия, которая уже была выработана до него, и доводит ее до своего логического предела. Так он пишет: “Умиротворенность в нашей собственной истинной природе (*свасварупа*) является самоосознаванием (*вимарша*) “Я есть”. (“Аджадапраматрсиद्धи”) Можно сказать, что Утпаладева объясняя в своей собственной Пратьябхиджне термины, которые доктрина спанды переняла из тантр “установления в своей собственной истинной природе” (*свасварупастхити*), предполагает, что это освобожденное состояние является состоянием чистой самотождественности.

Теперь, для того чтобы сделать этот переход, Утпаладева должен ввести концепцию, которая уже есть у Бхарtrxари, но похоже, неизвестна тантрам. Так Бхарtrxари утверждает, что абсолютный Свет сознания, который сияет как все вещи, должен быть наполнен силой речи, иначе он не будет единым светом, но тьмой (*апракаша*) его отрицания как майического мира многообразия. И это сила, которую он определяет как “осознание Я” (*пратьявамаршини*) (“Вакаяпадия” 1. 24.). Но, тогда как Бхарtrxари не объясняет эту идею как абсолютную Самость, Утпаладева четко на это указывает. По его мнению вимарша действует как самоосознавание, которое является неконцептуальным представлением, или суждением, которое сознание имеет относительно своей собственной бесконечной природы. С одной стороны, это его универсальная, творящая и познающая сила, благодаря которой он превращает себя во все и посредством которой все втягивается обратно в него. С другой стороны, это основа для всевозможных суждений, или представлений, концептуальных (*савикальна*) и интуитивных (*нирвикальна*), относительно содержания сознания в любом познавательном действии, даже в наиболее общем, таком как самоосознавание чистого, неконцептуального самоосознавания. Именно таков присущий атрибут, который делает сознание абсолютным. Так, в унисон с Бхарtrxари Утпаладева говорит следующее: “Если рассматривать самоосознавание (*вимарша*) света сознания (*пракаша*) как отличный от его сущностной природы (*свабхава*), оно становится неодушевленным подобно кристаллу, даже когда этот свет окрашивается кажущимися внешними явлениями (*артха*)”. (“Ишварапратьябхиджня”, 1. 5. 11.)

Такое “самоосознавание” (*вимарша*) явно отождествляется Утпаладевой с “осознанием Я” (*ахампратьявамарша*), термином, который мы можем противопоставить более ранней “идее Я” (*ахампратя*). Это “сознание Я” (*ахам ити вимарша*), которое проявляется в психофизическом комплексе в виде субъективности (*праматртва*) как идея (*викальна*) самости и ее противоположность. Но так как самоосознавание само по себе является природой света сознания (*пракашатма*), оно свободно ото всех мыслительных конструкций (*викальна*), которые зависят от двойственности относительных разделений.

Как мы увидим, важный аспект этого понятия, или вимаршу Абхинавагупта развертывает в виде широкомасштабного герменевтического ключа для реинтерпретации важной части тантрической доктрины, то есть ее отождествление с высшим уровнем Речи. Сомананда уже сделал это прежде, но его концепция вимарши на много более ограниченная по сравнению с Утпаладевой. Таким образом, в его опровержении того, что он рассматривал как воззрение грамматиков о том, что *пашьянти* является высшим уровнем Речи, он выдвигает один из своих аргументов о том, что *пашьянти* (видящая Речь) не может видеть себя как таковое, или же высший принцип без его вовлечения в субъектно-объектное отношение. Такое отношение понижает ее и абсолютный принцип до уровня объекта, которому затем необходима другая *пашьянти* для того чтобы это видеть, и затем появляется следующее, и так до

бесконечности. (“Шивадришти”, 2.55. 6.) Таким образом субъективный статус воспринимающего как видящего (*драштртва*) следует за пашьянти как высшим уровнем Речи. Хотя Сомананда называет это субъективным состоянием вимарши, оно не является осознающим светом сознания, пребывающим во всех вещах и за их пределами, как для Утпаладевы, поскольку это приводит к неприемлемому разделению внутреннего субъектно-объектного отношения. Так Сомананда объясняет это следующим образом: “Также как продукт и творец, подобно тому как горшечник задумывает сделать кувшин, пребывают как самоосознание (*вимарша*) в форме намерения (*иччха*), также и здесь (в случае с высшей Речью). Этот высший уровень Речи предшествует всем вещам, ведь иначе, если бы сознание не обладало тонким истечением (*уллаша*), которое нацелено на свой результат (*каръёнмукха*), как бы могло это желание развертываться? Шива пребывает как наделенный состоянием этого высшего уровня Речи находясь в состоянии единства (*самарасья*)...” (“Шивадришти”)

Данная концепция абсолютного сознания, как наполненного внутри силой, которая протекает через него, даже когда оно покоится в самом себе и выражается как напряжение при внешнем воплощении в форме феноменального мира, через процесс восприятия, была известна предшествующими тантрическими традициями, в частности *каула-тантрами*, а также родственными им, передающимися в некоторых *бхайрава-тантрах*. Но то, о чем Утпаладева говорит в следующем отрывке, где серия терминов, уже известных более ранним воззрениям, сводятся воедино в концепции “вимарша”, отождествляющейся с высшим уровнем Речи, представлено в виде новой, более комплексной формулировке. Он пишет так: Природа силы сознания (*чити*) – это самоосознание (*пратъявамарша*) и высшая Речь, которая, спонтанно проявляющаяся, является владычеством высшей Самости, свободы, являющейся намерением (*аунмукхья*) (имманентности и трансцендентности). Это пульсирующее излучение (*спхуратта*), великое Бытие, не определяющееся временем и пространством, является сущностью высшего Владыки и, как говорят, его Сердцем. (“Ишварапратъябхиджня”, 1. 5. 13-14)

Когда Абхинавагупта рассматривает самоосознание как высшую Речь, которая является Сердцем сознания, как это уже было представлено Утпаладевой, он добавляет, что это еще и *матрака*, жизненная сила мантры (*мантравирья*). Так он пишет: “Самоосознание этой мантрической природы, несотворенной и незапятнанной, великие называют “Я” (*ахам*). Это определенно является светимостью света сознания. Это жизненная сила (*вирья*) и сердце всех мантр, без которых они были бы безжизненными, подобно существам без сердца”. (“Тантралока”) (В своем комментарии “Паратришикавиварана” Абхинава также определяет “сознание Я” как “изумление, которое является самой природой света сознания и жизненной силы мантры, являющееся высшей Речью, присущей и несотворенной”).

Может быть проведено множество наблюдений относительно того как Абхинава представляет абсолютную Самость как высшее выражение абсолютного состояния раскрытое тантрическими традициями, которые он рассматривает как те, которые преподают высшие доктрины. Таким образом он перекодирует концепцию реальности *трики*. Учителя трики обращаются к “Сиддхийогешваримата” как к высшему авторитету. Цитируя этот текст перед вышеприведенным отрывком, Абхинавагупта утверждает следующее: “Семенем всех вещей здесь является *кундалини*, жизненный принцип природы сознания. Из нее рождается триада (*трика*) Абсолюта (А), Воля (И) и Развертывание (У), а из них уже все остальные буквы”. (“Тантралока”)

И поскольку здесь все остальные буквы вместе образуют 50 аспектов самоосознания, это абсолютное опирается на высшую Триаду, или же на одну из ее репрезентаций, которая принимается как характеристика воззрения трики на единую Реальность.

Далее Абхинава представляет абсолютную Самость точно также как школа *крамы* описывает абсолютную реальность. Он делает это декларируя вначале, что *матрака* имеет второй аспект, известный как *малини*. Матрака представляет собой динамическое сознание как непрерывно творящее; малини же представляет сознание как непрерывно втягивающее в себя все разнообразие, растворяя его в своем абсолютном единстве. Такой символизм поддерживается тантрами, но на, так сказать, на более низком уровне самоосознания. В данном случае *матракачара* является символической космограммой в которой буквы алфавита собраны в их обычной упорядоченной последовательности. Малини – это другая последовательность (*прастара*) алфавита в которой обычный порядок нарушен, так что гласные, символизирующие семена Шивы (*биджа*) смешиваются с согласными, символизирующими чрево (*йони*) Шакти. Таким образом Абхинава представляет малини как изначальную полноту в которую все втягивается и в то же самое время как единую реальность, которая самооплодотворяясь украшается потоком истечения.

Тепер, также как высшая форма Речи, отождествляемая с матракой, опирается на трику, как на ее развертывание, и точно также малини, отождествляемая с высшей Речью, считается Калакаршини, одной из форм Кали, которой поклоняются как воплощению динамической силы сознания в соответствие с *каликуюлой*, больше известной как *крама*. В данном случае сознание Шивы и Шакти символизируются буквами “А” и “ХА” в сочетании “АХАМ”. И Абхинавагупта объясняет это так: “Эта энергия малини, которая в действительности является единой и наивысшей, есть “Та, которая превлекает время” (*калакаршини*), и благодаря союзу с аспектом держателя силы (абсолютного Сознания) обретает природу “спаренности” (*ямала*). Самоосознание этой спаренности есть совершенное полное Я (сознание), которое благодаря этой свободе манифестирует разделение внутри своей собственной природы. Трехчастное считается формой этого, когда манифестируется разделение, а именно Речь Видения (*пашьянти*), Срединного (*мадхьяма*) и грубой Телесности (*вайкхари*)”. (“Тантралока”)

И хотя отождествление Каласамкарашини с высшим уровнем Речи завершается в чистых источниках крама, на отождествление этого, высшей энергии Сознания, с абсолютной Самостью это не распространяется, не смотря на то что для Абхинавагупты это кажется совершенно естественным. Каласамкарашини – это чистая энергия сознания, проходящая через субъект, объект и средства познания, а также пребывающая в четвертом состоянии (*турия*), за их пределами, является единой реальностью, которая непрерывно регенерирует, хотя и пребывает в своей собственной природе. Поэтому кажется, что она естественно отождествляется с абсолютной Самостью и ее космическим динамизмом. Но, однако, такое отождествление далеко от идеи учений происходящих их оригинальных источников крамы. Каликрама учит тому, что абсолютное состояние есть безсамость, а также тому, что оно достигается посредством разрушения самости. Так Арнасимха пишет о Каласамкарашини следующее: “Калика, единая реальность свободная от самости (*нирахамкарадхармини*), сияет постоянно и совершенно благодаря последовательности Владычице колеса цикличности сознания”.

И снова, все Ее силы являются аспектами Богини, каждый из которых почитается здесь высшим ритуалом (*пуджакрама*) и появляются чтобы “вобрать все вещи в нерасчлененное сознание, их формы (реальности), которые свободны от самости (*нирахамкаравиграха*)”.

И, наконец, отметим, как Кшемараджа распространяет герменевтику своих учителей на собственные учения спанды. Кшемараджа, подобно своему предшественнику, Раджанака Рама, рассматривает истинную природу субъекта как

внутренний свет сознания Я. Это внутренняя форма Шивы. Тогда как внешняя форма проходящая, внутренняя является субъективным аспектом, высшим сознанием Я, поскольку, как говорит Кшемараджа, несмотря на то, что субъект находится в теле, он все же тождественен Владыке (который является чистым сознанием Я). Кроме этого Кшемараджа добавляет еще одно измерение идее спанды, отождествляя ее с высшей энергией сознания, а последнюю с высшей Речью и абсолютной Самостью, во многом также как это делает Абхинава. Так он говорит о спанде, как о творящей самодостаточности Шивы (*сватантрия*), совершенном сознании Я (Владыки) (*пурнаханта*), состоящем из высшей силы “А” и внутренней силы “ХА”, которая заключает в себе, как в сосуде, все буквы санскритского алфавита от “А” до “КША”. Это (АХАМ) является силой высшей Речи, высший резонанс сознания (*паранада*), который всегда проявляется (постоянный), хотя и невыразимый. Это великая мантра, жизнь всего и непрерывное осознание, содержащее в себе нескончаемые серии творений и разрушений, а также всю совокупность энергий, образующих космический порядок (*сададхван*), состоящий из бесчисленных слов и их значений... (“Спанданирная”)

### **Спанда, Крама и Шакти: Вибрация сознания и его Сила**

По мнению Дживеди среди каймирских шайвитов преобладают две точки зрения: одна признает превосходство Шивы, тогда как другая – Шакти. Он утверждает, что сторонники первой считают Спанда-карики шайвой, а их автором они признают Васугупту, тогда как вторые считают что этот текст провозглашает превосходство Шакти, а его автором признают Каллату. Кшемараджа вместе с другими относится к первой группе, тогда как Утпала и Бхаскара являются главными представителями второй. Дживеди затем добавляет, что школа спанды является ветвью традиции *крама*, и что Спанда-карики были первой работой в этом направлении. Но даже если это и не так, данные строфы во всяком случае излагают философию шакты. (“Луптагамасамграха”)

Внимательное прочтение Строф (Спанда-карики) не оставляет сомнения, что высшим Божеством и единственной Реальностью всегда признается Шива/Шанкара. Все существующее в субъективной сфере языка, или же в объективной сфере обозначаемого есть Шива. Освобожденная душа соединяется с Ним, а инициация наделяет подлинным бытием Шивы. И, как Владыка всех сил вселенной, именно Шива раскрывает доктрину Спанды. А также нет никаких свидетельств, позволяющих предположить, что Каллата был шактой. В своей книге “Спандапрадипика” Утпала приводит следующую цитату из “Таттвачара” Каллаты: “Сущностная природа универсума, чье возникновение и уничтожение есть согласные фонемы с развертыванием и поглощением силы, должна быть понята как Шива, прородитель всех существующих вещей”.

В соответствие с этим отрывком именно сила Шивы расширяется и стягивается, поэтому данное движение происходит не в сфере Шивы, а в сфере его Силы. Но даже в этом случае спанда является движением этой силы, а не самой силой. Независимо от того, что говорят некоторые более поздние комментаторы, в Строфах спанда означает простое циклическое движение реальности как процесса. Это нейтральный термин, который в зависимости от контекста может быть приложен к той или иной полярности. В сфере Шивы она принимает форму развертывания (*унмеша*) и стягивания (*нимеша*), поскольку сам Шива является инициатором космического процесса, тогда как сфера его силы – это сфера его актуализации. Бхаскара цитирует последнюю строку из этой строфы и продолжает: “Шива является своей собственной сущностной и

непосредственно проявляющейся природой (*свасвабхава*). Благодаря его рзвертыванию и стягиванию все вещи возникают и растворяются в созвучии с расширением и стягиванием его Силы..." ("Шивасутравартика")

В сущности, это то, о чем говорится в первой строфе, а именно, что пульсирует именно сам Шанкара. Иными словами Шива имманентен бытию, которое поднимается и опускается в унисон с космическим процессом, а также является его истинной природой. В шайва-шактийской символике абсолюта Шива выступает как предел бытия, сущность, или основание проявленного существования, которое рассматривается как наиболее специфическое и подлинное свойство всех вещей, а именно их абсолютная и трансцендентальная природа. Шапти, с другой стороны, является пределом бытия, его манифестирующаяся форма, структура и активность ограниченных элементов в их бесконечном разнообразии. Оба могут быть всей реальностью как процессом, и каждый по отдельности потенциально содержит свою половину. Так что мы можем взглянуть на бытие с обеих позиций и каждая будет полной. Утпала подчеркивает, что спанда является текущей пульсацией движения Шивы к грубым материальным формам и обратно, к своей трансцендентальной, осознающей природе. Таким образом, весь диапазон реальности как непрерывный процесс эволюции и инволюции есть спанда, или Шива. Именно по этой причине, как полагает Утпала, универсум, т. е. Шапти, предел Силы, покоится в спанде, в фазе ее стягивания (*нимеша*). Спанда является сознанием и Владыкой силы своей собственной природы. И даже Кшемараджа, как мы увидим наиболее прошактийский комментатор, утверждает, что спанда, как самоосвещающее сознание, является абсолютной реальностью и, существуя неизменно, есть Шанкара.

Короче, спанда является активностью как силы, так и ее носителя. Но что же отделяет одно от другого? Абхинава объясняет, что Шива – это универсальная пульсация индивидуальной пульсации его Силы. В своей "Паратришикавиварана" он говорит следующее: "Вся эта реальность, состоящая из 36 принципов (от Шивы и до "земли") эманурует из Шивы когда его доминантная форма является высшей энергией (сознания) и, как таковой, он является носитель этой силы, универсальной вибрации сознания (*саманья-спанда*). Но несмотря на такое эманирование посредством его собственной силы, творение пребывает в этом, а именно в своей собственной природе (*свасвабхава*), которая состоит прежде всего из Его энергии и является расчлененной вибрацией (*вишешаспанда*) Бхайравы. Именно это подразумевается под неотъемлемостью вещей от их собственной сущностной природы".

Дело в том, что спанда, пульсация сознания, является термином со множеством значений. Изначально понятие спанды рассматривалось как "своя собственная природа" (*свабхава*) вещей, их реальность как процесс (движение). Впоследствии комментаторы стали подчеркивать различные ее аспекты, а именно спанды, как силы Абсолюта проявляющейся в его невообразимой активности. Определенным образом концепция спанды дает такую возможность, но, в частности, благодаря тому как эта доктрина перекрывалась *крамой* и *пратьябхиджней* в контексте комментаторской традиции и в кашмирском шайвизме, в целом, такое отождествление стало недвусмысленным и конкретным. То что такое происходило подтверждается тем фактом, что Бхагавадупала, который вряд ли был подвержен влияниям доктрины пратьябхиджни, или даже крамы, по сравнению с Кшемараджей в этом отношении был наиболее близок к этим Строфам.

Если мы обратимся к пратьябхиджне, то сможем увидеть как это происходило. Прежде всего мы замечаем, что как таковой термин "спанда" не встречается в первой работе на эту тему, а именно в "Шивадришти" Сомананды. Но, несмотря на это в традиции пратьябхиджни Шива считается единым универсальным сознанием, чья

невообразимая космическая активность понимается как циклический поток Его сил. Как мы уже видели, главным достижением в доктрине пратьябхиджни от Сомананды до Утпаладевы является возникновение феноменологического отождествления Шивы как Света всех вещей и как осознания (*вимарша*), которое воспринимает самого себя и все внешнее. Такое самоосознание (этот термин вряд ли использовался Соманандой) является динамическим аспектом Света. Соответствующим образом, в своем комментарии к этой строфе Абхинавагупта объясняет, что активность Шивы как поток Его сил уже описывалась Соманандой. (Абхинава доводит это до читателя цитируя следующие строфы из “Шивадришти”: “Шива есть ничто иное как Самость, лучезарно пульсирующая (*спуран*) во всех вещах как всепронизывающее блаженство сознания. Он является беспрепятственным потоком воли, которая разворачивается как сила знания и действия”). Через динамическую силу осознания Свет видит свою собственную универсальную природу, и, таким образом, видя себя различными способами, он порождает чудесное разнообразие восприятий. Так, приравнивая эти три концепции, Абхинава утверждает, что все категории существования являются Силой Владыки и самой спандой.

С другой точки зрения вибрация сознания мыслится как его силы, и это также абсолютно связано как с восприятием, так и с его космогонической функцией. Спанда – это не только актуализация Абсолютного через его активность, как кинетическая энергия, но также и его бесконечная потенциальная энергия, как всемогущий импульс (*аунмукхья*) манифестации. Когда сознание направляет свое внимание на самопроявление в его космической форме, - это является его полномочным состоянием и Шива становится Шакти. (Махешварананда в своей книге “Махартхаманджари” пишет так: “Именно Шива, который направляет свое внимание на универсум, проявляя волю, знание и действие, считается Силой, сладким и интенсивным излиянием сердечного треугольника (источника (*йони*) творения”).) Это состояние предрасположенности является первичной, универсальной формой спанды. Бхагавадупала соответственно определяет спанду как “сознание, свободное от мыслительных конструкций, т. е. действующее состояние предрасположенности к манифестации одновременно направленное во всех направлениях от высшей Души, которая сама по себе неподвижна”. Пульсация сознания – это его сила в первый момент творения. (Хотя Сомананда никогда не использует термин “спанда” в своем трактате “Шивадришти”, он появляется в его комментарии к “Паратришике”, где он говорит о первом “импульсе силы” (*шактаспанда*) Бхайравы, когда Он осуществляет пять космических функций творения и т.д.) Это состояние сознания, когда оно направлено на сферу объективного, но еще не выходит за свои пределы. Это подобно ровной поверхности воды, которая начинает волноваться и уже готова выплеснуться наружу, или первому импульсу напряжения, когда уже готовы сжать кулак, или же семени, которое вот вот выпустит росток. Это “тонкое переполнение” (*кинчидуччхуната*) является потенциальным состоянием всех явлений, а также блаженством сознания. Ухватить этот начальный момент намерения означает восприятие пульсации сознания. Это означает уловить момент субъекта, когда он только намеревается воспринять, а сознание еще не сосредоточилось на каком-то конкретном объекте, но, чистое и свободное от мыслительных конструкций, уже находится в состоянии расширения (*унмеша*). Для того чтобы твердо зафиксировать свое внимание на этом намерении существует *йога* в смысле соединения ограниченной индивидуальной души и ее собственной истинной природы.

Это состояние может быть реализовано когда вся направленная вовне активность органов чувств и ума втягиваются и силы сознания поглощаются инволюцией (*нимеша*) его пульсации. Это происходит спонтанно в моменты интенсивной эмоции, когда они готовы появиться (см. строфу 22), или в тот момент, когда обращают свое внимание на восприятие объекта (стф. 36), или же между одной мыслью и последующей (стф. 41). Доктрина спанды четко указывает на важность



реализации спанды в этот момент сознания, поэтому мы должны раз за разом делать эту практику в соответствие с тем, что говорится в строфах и их комментариях. Доктрина спанды определенно происходит из агамических источников, в частности из тех, которые ориентированы на каулу, где говорится о реализации через действие органов чувств и внезапное непосредственное погружение в момент интенсивного психического возбуждения. Эти учения использовались не только практикующими спанду. Мы находим их в любом направлении кашмирского шайвизма, также как и среди кашмирских шактистов, или даже монистических вайшнавов.

Но давайте теперь посмотрим как комментаторы характеризуют вибрацию сознания в терминах его силы. Шива, мужской принцип, инициирует последовательные возникновение и затухания посредством своей всемогущей воли, или посредством того, что Каллата называет Его сознательным намерением (*санкальпа*). Это сила, благодаря которой Он манифестирует и поддерживает универсум, а также источник всех энергий, действующих на уровне Его состояния. Все это распадается на две главные группы, а именно знание и действие. Благодаря им Он познает и осуществляет все вещи. Возникновение и угасание этих энергий отмечает свертывание и развертывание космического процесса. В результате Раджанака Рама и Кшемараджа относят сферу изменения и манифестации полностью к области Силы. Шива, ее носитель, будучи “собственной природой” (*свабхава*), или сущностным бытием этой Силы, а следовательно и всякой манифестации, свободен от изменения и разделения. Иными словами, Шива является божественной реальностью, имманентной всем вещам, которая знаменует их трансцендентную природу. Его Сила, Богиня, является той же самой реальностью тождественной принципу трансцендентности, который становится имманентным космическому процессу.

Раджанака Рама и Кшемараджа недвусмысленно отождествляют спанду с этой силой и объясняют это соответственно посвоему. Позиция Утпалы, как мы увидим, немного отличается. Понимание Раджанака Рамой спанды как силы, в отличие от Кшемараджи, совершенно не связано с доктриной крамы. Он подвергается влиянию двух источников; во-первых доктрины пратьябхиджни и во-вторых шактизма Прадьюмнабхатты. Похоже что он находится под влиянием последнего, когда в начале своего комментария он восхваляет спанду как высший принцип Силы. В ее наивысшем аспекте – это универсальная пульсация сознания (*саманьяспанда*), которую Раджанака Рама объясняет как самоосознавание (*вимарша*). Он описывает это так: “Это Я, отсюда (из моей собственной природы) все вещи возникают, и и здесь (во мне) они растворяются”. Универсальная пульсация сознания, как его сила самоосознавания, характеризует самобытие (*свабхава*) Шивы и индивидуальную душу как высшее и аутентичное ощущение Самости как источник, основание и абсолютный предел всякой манифестации. Контрастируют с этим множество индивидуальных пульсаций сознания, или пульсации сил индивидуального субъекта (*киштраджня*). Они имеют следующую форму: “Я счастлив”, или “Мне грустно”, а также связаны с идеей себя как воспринимающего субъекта этих приходящих состояний. Такая вымышленная самость присуща мыслительному процессу, познанию и воспоминанию как их воображаемый субъективный референт, связанный с сосредоточенными на объектах восприятиями. Эти два аспекта спанды объясняются в строфах 19-20. В соответствие с Раджанака Рама, это два аспекта силы Шивы: универсальный и частный. Второй – это сфера фиктивной эго-концепции (*ахампратити*), а первый – сфера реальной (*таттвики*) Самости. Эта аутентичная Самость является чистой когнитивной и действующей субъективностью воспринимающего субъекта, неотдельная от Шивы. И снова, спанда, которую Раджанака Рама приравнивает к силе Шивы, является его наиболее сокровенным атрибутом (*нидждахарма*), который есть Его чистая всемогущая Воля и

сущностная Природа. Из этого следует, что Сила - это чистая субъективность, которая является сущностной природой воспринимающего и действующего субъекта. Это абсолютная реальность (*парамартхасат*), в которой ошибочная идея субъекта и объекта растворяется в Свете сознания. И точно также универсальная спанда, как присущая природа высшей Самости, является ей сущностной природой. Но, хотя все это так или иначе содержится в экспозиции Раджанака Рамы (РР), он, в отличие от Кшемараджи, не производит окончательное отождествление пульсации сознания как силы и высшей Самости (*аханта*). Кроме того он утверждает, что спанда, как сила, является высшим принципом. Судя по всему он также следует за шактой Прадьюмнабхаттой, в частности, когда утверждает, что высшая Богиня, которая является единой силой, разворачивается в виде 36 принципов (*таттве*), несмотря на то, что данное воззрение явно противоречит первым строкам, где говорится, что именно Шива является источником Силы. Но, хотя РР относится к Прадьюмнабхатте с большим уважением, как к своему учителю, ясно, что он не полностью разделяет его шактизм. Сила рассматривается более важной чем ее носитель лишь условно. Он цитирует строки из “Гимна вместилищу реальности” (*таттвагарбхастотра*), где говорится, что Шива – это имя Света высшей Матери. Мы знаем, что Прадьюмна под этим подразумевает превосходство Матери, и Утпаладева ссылается на эти строки как на типично шактийский взгляд. Однако РР интерпретирует эти строфы как то, что таким образом прославляется абсолютный Шива. Его позиция ясна: что бы шакты ни говорили о структуре реальности, это не противоречит воззрениям шайвы, и даже напротив они поддерживают их позицию. Он говорит, что хотя спанда, как сила, рассматривается как высший принцип и все структуры реальности исходят из нее, доктрина вибрации в сущности относится к шайве.

Возвращаясь к Кшемарадже, мы обнаруживаем, что у него шактийский элемент даже еще более отчетлив. Подобно РР он превозносит пульсацию сознания как высшую Богиню (*парамешваришакти*). Как таковая она является источником и фундаментальной реальностью всех сил сознания, почитаемых как богини, которые пребывают в Колесе Энергий. Кшемараджа таким образом обращается к спанде как к Шанкари (супруге Шанкары) и однозначно утверждает, что изначальный союз шайвы (Шива и Шакти), в соответствии с доктриной вибрации, является Шанкарой и его энергией спанда. Так, впервые он начинает говорить о пульсации сознания как о *спандашакти*, чего мы не находим в других комментариях. Эта сила, которую он, подобно другим комментаторам, отождествляет с Речью, объясняет существование космического порядка и является его трансцендентальным основанием. Соответственно Кшемараджа предпочитает вначале своего комментария воздать почести Богине а не Шиве. “Та, которая постоянно открывает Себя как всю структуру существования от принципа “земли” до Шивы, разворачивается из самой себя [и отражается] подобно городу в зеркале на экране ее собственной чистой и свободной природы, является Богиней сознания. Она является жизненной силой мантры, вечным блаженством, непрерывной пульсирующим сиянием совершенной Самости, сотворенной из потенциальной силы речи (*шабдараши*). Именно она, богиня Шанкари, сила спанды, превосходит все”. (“Спанданирная”)

В этой строфе Кшемараджа свел все основные характеристики своей теологии спанды. Мы отмечаем здесь, что Богиня, как источник всех вещей, является матерью Шивы; она, как богиня сознания, является силой (способностью) восприятия (*дргдеви*). Она делает Шиву, высший принцип, осознающим и, следовательно, “порождает” Его. Как творящая сила сознания Она является спандой индивидуального объекта почитания для йогина (*бхагавати*) как творческое представление, которое в его духе (*пратибха*) порождает шедевр творения. В соответствии с доктриной пратьябхиджни,

как высшая Речь (*паравак*), эта сила интуиции является творческим самоосознанием света сознания. Каулы также считают ее высшей Богиней (*парадеви*), являющейся независимостью Бога, то есть его свободой принимать космическую форму.

С точки зрения *каулы* она является высшей производительной силой Абсолюта в форме потока его космической энергии. В микрокосме она является кундалини, потенцией сознания, спрятанной в индивидуальной душе. Развертывание этого интуитивного осознания как Речи отмечает подъем кундалини, что символизируется последовательным появлением пятидесяти букв санскритского алфавита. Начиная от буквы “А”, символизирующей Абсолют, и до “Ха”, которая обозначает его полностью проявленную форму, эта сила – Богиня Спанда – содержит в себе все 50 энергий этих букв в форме слога АХАМ, “Я” Ее Самости. Эта Самость охватывает все уровни существования в виде циклов сознания и является истинной жизненной силой Мантры. Совершенно определенно – это сила, которая оживляет и делает любую духовную дисциплину плодотворной.

Другое важное замечание, которое Кшемараджа делает в этой строфе, касается отражения космической структуры Абсолютного. Абсолют – это поддерживающая опора для всех проявляющихся в нем явлений; также как зеркало связано со своими отражениями. И также как зеркало не подвергается влияниям отражений в нем, Абсолютное не изменяется, несмотря на манифестацию явлений внутри него. Однако мы не находим ссылок на такую аналогию в ранних работах кашмирских шайвов, или даже в “Шивадришти” Сомананды. Он определенно опровергает воззрения некоторых “глупых ведантистов”, которые утверждают, что Брахман проецирует себя как отражение в виде творения, на том основании, что это не соотносится с их собственным положением, что мир – это иллюзия. Первенство в использовании данной аналогии в кашмирском шайвизме закрепляется за Утпаладевой, который приводит ее в своем комментарии (*тика*) к собственным Пратьябхиджнякарикам. Абхинавагупта часто использует аналогии с отражением, которые он прилагает как к явлениям, так и к их основе. Несмотря на то, что *шивататтва* является единством, - говорит Абхинава, - ее абсолютная свобода демонстрируется как множество форм, подобно отражению. Но это не значит, что явления нереальны. Абхинава не соглашается с ньяиками, которые утверждают, что отражения являются иллюзиями. Он настаивает на том, что отражение в зеркале не ошибочно, поскольку оно достоверно отображает свой исходный объект, хотя мы и не можем сказать, что это есть сам объект. Нельзя сказать, что отражение в зеркале является истинным или ошибочным, но относится к своей собственной категории, также как это происходит с космическим образом, отражающимся в зеркале сознания.

Йогаараджа модифицирует эту позицию подчеркивая, что явления как отражающиеся в сознании являются совершенной реальными. Отражение в зеркале, однако, иллюзорно, так как оно не обладает функциональной способностью объекта. Но это не относится к образам, отражающимся в сознании, они по этой причине не являются ни иллюзорными, ни имеют они и никаких других характеристик иллюзии. Более того, зеркало, в отличие от сознания, не образует своих собственных отражений; так, когда мы видим отражающийся в нем объект и решаем, что “это слон”, безусловно, мы ошибаемся. Свет сознания, в отличие от зеркала, благодаря собственной воле заставляет манифестироваться все вещи, отражающиеся в нем. Таким образом, отражения в сознании такие же реальные как и само сознание. И снова, имеется разница между сознанием как способом отражения и зеркалом, до тех пор, пока первое покоится в своей собственной природе и наслаждается великим Блаженством самоустановленного осознанного существования.

Йогараджа излагает эту позицию в своем комментарии к “Парамартхасаре”, монистическому вайшнавскому тексту. Рефлексионистские аналогии обычны для таких работ. Таким образом Бхагавадуграла цитирует оттуда различные отрывки чтобы описать доктрину манифестации как отражение. Он выбирает те, из которых не следует, что такое отражение является нереальным и, таким образом, следует в русле шайвистской доктрины. Однако в вайшнавских текстах аналогия проводится не с зеркалом, а с кристаллом, что было также распространено и среди шайвитов. Утпаладева указывает на то, что различие между сознанием и кристаллом заключается в том, что второе является неодушевленным (*джада*), а стало быть не может осознавать свои отражения.

Но какими бы ни были варианты описаний божественного Абсолюта как космического отражателя, все они соглашаются в одном, а именно, что “держатель силы”, будь то Вишну, Шива, или Бхайрава, являются зеркалом, тогда как форма и источник отражений – это Его Сила. Описание Кшемараджей силы сознания (*спанда*) как источник отражения и его собственное зеркало очень интересно и необычно в контексте шайвы. Кшемараджа подразумевает под этим, что Шива, свет сознания и совершенный отражатель, в абсолютном смысле является силой спанды, которая также является сущностью ее излучающейся пульсации (*спхураммасара*) и природой всех вещей. Но хотя все и является частью мощной активности космической и трансцендентальной силы сознания, Кшемараджа продолжает оставаться шайвитом, поскольку даже если на высшем уровне сознания постигается Богиня, эта реализация раскрывается как внутренняя тайна шайва-тантра.

Связь с тантрами всегда сохраняется в сознании комментаторов, и это то самое жизненно важное звено, связывающее *карики* и *сутры* воедино. Точкой соприкосновения является их общая эзотерическая природа. По мнению Кшемараджи сутры являются предельно сокровенными, - это собрание сути тайных текстов, бриллиант с блеском тайной доктрины. Так Кшемараджа приводит цитаты из этих писаний в своем комментарии к сутрам, чтобы показать, что они не противоречат друг другу. И та же самая тайна раскрывается в *кариках*, поскольку сила спанды (*спандашакти*) является объектом поклонения всех тайных шайвистских доктрин и Кшемараджа цитирует каждую строфу в своем комментарии к Сутрам, чтобы показать, как строфы им соответствуют.

Точка зрения Кшемараджи в некоторой степени опирается на доктрину *крамы*. В кашмирских текстах, относящихся к этому разделу, высшим принципом является Богиня, которая считается “центром реальности в форме пульсации сознания”. (“Маханаяпракаша”) Она является покоем (*виширанти*) абсолютного сознания, которое, будучи неподвижным и не имеющим вибрации (*спанда*), наслаждается пульсацией всех вещей. Эта пульсация, состоящая из центробежного (*прасарана*) и центростремительного (*акунчана*) движения, является основой четырехчастной последовательности (*крама*) возникновения (*удая*), манифестации (*авабхаса*), слияние времени (*калаграса*) и пребывание в собственной сущностной природе (*сварупавиширанти*). Таким образом, Богиня имеет два аспекта. Один – самодостаточный и уравновешенный. Это то состояние, в котором происходит спонтанное успокоение высшего Света. Как таковая, Она является “прекращением разрушения” (*самхарасамхара*), абсолютным завершением всех движений и процессов, изменений и времени. Этот аспект никогда не вовлекается в циклическую пульсацию космического процесса. Другой аспект является формой Богини, как изначальной Силы (*адьяшакти*), которая порождает, поддерживает и втягивает свои манифестации, не отдельные от самой себя, а также ритмически пульсирует. Так говорится, что то состояние, в котором сознание прорастает подобно семени, что также сходится с тем,

как Прадьямнабхатта представляет Богиню, а также один из способов описания спанды более поздними комментаторами. В текстах крамы Богиня является первичной Пульсацией (*адьяспанда*), которая содержит все энергии манифестации. Этот аспект является первым моментом манифестации. Первая стадия в последовательности возникновения энергий сознания является пульсацией (*спандана*), которая имеет место в высшем Расширении (*пракаша*) сознания, а также сопровождается последовательным возникновением сил воли, знания и действия. В чистых терминах крамы это состояние связано с Колесом Богини Вьемавамешвари, той, которая испускает “пустоты”. Этими “пустотами” являются пять сфер резонирующей Пустотности сети энергий, которые действуют на всех уровнях манифестации, от тончайшей пульсации сознания, до интуитивного, ментального, чувственного и физического. Колесо Богини является великим и чудесным в силу пульсации (*париспанда*) великолепной эманации (*вибхава*) всех вещей, от самого корня их существования. Это чистое и приятное восприятие (*пратитика сварупа*). Это Колесо, состоящее из пяти Пустот (*акаша*) и являющееся семенем всех вещей, возникает благодаря силе своей изначальной пульсации (*париспанда*). Это называется вибрацией соединения первичной пары Шивы и Шакти, которая является присущей природой (*свабхава*) всех вещей и одного высшего Владыки (*парамеша*). Тогда становится ясным, что доктрина крамы имеет очень много общего с учением спанды.

*Перевод с английского: Дмитрий Устьянцев*