

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЫСШЕЙ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДУИСТСКОМ ТАНТРИЗМЕ¹

Сторонники различных школ индуистского тантризма подходят к пониманию высшего первоисточника бытия через призму категории *свободы*. Свобода – неотъемлемая часть этой высшей реальности, которая персонифицируется в образе того или иного Божества (Шива, Деви, Нараяна и др). Бог – абсолютно свободное существо, которое никогда ничем не было обусловлено и связано, совершенно самодостаточное и независимое. Характеристика независимости от причинно-следственных отношений, пространства и времени у этой бессмертной реальности, которая «одновременно и парадоксально пронизывает космос на всех уровнях его проявления»¹ – одна из тех, что наиболее отчетливо определяет различие между высшим первопринципом и миром зависимых существ. Бог изначально освобожден, на него не действует сила духовной слепоты и привязанностей, с которой прочно ассоциированы индивиды. Артур Авалон, один из родоначальников тантрологии, прямо отождествляет свободу и высшее «Я»; более того, он указывает на то, что свобода составляет сердцевину «Я»: «Мокша есть Параматман, т. е. сварупа атмана» [Avalon 1918: ch. 26²]. Детализация разных уровней свободы на фоне их отождествления с высшим Божеством – также характерный метафорический ход тантрических текстов. Так, в «Камакхья-тантре» (I. 10) Богиню Камакхью отождествляют с разными видами свободы: «О Владычица богов, она названа нирваной, она – *саюджья*, *салокья* и *сахарупа*, Камакхья – высший путь!»³. Из всего сказанного ясно, что только такое абсолютно свободное существо, никогда не знавшее закабаленности, способно гарантировать обретение освобождения для индивидов, пребывающих в плену зависимости.

В сотериологической призме преломляются имена, эпитеты и атрибуты тантрических божеств. Так, об эпитете «Нетра» («глаз») одноименная tantra сообщает следующее: «Так как Бог состоит из знания, и его знание существует во многих формах, и так как он освобождает ограниченные, связанные [существа], он называется Нетра»⁴. Молоко, струящееся из груди Матери мира, становится объектом символических ассоциаций у Свами Вималананды: «... молоко – пища, которой она кормит мир, и напиток бессмертия, с помощью которого она освобождает своих садхаков»⁵. Очевидно, что обильно изливающееся молоко есть реминесценция древнего ведийского образа *амриты*, божественного напитка бессмертия, который в данном случае наделен сотериологическими коннотациями.

¹ Данная статья впервые была опубликована в журнале «Религиоведение». 2013. №3. С. 43–51

Очень выпукло сотериологическое измерение проявляется и в имени тантрической богини Тары (*tārā*, буквально «звезда»), которое обыгрывается на этимологической основе корня *tar* со значением «преодолевать, перевозить», но также и «освобождать, спасать». Божество с таким «говорящим» именем, очевидно, не могло не стать объектом лингвистических спекуляций. Тара «преодолевает (*tārayati*) в форме Брахмана океан существования», замечает Агехананда Бхарати⁶.

Будучи абсолютно свободным, ничем не связанным, Божество беспрепятственно разворачивает свою *деятельность* (*svātantrya*). Любая форма его действий свободна, в том числе, разумеется, и та, что направлена на высвобождение ограниченного индивида из-под власти всевозможных препон. Не случайно обычные зависимые существа носят в тантризме название «домашний скот» (*paśu*), подчеркивающее тот факт, что они привязаны к миру через свои чувственные желания и не могут разорвать эту привязанность самостоятельно. Только Божество способно освободить существ от подобной привязи.

Такое участие Божества в жизни существ выглядит как проявление сострадания, милости по отношению к ним. В текстах часто говорится о сострадании Божества, один из эпитетов которого в этой связи – «Океан нектара сострадания» (*karuṇāṃṛtavāridhi*)⁷. «Освобождение достигается благодаря чистому Шиве», говорится в «Кирана-агаме» (I. 23). Мотив сострадания – своеобразный пусковой механизм развертывания содержания многих тантр: восседая на священной горе Кайласе, Деви обращается к своему божественному супругу с просьбой поведать *из сострадания* знание, которое помогло бы спасти существ из мрака сансары, и Бог охотно откликается на эту просьбу, изрекая тантру. «Саундарья-лахары» (шлока 3) вдохновенно воспевают великую Богиню, описывая ее милостивые качества: «Для погруженных во мрак неведения [ты] – город на солнечном острове, для тупиц – поток нектара, стекающего с цветов [высшего] Сознания, для бедняка – сокровище, исполняющее желания, для тех, кто ввергнут в океан рождений – клык Вепря, врага Муры».

Милость Божества выражается в ниспослании благодатной энергии, (*śaktipāta*), которая имеет множество разновидностей. Так, известный кашмирский мыслитель X–XI вв. Абхинавагупта в трактате «Тантра-алока» (XIII гл.) перечисляет девять ее видов. В основе этого деления лежит критерий степени интенсивности испускания энергии (сильная, средняя и слабая), каждая из которых делится еще на три подвида⁸. Эта спасительная сила называется также *ануграха* (*anugraha*)⁹; она входит в состав пяти основных функций Бога (*pañcakṛtya*), наряду с самоукрыванием (*nigraha*, *tirodhāna*), творением (*śṛṣṭi*), сохранением (*sthiti*) и разрушением (*saṃhāra*) Вселенной. Как мы видим в этом кратком списке, функция освобождения противостоит всем остальным, ориентированным в той или иной степени на процессы мироздания; сам факт ее включения в перечень говорит о том, что тантристы (и шире, индуисты) придают огромное значение

сотериологической поддержке со стороны Бога и не мыслят себе духовный путь без нее. Фактически ануграха есть постоянно имеющийся в наличии шанс избавления от страданий, шанс, которым при определенных условиях всегда можно воспользоваться. Ануграха не навязывает себя человеку; на обыденном уровне сознания она незаметна, как правило, присутствуя в жизни как некий неосознаваемый фон и привлекая внимание только тех, кто серьезно готов к самотрансформации и обретению независимости. В случае такой готовности ануграха разворачивается как широкий спектр средств, способствующих духовному возрастанию человека, причем для каждого индивида этот спектр будет выглядеть по-своему.

Божество либо ниспосылает только освобождение, либо дарует его наряду с другими важными вещами; чаще всего вместе с освобождением упоминается и блаженство, наслаждение, которое, впрочем, часто отождествляется с освобождением. Божество выступает как податель наслаждения и освобождения (*bhuktimuktida*)¹⁰. В этой связи приоритетность тантрических божеств по сравнению с другими божествами подчеркивается их более широкими, по мнению тантристов, возможностями: «В то время как одни боги способны даровать сварга-бхогу, а другие – мокшу, Деви дарует своим сторонникам и наслаждение небесными удовольствиями, и освобождение»¹¹.

Интересно, что в комментарии к «Бхагавадгите» Абхинавагупта устанавливает логическую связь между получением наслаждения и освобождением. Вдаваясь в этимологические изыски, он полагает, что слово «боги» (*devāḥ*) означает обычные органы чувств, которые естественным путем стремятся к удовлетворению через свои объекты. Подобно ведийским богам, которые, получив подношение от жрецов, даруют людям разные блага, удовлетворенные чувства-боги обеспечивают человека наивысшим даром. Это дарование возможно потому, что между наслаждением и высшим духовным опытом нет никакой разницы, ведь чувства пребывают там же, где и высший Дух. «Благодаря пребыванию в сокровенном “Я” они (органы чувств – СП), удовлетворенные, даруют вам освобождение, которое есть его сущностная форма», отмечает автор в комментарии («Гитартха-санграха», комм. к III. 11).

Но часто освобождение даруется как бы между прочим, среди многого другого, и иерархически не слишком выделено. В данном случае автору не столько важно показать то, что именно ниспосылает Божество, сколько подчеркнуть сам абсолютный характер этого ниспосылания, демонстрирующий запредельные возможности Божества, его сверхъестественную щедрость. Такими щедротами славятся тантрические богини из группы махавидий, в частности, Чхиннамаста: «Упоминаются стандартные награды, следующие из поклонения ей: поэтическая речь, благосостояние и безопасность, одоление врагов, способность привлекать других, особенно женщин, способность влиять на царей, и освобождение»¹². В широком диапазоне возможных даров нет ни одного, который не мог бы быть послан подобными могущественными богинями.

Сотериологическая процедура тем легче производится высшей силой, что именно эта же сила туго связывает узлы существования. А. Авалон риторически вопрошает: «Это может быть сделано только по милости Матери, ибо кто еще способен ослабить узел майи, который она же сама и завязала?»¹³. Тантрические божества, особенно женские, парадоксально совмещают в себе поистине несовместимые вещи. Покров иллюзорности органично переплетается здесь с отказом от иллюзий, с искренним принятием вещей как они есть. «Природа высшей Богини, Махадеви, и природа высшего омрачения, Махамайи, излагаются в “Деви-махатмье”. Богиню называют Махамайей, когда в ней усматривают ответственность за неудовлетворительную, изменчивую природу жизни. Реальная причина этого – человеческое желание обладания и порождения, и Махамайя омрачает индивидов, делая желание их внутренним качеством. Но парадоксально Богиня также идентифицируется и как высшее знание, видья, которая освобождает индивидов от их сетей желания и бесконечной последовательности жизни и смерти. Это один из многих парадоксов, которые конституируют мистерию божественной природы Богини»¹⁴, утверждает С. Гупта.

Двойственность тантрического Божества – непостижимое проявление его в сущности недвойственной природы, в фокусе которой соединяются противоположности. Это *coincidentia oppositorum*, целостность бытия, где смыкаются и «светлые», и «темные» стороны жизни. Это неизбежный отзвук многоликой трансформации мира, все элементы которой сводятся к божественной бездне и тонут в ней; поэтому Бог не может не быть *противоречивым*. Тантрическое Божество – не мягкий благодушный ангел: его свобода, среди прочего, предполагает независимость от «земных» трактовок добра и зла; ограниченной эмпирической морали недоступна позиция высшей внеморальной перспективы. «Как Богиня вводит человека во время и пространство, так и уносит его оттуда. Поэтому она не только творец, но также и разрушитель. Все эти вещи, которые убивают и вредят – болезни, голод, насилие, война – неизбежная часть ее деятельности»¹⁵, считает Ф. Роусон. Как бы вторя этому утверждению, со ссылкой на «Брихаддхарма-пурану» (Мадхья-кханда VI. 132), Д. Кинсли замечает, что «махавидьи как группа... вызывают проблемы и конфликты среди людей, но также даруют и духовное освобождение»¹⁶. Тантрический кашмирский мыслитель XI в. Кшемараджа в трактате «Пратьябхиджня-хридая» приводит цитату из «Вимуктак» малоизвестного автора Бхатты Дамодары: «Вамеша и другие [богини] освобождают [индивида] с помощью истинного знания, [либо] закабаляют [его] узами неведения»¹⁷.

«Недвойственная двойственность» высшего начала связана с тем, что последнее включает в себя и нирвану-мокшу, и сансарическое бытие. По словам А. Авалона, «в то время как Шива репрезентирует сознательный аспект реальности, она есть ее аспект ума, жизни и материи. Он есть аспект освобождения, а она имеет форму вселенной, или сансары. Поскольку Шива и Шакти суть одно, то и мокша и сансара по существу едины»¹⁸. Подобное

нивелирование различий между сансарой и нирваной характерно и для буддизма махаяны¹⁹.

Поэтому двойственность тантрического божества скорее кажущаяся, чем реальная; она является следствием искаженного фокуса восприятия и непросветленного уровня того или иного человека. Она воспринимается в зависимости от того, кто обращается к этой силе. Так, в «Спанда-кариках» (48) говорится: «Таким образом, эта сила Шивы, сущность которой – действие, пребывая в закабаленной душе, является источником опутанности; [и она же, когда ее] узнаёт [пробужденный], встает на присущий ей путь, даруя успех [в йоге]»²⁰. Кшемараджа, комментируя «Спанда-карики» (I. 20), перечисляет четыре группы шакти и замечает, что они «ведут полностью пробужденного к высшему состоянию, а непробужденного толкают к нижним и нижним путям»²¹.

Критерием подобного восприятия оказывается феномен желаний: «... та, кто дарует садхаке наслаждение или освобождение в соответствии с тем, есть ли у него желания или он от них свободен», рассуждает Вималананда²². Это отголосок древней аскетической традиции, которая часто дает о себе знать в тантрических текстах²³; с другой стороны, отбрасывать желания садхаке не обязательно; они вполне могут совмещаться с его духовным путем: «... Могущественная, чтобы даровать нирвана-мокшу и посредством майи гарантировать удовлетворение желаний садхаков», говорит тот же автор²⁴. Собственно сотериологическую деятельность Божества невозможно оторвать от других видов его деятельности, которые, повторим, также ничем не обусловлены (и в этом смысле любое действие Божества сотериологично). Поистине Божество, чьим воплощением является вселенная, есть все для тантристов; в тантрах для прославления персонифицированной высшей реальности часто применяется «универсалистский» пафос, который ассоциирует высшее с любыми проявлениями эмпирической действительности: «Без Каматмики никто не способен даровать достижения и счастливую судьбу. Камакхья – вечная дхарма, Камакхья – выгода, Камакхья – обилие наслаждений, Камакхья – поистине освобождение» («Камакхья-тантра», I. 8–9).

Примечательно, что как в индуистском, так и в буддийском тантризме божества часто изображаются в зловещем облике, и этот факт также имеет сотериологическое значение. По словам Мадху Кханни, описывающей махавидий, «их связь с кровью служит целью вызвать ужас и шок. Они обнажают реальность для того, чтобы ищущий мог столкнуться с истиной тотальной изменчивости»²⁵. Подобная «шоковая терапия» – вынужденная мера, связанная с некоей духовной толстокожестью индивидуального существа, которого невозможно «пробить» иным способом. Наглядность, агрессивность «демонических» образов Чхиннамасты, Кали, Дхумавати, Бхайрави и других тантрических богинь встряхивают сонное болото повседневного хаотического бытия, заставляет человека заняться духовными поисками, задуматься над самим собой, над теми темными сторонами своей души, которые он обычно не замечает, но под чьим влиянием он тем не

менее постоянно и прочно пребывает. Эта своеобразная методика «клин клином вышибают» активно применяется в тантризме для указания на значение темных граней бытия и сознания, однако как только индивид обретает правильное понимание, грозные, мрачные, депрессивные формы тантрических божеств превращаются в светлые области чистого сознания, и страх сменяется восторгом пробуждения.

В вопросе о том, вводит ли существ в заблуждение, препятствующее свободе, сама же высшая сила, или в своих бедах виноваты сами существа, взгляды исследователей, равно как и авторов оригинальных текстов, расходятся. Так, по мнению Л. Сильбюрн, Богиня не морочит намеренно головы существам: «... Мать не вводит в заблуждение, ей не нравится навлекать на существа ужасы перевоплощений: она только рождает ... волну божественных энергий. Но невежественные, которые мечутся от желания к желанию, от омрачения к омрачению, превращают эту могущественную волну в болезненные изменения. <...> Она не разрушает природу, она ее совершенствует и ведет к ее осуществлению»²⁶. Получается, что мнимое разрушение на деле представляет собой трансформацию, переход вещества (существа) из одного качественного состояния в другое. Таким образом, высшая сила не ответственна за то, что ее не понимают правильным образом. Все это так, однако возникает вопрос – откуда берутся сами эти «невежественные», которые «мечутся от желания к желанию»? Не являются ли и они также порождением «волны божественных энергий»? Судя по всему, предельным источником этого их состояния, усугубляющегося благодаря карме, является само же Божество, и самый факт их духовного незнания и пребывания в сансаре есть следствие божественной творческой активности, которая создает ограничения и рождает относительный уровень уже хотя бы потому, что не может создать второй абсолютный первопринцип: на божественном троне сверхбытия может править только *один* монарх. Таким образом, индивидуальная ограниченность – издержки божественной креативности; по сути, на метафизических весах как бы взвешиваются две возможности: либо динамичное существование многонаселенной вселенной, но с неминуемой ограниченностью, зависимостью в разных проявлениях, либо свободное бытие всех существ, но с ликвидацией мира как такового; поистине, меньшим «злом», с точки зрения божественного замысла, оказывается порождение мироздания с предоставлением существам развиваться на основе тех возможностей, которые им дарованы. Впрочем, возможности эти невелики. Свобода воли человека (обычного человека) на самом деле удручающе слаба; predeterminedность господствует над всеми его мыслями и действиями. По словам Б. Н. Пандита, «человек не волен делать или же не делать что-либо. Люди неизбежно обречены делать то, что predeterminedно. Мы вынуждены действовать определенным образом, согласно нашей природе, данной Богом»²⁷. Соответственно, и выбор восприятия Божества обусловлен отнюдь не нами, но в какой-то мере самим же этим Божеством. Как утверждает

«Куларнава-тантра» (II. 93), «не знают они кулу, околдованные твоей майей»²⁸.

Безусловно, тот великий сотериологический дар, которым наделяет адепта Божество, редко бывает получен без каких-то усилий или намерений с его (адепта) собственной стороны. Личная духовная практика должна подготовить почву, на которую изольется фонтан божественной милости. Это достаточно логично: неподготовленному человеку, находящемуся в плену чувственных привязанностей и вполне удовлетворенному этим, свобода, по большому счету, не нужна, поэтому и специальной практикой ему заниматься незачем. По одной из версий, отраженных в тантрах, обретение свободы сопряжено с отказом от чувственных желаний: это реминесценция древних аскетических воззрений. Подобный пафос заложен в словах Абхинавагупты, согласно которому «того, кто прибегает к какой-либо форме божества, отринув желания, она наделяет чистотой и состоянием освобождения. «Того, кто отказался от желаний и опирается на тот или иной образ божества, он (образ – С. II.) наделяет состоянием чистоты и освобождения. Иначе [результат будет] противоположным»²⁹. Впрочем, как уже указывалось выше, желание может и не вступать в конфликт с движением по пути освобождения.

Отказ, отсутствие преград – это негативная, *пассивная* сторона практической деятельности тантриста. Помимо создания подобной «платформы» для обретения божественного милосердия, адепт в какой-то мере старается увеличить шансы на успех, пытаясь *активно* воздействовать на Божество. В частности, это происходит через ритуальное поклонение. Как говорится в «Маханирвана-тантре» (III. 153), «подобно тому как благодаря наставлению в Брахмане освобождаются от всех грехов и идут к соединению с Брахманом, так [это происходит] и благодаря поклонению тебе». Кроме того (либо же в контексте самого ритуального поклонения), методами, ускоряющими приток божественной милости, могут стать техники преданного служения, или бхакти: «Божественная милость подразумевает свое человеческое дополнение в виде бхакти»³⁰, отмечает Д. Г. Уайт.

Снискание милости от божественной реальности предполагает в ряде случаев и еще более активное, «героическое» завоевание божественной сферы. Тантрический садхака уровня «героя» (*vīra*) смело бросает вызов негативным, темным сторонам реальности, которые персонифицируются в виде некоторых аспектов данного божества, и, овладевая этими сторонами, превращает их в инструмент для своего спасения. Выше уже говорилось о грозных элементах тантрической иконографии божеств. В отличие от обывателя, «герой» не бежит в страхе от темных, мрачных граней действительности, но интегрирует их в свою картину мира. Вот что по этому поводу пишет Д. Кинсли на примере богини Кали: «Фигура Кали отсылает к смерти, деструкции, ужасу, всепожирающему аспекту реальности. Она также “запретная вещь”, или запретное *par excellence*, она есть сама смерть. Тантрический герой не благословляет, но и не боится, не избегает и не игнорирует запретное. Во время ритуала панчататтвы адепт телесно

сталкивается с Кали и тем самым ассимилирует и преодолевает ее, трансформируя ее в колесницу спасения»³¹.

Тем не менее одних лишь личных усилий адепта в тантризме явно недостаточно, чтобы добиться высшей цели. Предполагается, что на определенном этапе практики (если не на них на всех) высший культовый объект должен оказать спасительную помощь. Как говорится в тантрическом алхимическом труде «Расарнаве» (I. 25), «до тех пор пока Шива не снизойдет, чтобы блокировать нечистоту, которая мешает освобождению души, и пока путы, связывающие индивида с этим миром, не разорвутся, нет способа возможного появления истинного различения через использования кальцинированного ртути»³². Иными словами, индивидуальные психотехнологии должны обязательно сочетаться с их легитимизацией со стороны абсолютного начала: тем самым духовный путь разворачивается на двух уровнях одновременно: нижнем, с позиции практикующего субъекта, и верхнем, со стороны высшей реальности. «Бог помогает в наших усилиях», учит С. Радхакришнан³³.

Подведем некоторые итоги нашего небольшого исследования. С точки зрения тантристов, свобода представляет собой сущностную характеристику высшей реальности, персонифицированной в образе какого-либо божества. Разные эпитеты, функции, символы и мифы, циркулирующие вокруг Божества, демонстрируют его свободную природу или намекают на нее. Оно действует вне всякой обусловленности, и одним из видов его деятельности является высвобождение ограниченных существ из-под власти различных ограничений. Божество изливает милость на всех тех, кто стремится к духовным вершинам. В каком-то смысле любое действие Божества по отношению к миру в целом и людям в частности является сотериологичным. Парадоксальность природы Божества состоит в том, что оно есть и спасающее знание, и в то же время неведение, привязывающее существ к разнообразным мировым процессам; поэтому и освободить их от этих привязанностей, по сути, тоже может только Божество. Но оно осуществляет это действие не без усилий со стороны приверженцев тантрических учений, которые в ходе духовной практики создают благоприятные возможности для обретения божественной благодати.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Bhagavadgītā / With comm. «*Bhagavadgītārthasaṃgraha*» by *Abhinavagupta* / Ed. by *L. R. Brahmācārī*. – Srinagar: Kashmiri Pratap Steam Press, 1933.

Goraṅśāṣatakam / Ed. by *Svāmī Kuvalayānanda*, *S. A. Shukla*. – Lonavla: Kaivalyadhama S. M. Y. M. Samiti, 1958.

Kāmākhyātantram / With Hindi comm. «*Jñānavatī*» and ed. by *R. Chaturvedi*. – Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2004.

Karpūrādistotra / With introd. and comm. by *Svāmī Vimalānanda*. Tr. by A. Avalon. – Calcutta: *Āgamānusandhāna Samiti*, London: Luzac & Co., 1922.

Kiraṇāgama («*Vidyāpāda*») / Trad. M. P. Vivanti. – Napoli: Istituto Orientale di Napoli, 1975.

Kṣemarāja. Pratyabhijñā Hṛdaya, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir / Ed. by J. C. Chatterji. – Srinagar: Archaeological and Research Department, 1911.

Kūlarṇava Tantra / Ed. by A. Avalon and Taranatha Vidyaratna. – London: Luzac and Co., 1917.

Lakṣmītantra / Ed. with Sanskrit gloss by V. Kṛṣṇamacarya. – Madras: The Adyar Library and Research Center, 1959.

Mahānirvāṇatantra / With comm. by *Hariharānanda Bharati*. Ed. by J. Woodroffe. – Madras: Ganesh & Co., 1929.

The Netratantram / With comm. by *Kṣemarāja*. Ed. by P. M. Kaul Shastri. – Bombay: Tatva Vivechaka Press, 1926. Vol. I.

Śamkara-Bhagavatpada, Śrī. Saundarya-laharī (The Ocean of Beauty) / With translit., engl. tr., comm. by S. Subrahmanya Sastri and T. R. Srinivasa Ayyangar. – Adyar, Wheaton: The Theosophical Publishing House, 2000 (9th ed.).

Saundaryalaharī / With comm. by *Lakṣmīdhara*. – Mysore: *Viśvavidyānilayaḥ*, 1959.

Svātmārāma. Haṭhayogapradīpikā / With comm. «*Jyotsna*» by *Brahmānanda*. – Bombay, 1882.

Vāsugupta. Spandakārikā / With comm. «*Vṛtti*» by *Kallaṭa Bhaṭṭa* / Ed. by J. C. Chatterjee. – Srinagar: The Research Department, 1916.

Vasugupta. Spandakarikas / With comm. «*Nirnaya*» by *Ksemaraja* / Ed. by M. S. Kaul. – Srinagar: The Research Department, 1925.

Публикации

Бейнорюс А. Шактипата: «нисхождение благодати» в Кашмирском тантризме // История философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – Вып. 11. – С. 120–132.

Пандит Б. Н. Основы кашмирского шиваизма / Пер. с англ. В. А. Дмитриевой. – М.: Профит Стайл, 2004.

Радхакришнан С. Индийская философия / Пер. с англ. – В 2-х т. – М.: Миф, 1993.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Avalon A. Introduction // Mahanirvana Tantra (Tantra of the Great Liberation) / Tr. by A. Avalon. – London: Luzac&Co., 1913. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/maha00.htm>.

Avalon A. Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shākta tantrashāstra. – London, Luzak&Co, 1918. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/sas>.

Agehananda Bharati. The Tantric Tradition. – 3rd ed. – London, etc.: Random Century Group, 1992.

Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. – Boston: Shambhala, 1998.

Gupta S. The Worship of *Kālī* According to the *Toḍala Tantra* // Tantra in Practice / Ed. by D. G. White. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. – P. 463–488.

Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. – 2nd ed. – London: Thames and Hudson, 1981.

Kinsley D. The Ten *Mahāvidyās*. Tantric Visions of the Divine Feminine. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Kinsley D. Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

Rawson Ph. Tantra. The Indian Cult of Ecstasy. – London: Thames & Hudson, 1973.

Silburn L. Hymnes aux *Kālī*. La roué des énergies divines (études sur le śivaïsme du Cachemire. École Krama). – Paris: De Boccard, 1975.

White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.

¹ *Feuerstein G.* Tantra: the Path of Ecstasy. – Boston, 1998. – P. 28.

² *Avalon A.* Avalon A. Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shākta tantrashāstra. – London, 1918. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/sas>. – Ch. 26. – При ссылках на данную книгу указываются номера глав (chapters) в силу отсутствия нумерации страниц в электронном документе.

³ В индуистском тантризме выделяются несколько видов освобождения, которые варьируются в разных текстах. В данном случае, по-видимому, синонимичны нирвана и саюджья (единение) – это высшая ступень, и отдельно также обозначены салокья – пребывание в мире Божества – и сахарупа (чаще *сарупья*) – обретение божественной формы.

⁴ «Нетра-тантра» (IX. 12). В данном пассаже на основе весьма произвольной этимологии обыгрывается слово «нетра» (netra, «глаз»), которое раскладывается на два слога. Первый, «не», связывается с представлением об ограниченных существах (*ñīyantritānām*); второй, «тра», отсылает к освободителю от оков, или к богу Шиве (на него намекает слово *trāṇaṇ*, «защита, охрана»). Таким образом, Нетра – это Бог в форме знания о самом себе, который освобождает страждущих.

⁵ *Karpūrādistotra* / With introd. and comm. by *Svāmī Vimalānanda*. Calcutta, London, 1922. – P. 43.

⁶ *Agehananda Bharati*. The Tantric Tradition. – London, etc., 1992. – P. 210.

⁷ Например, в «Куларнава-тантре» (I. 3).

⁸ *Бейнорюс А.* Шактипата: «нисхождение благодати» в Кашмирском тантризме // История философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – Вып. 11. – С. 126.

⁹ Лакшми в одноименной тантре говорит о себе следующее: «Души, на которые я, Шри, бросила свой взор, освобождаются от страданий. Это называется *ануграхой*, или, иначе, *шактипатой*» («Лакшми-тантра», XIII. 8).

¹⁰ См., например, «Куларнава-тантру» (II. 113), «Камакхья-тантру» (II. 49) и др.

¹¹ *Śamkara-Bhagavatpada, Śrī. Saundarya-laharī* (The Ocean of Beauty). – Adyar, Wheaton, 2000 – P. 35–36.

¹² *Kinsley D.* The Ten *Mahāvidyās*. Tantric Visions of the Divine Feminine. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. – P. 163.

¹³ *Avalon A.* Shakti and Shākta. – Ch. 20.

¹⁴ *Gupta S.* The Worship of *Kālī* According to the *Toḍala Tantra* // Tantra in Practice. – Delhi, 2001. – P. 468.

¹⁵ *Rawson Ph.* Tantra. The Indian Cult of Ecstasy. – London, 1973. – P. 17.

¹⁶ *Kinsley D.* The Ten *Mahāvidyās* – P. 25.

¹⁷ *Kṣemarāja. The Pratyabhijñā Hṛdaya*, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir. – Srinagar, 1911. – P. 30.

-
- ¹⁸ Avalon A. Shakti and Shākta. – Ch. 20.
- ¹⁹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. СПб., 2000. – P. 88–89.
- ²⁰ Ср. также суждение о кундалини в «Хатха-йога-прадипике» (Ш. 117): та «[дарует] освобождение йогинам и закабаление – глупцам.
- ²¹ Vasugupta. Spandakarikas / With comm. «Nirṇaya» by Ksemaraja. – Srinagar, 1925. – P. 38.
- ²² Karpūrādistotra. – P. 30.
- ²³ Ср.: «Смерть пожирает человека, истерзанного колючками желаний, обольщенного чувственными объектами, обожженного огнем страсти и ненависти» («Куларнава-тантра», I. 44).
- ²⁴ Ibid. – P. 32. См. также: «Сама Дэви есть и желание, и свет знания у мудрых, которые поняли тщету чувственного наслаждения». – Avalon A. Introduction // Mahanirvana Tantra (Tantra of the Great Liberation). – London, 1913. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/maha00.htm>. Но в целом для тантрических учений, благожелательно относящихся к окружающему миру как к проявлению Шакти, аскетический дискурс не характерен.
- ²⁵ Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. – London, 1981. – P. 60.
- ²⁶ Silburn L. Hymnes aux Kālī. La roué des énergies divines (études sur le śivaisme du Cachemire. École Krama). – Paris, 1975. – P. 101.
- ²⁷ Пандит Б. Н. Основы кашмирского шиваизма. – М., 2004. – С. 189.
- ²⁸ Чуть дальше (II. 96) Шива признается: «Благодаря мне, о Деви, блуждают пашу в мириадах шаштр», т. е. Бог намеренно сбивает с толку тех, кто неугоден ему, и они путаются в трактатах, содержащих ложные знания, не видя истинного пути. Еще ниже (I. 97) оказывается, что все эти ложные знания произведены самим же Шивой.
- ²⁹ Ср. также и слова из «Горакша-шатаки» (стих 5): «Ум, который отвернулся от наслаждений, преодолевает смерть и соединяется с высшим Атманом. Это лестница к освобождению.
- ³⁰ White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. – New Delhi, 2004. – P. 174.
- ³¹ Kinsley D. Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. – Delhi, 1998. – P. 124–125.
- ³² Цит. по: White D. G. Op. cit. – P. 174.
- ³³ Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 657.