

ईश्वरप्रत्यभिज्ञाकारिकाः

Перевод и комментарии:
Александр Орлов

Узнавание Ишвары

Ишварапратьябхиджня карика



Утпаладева

Утпаладева

Узнавание Ишвары

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=664635

«Узнавание Ишвары» (Ишварапратьябхиджня карика) / Перевод с санскрита и комментарии: А.А.Орлов: Ганга/Сватан; Москва; 2011

ISBN 978-5-98882-069-7

Аннотация

В книге представлен перевод с санскрита знаменитой работы Утпаладевы «Трактат об узнавании Ишвары», являющейся важнейшим философским трудом Кашмирского Шиваизма. Основная тема – узнавание, постижение нашей истинной Самости, которая тождественна Парамашиве, объемлющего собой всё сущее. Утпаладева последовательно выстраивает философию всеохватывающего самоосознавания Парамашивы как истинной причины творения, поддержания и поглощения Вселенной. В книгу также включена работа, посвященная истории учения Пратьябхиджни (О.Н. Ерченков).

Содержание

Предисловие переводчика	4
Пратьябхиджня и Спанда	9
1.1. Великий синтез философии	9
Пратьябхиджни	
1.2. Три составные части учения Трики	14
2. Спанда шаstra	20
3. Пратьябхиджня шаstra	21
3.1 Авторы доктрины Пратьябхиджня и	25
Пратьябхиджня карик	
Конец ознакомительного фрагмента.	28

Утпаладева «Узнавание Ишвары» (Ишварапратьябхиджня карика)

Предисловие переводчика

Предлагаемая читателю книга открывает собой издание перевода с санскрита одного из важнейших текстов кашмирского шиваизма – «Ишвара-пратьябхиджнякарики» Утпаладевы. Сам термин *пратьябхиджня* можно представить следующим образом: *prati+abhi+jñā = pratyabhiñjā*. Здесь префикс «*prati*» означает «против», «противоположное»; *abhi* означает направленность действия и *jñā* – освещение, знание, познание. Обычно наше познание направлено во внешний мир, на те объекты, которые мы воспринимаем как внешние по отношению к нам. Термин *пратьябхиджня* указывает на обращение процесса познания в противоположную сторону – к самим себе, к своей собственной истинной Самости. Но это вовсе не означает, что мы просто погружаемся в самих себя, абстрагируясь от внешнего мира, то есть просто гипостазируем «Я» (*aham*) в ущерб «Это» (*idam*).

Ведь внешние объекты в кашмирском шиваизме не есть нечто существующее само по себе, отдельно от сознания. Они являются отражением вовне той потенциальности, которая изначально пребывает в Абсолютном Сознании (cit). Поэтому, обращая процесс познания и всматриваясь в глубины своего «Я», мы как бы от отражений идем к оригиналам, возвращаясь к истокам бытия сущего, где объект пребывает в неразрывном недвойственном единстве с субъектом. Тем самым мы познаем истинную суть, таковость того, что обычные существа (paśu) воспринимают как внешние объекты познания.

Пратьяххиджня лучше всего переводится с санскрита словом «узнавание», или «самоузнавание». Это – именно «узнавание», а не познание или же воспоминание. Ведь познавать можно и нечто новое, то, что ранее никогда не знал. Но истинная Самость – это не нечто новое, неизвестное прежде. Каждое существо в действительности есть *Шива* (Siva), который сам на себя своей же собственной силой и по собственной воле наложил ограничения. Поэтому для любого индивидуума истинная Самость не может быть чем-то, что он никогда не знал и теперь впервые познает. Также нельзя сказать, что *пратьяххиджня* – это воспоминание (smṛti). Ведь обычно мы вспоминаем то, что познали когда-то в прошлом, а теперь объекта познания уже нет. Но истинная Самость есть всегда, и, возвращаясь к тому, что мы когда-то знали, как бы вспоминая это, мы в действительности

сти зрим то, что присутствует здесь и сейчас, и, более того, что всегда есть, было и будет, пребывая за пределами времени и пространства. Поэтому лучше всего сказать, что *пратьябхиджня* – это «узнавание» (или же «самоузнавание»). Узрев в ходе процесса самопостижения свою истинную Самость, мы одновременно с этим понимаем, что встретились с чем-то в высшей степени родным, с тем, что изначально было нашей истинной природой, которую мы ранее знали, а потом, в силу ограничивающего действия *Майи*, как бы забыли. То есть мы именно узнаем ее как нечто уже ранее хорошо известное. Когда то, что переживается в настоящее время, обнаруживается тождественным тому, что ранее было уже пережито, то это слияние, единение переживаний постижения и называется узнаванием (*пратьябхиджня*).

Следует заметить, что философия *пратьябхиджни* в частности и кашмирского шиваизма в целом имеет просто удивительное сходство с воззрением буддийской *читтаматры* (*йогачары*). Так, *пратьябхиджня* исходит из того, в абсолютном смысле все сущее есть ничто иное как Абсолютное Сознание. Но и читтаматра также исходит из того, что все есть сознание. Конечно, последователи кашмирского шиваизма не могли не обратить внимание на столь явно видимое сходство, и приложили не мало усилий, чтобы провести четкую границу между своим и буддийским воззрениями. Этой теме в *шивара-пратьябхиджнякариках* уделено весьма и весьма много внимания. Суть критики читтамат-

ры сводится к тому, что это учение абсолютизировало наше обычное двойственное сознание, характеризующееся мгновенным способом бытия. Но, как мы показали в нашем прошлом исследовании¹, все это имеет отношение лишь к некоей загадочной *самврити-читтаматре*, но не к той реальной *парамартха-читтаматре*, авторами которой были Васубандху, Асанга и Майтрейя. Что касается последней, то в ней абсолютной реальностью, так же как и в кашмирском шиваизме, было недвойственное Сознание, пребывающее за пределами времени и пространства. Но, к сожалению, по ряду причин в самом индийском буддизме интерес к онтологическому аспекту *парамартха-читтаматры* угас, и сами поздние читтаматрины (Дигнага, Дхармакирти и т. д.) в своих исследованиях практически полностью погрузились в чисто эпистемологическую проблематику. Когда же мы обращаемся к воззрению кашмирского шиваизма, то обнаруживаем, что многие из тенденций, имплицитно заложенных в *парамартха-читтаматре*, получили в нем полноценное развитие. Это – одна из основных причин нашего интереса к учению кашмирского шиваизма.

Другая причина связана с тем, что в настоящее время на западе все более популярными становятся различного рода недвойственные учения. Среди их последователей распространено мнение, что этот класс учений не нуждается в разработке метафизических систем, и, более того, что само культивирование недвойственного видения несовместимо со

сколько-нибудь сложной интеллектуальной деятельностью. В этом отношении система *пратьябхиджни*, фактически являющаяся индуистским аналогом буддийского недвойственного учения дзогчен, демонстрирует диаметрально другой подход к пониманию взаимосвязи прямого (непостепенного) духовного пути и философского мышления. А именно, в этой системе культивируется путь максимально адекватного отображения недвойственного видения на концептуальный уровень сознания, в результате чего формируются в высшей степени сложные и изощренные модели реальности, подробно описывающие способ функционирования всех уровней бытия, начиная от *Парамашивы*, пребывающего за пределами 36 таттв, и кончая уровнями грубой материальности низших сфер бытия.

Издание «Ишварапратьябхиджнякарик» будет осуществляться в два этапа. Трактат разделен на две примерно равные по объему части. В первый том включен перевод и комментарии к разделу знания (*jñānādhikāra*), в который входит восемь глав, во второй – раздел действия (*kriyādhikāra*) из четырех глав, раздел эманации (*āgamādhikāra*) из двух глав и заключительный раздел о совокупной сущности всей Реальности (*tattvārthasam-grahādhikāra*).

Пратьябхиджня и Спанда Два потока учения кашмирского шиваизма

Ерченков О.Н

1.1. Великий синтез философии Пратьябхиджни

Вся история индийской философской мысли – это яркий пример поиска Истины, проявляющегося в великом многообразии индивидуальных подходов, частных откровений многочисленных философских доктрин и религиозно-философских школ, полностью реализуемого через глубинный синтез разнородных методов ее описания и видения. Не является здесь исключением доктрина *пратьябхиджни*. Более того, доктрина *пратьябхиджни* является наиболее ярким примером подобного синтеза.

Истоки стремления к объединяющему синтезу лежат в глубинной интуиции индийской религиозно-философской мысли о внутреннем единстве всего сущего. На протяжении веков эта фундаментальная интуиция смогла породить из

себя и абсорбировать самые разные, зачастую взаимоисключающие воззрения.

Классическим примером такого абсорбирующего взаимного влияния может служить длительная и непростая история взаимодействия буддизма и брахманического индуизма. Развиваясь, по началу, как непримиримые антагонисты, буддизм и индуизм, в конечном итоге, оказали друг на друга сильнейшее влияние до такой степени, что нам порой бывает чрезвычайно трудно вычленивать из этих религиозных доктрин буддийские или же индуистские элементы в их наиболее чистом, «рафинированном» виде или проследить «первородство» во множестве их доктринальных положений или практик. Особенно отчетливо эта амбивалентность проявляется в области мистического, т. е. тантрического преломления буддийских и индуистских доктрин. Споры о том, какая тантра, буддийская или индуистская более первична, ведутся на протяжении длительного времени, и пока не дали каких-либо продуктивных результатов².

Среди многообразных и разноликих религиозно-философских учений Индии, особое место занимает учение кашмирского шиваизма (КШ, трика, трикашасана). Уникальность его положения состоит, прежде всего, в том, что своим появлением в последних веках нашей эры, оно, по сути, закрыло эпоху великих индийских «философских проектов», каковыми явились несколько ранее, учение шести ортодоксальных философских систем индуизма: *мимамсы*,

ньяи, вайшешики, санкхьи, йоги и веданты, а также учения неортодоксальных религиозно-философских школ: буддизма и джайнизма. Все последующие после появления кашмирского шиваизма философские школы, секты и религиозные течения индуизма, особенно те из них, которые в своих философских воззрениях опирались на онтологию недвойственности, действовали уже в рамках философской парадигмы, заданной такими великими религиозными мыслителями и учителями, как ведантист Шанкара (ок. 788–820 гг. н. э.) и кашмирский шиваит Абхинавагупта (ок. 950-1015 гг. н. э.).

По сути, эти две ключевые фигуры постбуддийской эпохи сформировали тот философский метаязык, на котором не могли не разговаривать практически все последующие поколения светских и религиозных мыслителей Индии, даже если они и не разделяли метафизических доктрин *адвайта веданты* или *трики*. Этот метаязык во многом повлиял на лицо, характер и душу индуизма, в особенности его мистических учений, доктринально закрепив такие его качества, как пластичность и гибкость, религиозный и доктринальный плюрализм, мистичность и способность к самым невероятным синтезам. Достаточно сказать, что своим знаменитом энциклопедическом трактате *Тантралока*, тезису о внутреннем единстве всего многообразия метафизических моделей, Абхинавагупта посвятил целую главу (Глава 35), которая так и называется: «Единство всех шастр» (*sarva-śāstramelana*). В

этой главе идея универсального единства выражена следующим образом: «Таким образом, существует лишь одна Традиция. Все другие [традиции], начиная с мирских учений и заканчивая вишнуизмом, буддизмом и шиваизмом опираются на нее. Она является наивысшей обителью для каждого и называется Трика. Поскольку она неделима и неразрушима, то она называется [также] *Кула*³. Члены тела разделяются на те, что выше или ниже, но при этом сохраняется присутствие одного единого живого существа. Точно так же во всех религиозных традициях присутствует лишь одна *Трика*»⁴.

Философы и духовные учителя КШ разрабатывавшие базовые метафизические доктрины *трики*, своим философским творчеством повлияли на формирование эстетических, поэтических и филологических доктрин индуизма. Например, эстетическая теория *раса*, разработанная Абхинавагуптой, выйдя за пределы теоретических поэтологических штудий классической санскритской литературы в значительной степени повлияла на теологию позднесредневековой религиозно-мистической поэзии бхакти, не говоря уже о Тантре, в которой философско-теоретическое наследие Абхинавагупты является чуть ли не единственным в своем роде по силе влияния. Во всяком случае, мыслителей такого масштаба в среде адептов тантры насчитывалось чрезвычайно мало.

Важной особенностью учения *трики* является ее радикальный монизм, но этот монизм в отличие от недуалистических учений веданты или большинства философских школ

буддизма махаяны не ориентирован на описание абсолютной реальности исключительно в негативно-апофатическом ключе. Ее воззрение на природу абсолютной реальности лучшим образом выражается двумя формулами: Согласно учению КШ высшая реальность есть *sarva sarvātmaḥ* (все во всем), а также *viśvottirna viśvamaḥ* (одновременно трансцендентная и имманентная реальность).

1.2. Три составные части учения Трики

Одно из самоназваний доктрины Кашмирского шиваизма – трика (триада) указывает на то, что ее изложение базируется на трех источниках. Эти три источника представляют собой три класса доктринальных текстов (санскр. *шастра*). Эти три вида текстов именуются: 1. Агама шастра, 2. Спанда шастра, 3. Пратьябхиджня шастра.

Агама шастры: К этому типу текстов относятся священные канонические тексты шиваитских священных писаний (шайва агам) и «Шива сутра». Термином *агама* (Agama, букв. «исходящее») обозначается большой массив сакральных текстов⁵. Не существует единой четкой классификации агамических текстов ни в традиционной индуистской среде, ни в среде академического научного сообщества.

Другим важным текстом класса агам является «Шива сутра». Согласно преданию, этот текст таинственным образом высеченный на скале, впервые обнаружил мудрец Васугупта (ок. VII–VIII вв. н. э.). Согласно другой версии, текст «Шива-сутры» был продиктован Васугупте во сне самим Богом Шивой. Кшемараджа (ок. 975-1125 г.), ученик Абхинавагупты и комментатор Шива сутр, так излагает предание об обретении этого священного текста:

«В этом мире, на горе Махадева, жил некий великий, благословенный гуру по имени Васугупта. Отмеченный благодарью [Шакти] и благодаря полной преданности Махешваре, он отринул учение, опирающееся на доктрину Нагабодхи и других сиддхов. Чистый сердцем, [он] почитал Шиву и истинную преемственность многочисленных йогини и сиддхов.

Однажды он отправился спать, [размышляя]: «Тайная традиция не должна быть утрачена в мире людей под натиском приверженцев дуалистического учения». Во сне [ему] было явлено по милости Высшего Шивы желанное откровение: «На склоне горы, под скалою, [спрятано] тайное [учение], ступай туда и яви милость достойным».

Проснувшись, он стал искать эту скалу. Обнаружив ее, описанную во сне, он отодвинул ее одними руками. Там находились эти «Шива сутры», представляющие сумму учения Шивы. Осознав их, он явил их почтенному Каллате и другим праведным ученикам, составившими «Спанда карики»».⁶

Место в Кашмире, где согласно преданию, Васугупта обнаружил «Шива сутры» известно под именем Шанкара пала («Скала Шанкары») является по сию пору местом паломничества.

Текст «Шива сутры» представляет собой резюме недвойственных шиваитских агам, сформулированное в виде 77 чрезвычайно кратких афоризмов, разделенных на три части, каждая из которых является описанием мистического опы-

та, осуществляемого согласно четырем йогическим методам: *анупайи*, *шамбхаовпайи*, *шактопайи*, и *анавопайи*.

Этим трем методам соответствуют три способа описания реальности: с точки зрения абсолютного монизма, моно-дуализма⁷ и дуализма. Первый и самый главный метод реализации адептом высшего «Я» (*анопая*, букв. «не-метод») часто неотделяемый от следующего метода (*шамбховопайи*) означает естественную и спонтанную реализацию познающим субъектом своей Абсолютной самости, совпадающей с Абсолютным сверхличностным, супракосмическим Сознанием. Предельная всеохватность и невыразимость метода анупайи такова, что для него в «Шива сутре» не дано ни одного изречения, он просто «вынесен за скобки» любого описания и обсуждения.

Следующий за ним второй метод (*шамбхава упая*) «Метод Шамбху», строго говоря, также не может являться «методом» в собственном смысле этого слова. Это состояние сознания адепта скорее может быть охарактеризовано как «безопорное пребывание» его сознания внутри собственной сущности, в котором спонтанно и одновременно в полной тотальности обнаруживается единство его бытия, познания, рефлексии, а также любых дуальных пар противоположностей: внешнего и внутреннего, мгновенного и вечного, объективного и субъективного. Метод *шамбхаовпайи* есть видение предельной недвойственной реальности Парамашивы, с точки зрения самой Высшей Реальности, являющейся-

ся Абсолютным Сознанием. Такая онтологическая позиция наблюдателя предполагает реализацию им статуса *дживан-мукты*, т. е. адепта «освобожденного при жизни». *Шамбхаву* — есть внеконцептуализированное само-постижение Абсолютным Сознанием своей собственной Сущности, без опоры на какие-либо методы постижения (*грамана*). Это означает, что для Абсолютного Сознания, являющимся самодостаточным чистым бытием (*пракаша*), онтологически совпадающим с полнотой имманентного и трансцендентного бытия (*вишвоттирна вишвама*), единственным достоверным способом познания является энергия внутренней саморефлексии (*вимарша*). Эта саморефлексия содержит в себе потенцию к Воле и активности, которая проявляется во всем многообразии внутреннего и внешнего опыта, на всех планах проявленного бытия, а также саму возможность его проявления.

Резюмируя метод *шамбхаву упай*, Абхинавагупта в «Тантралоке» (3.280) представляет три составляющих прямого видения высшей реальности:

«От меня происходит эта [вселенная], во мне она отражается, от меня она неотлична. Это тройное (видение) есть метод Шамбху»⁸.

Психотехнический аспект практики шакта упай заключается в активном созерцании высшего «Я», с использованием креативных способностей ума практикующего, отождествляемого с глубинным значением экзистенциальных смыслов

сакральных символов, представленных в виде специфических *мантр*⁹, с постепенным отождествлением ума с ними. Цель подобной практики – используя когнитивную, креативную и познающую силу ума, находящегося под действием собственных ментальных построений (*викальпа*) произвести разотождествление с ними, с последующим формированием «чистого восприятия», основанного на позитивном видении источника любого восприятия.

Согласно толкованию Бхаскары, приводимому им в «*Шива сутра варттике*»: «мантрой именуется [переживание] своей изначальной природы, как принадлежности энергии абсолютного Сознания (*Чит Шакти*)»¹⁰. Хорошим определением сущности метода *шакта упан* может служить *шлока* из «Хатха-йога прадипики»(4.54):

«Сделав Шакти центром ума, и ум центром Шакти, наблюдай ум, делая объектом концентрации высшее состояние»¹¹.

Четвертый метод, «Метод индивидуума» (*анавапайа*) означает все формы ритуальной, йогической и медитативной практики, в которых основную активную роль играют постоянно предпринимаемые усилия самого индивидуума, по отождествлению своего индивидуального «Я» со сверх личностным «Я» Абсолютного сознания. Смысл этого метода состоит в активном вовлечении грубого и тонкого тела и структур психики в процесс созерцания уровней реально-

сти более высокого порядка. Характерной методологической особенностью Шива сутры является то обстоятельство, что этот текст не является изложением некоего стройного последовательного учения. Шива сутра – это скорее, собрание аксиоматических формул, являющихся ключевыми ориентирами на пути практической реализации Высшей Реальности, интуитивно постигаемой адептом в процессе йогической практики (*садхана*). Отсюда, основная аудитория, на которую первоначально было рассчитано восприятие Шива сутры – это довольно узкий круг посвященных йогоинов, ведущих, как правило, отреченный, аскетический образ жизни, подобно первооткрывателю «Шива Сутры» – мудрецу Васугупте. Доктрина *пратьябхиджни* обращена к более широкой аудитории. Не смотря на свой элитарный характер, недуалистическая философская методология пратьябиджни ориентирована на усвоения ее каждым человеком, вне зависимости от кастового, семейного, или конфессионального положения. Более того, для *пратьябхиджни* гораздо более ценен опыт обнаружения присутствия Абсолютной Реальности в повседневности, в связи с этим осознанность и сакрализация всей полноты жизни является более желанным идеалом, чем изнурительные йогические упражнения, аскезы, или изощенный ритуализм.

2. Спанда шастра

Термин «spanda» обычно переводится как «пульсация», «вибрация». В традиционном списке глагольных корней *Дхату патха* являющимся неотъемлемой частью великого грамматического трактата Панини «*Аштадхьяйи*» («Восьмикнижие») корень *spand* трактуется как некое слабое, еле заметное движение или дрожание *kimcit calana* (Дх. П. 1.14.)

Под этим еле заметным движением в мистической философии *трики* подразумевается божественный динамизм или активный аспект Абсолютной Реальности, Его творческая Божественная пульсация. Анализу природы принципа спанды посвящен трактат Спандакарика, 53 стиха которой описывают в аксиоматическом духе основные характеристики пульсирующего Абсолютного Сознания, чья динамическая активность порождает все многообразие постигаемого миропроявления, выраженного как поле опыта, его субъект, содержание опыта и сам опыт.

На *Спанда карикю* было создано и сохранилось четыре комментария: 1. *Спанда вритти* Каллаты, 2. *Спандавивриттти* Рамакантхи, 3. *Спандапрадипика* Утпала Бхатты, 4. *Спанда нирная* и *Спанда сандоха* Кшемараджи.

3. Пратьяххиджня шастра

В основе *пратьяххиджня шастры* лежит корневой текст – *Ишвара пратьяххиджня карика*, авторство которого приписывается Утпаладеве. Термин *пратьяххиджня* обычно переводимый как «самоузнавание» образуется от санскритского глагольного корня *abhiññā*, «узнавать», «знать», «постигать», «понимать» и префикса *prati* выражающего направленность движения к себе, разворот на 180 градусов, обоюдное и разнонаправленное движение. Определение, даваемое в известном толковом философско-логическом словаре «*Ньяя коша*»¹² созданном в XIX в., толкует термин *пратьяххиджня* как синоним непосредственного интуитивного восприятия предмета (*пратьяхкша*), который обнаруживается как нечто, известное прежде¹³. Согласно словарю Апте¹⁴, отсылающего нас к буддийской литературе, слово *abhiññā* означает также пять видов сверхъестественных способностей (сиддхи), присущих Будде: 1) видение на любом расстоянии: *divya-caksuh*, 2) способность слышать на любое расстояние: *divya-śrotram*, 3) способность проникать в мысли людей: *paracitta-jñānam*, 4) знание прошлых воплощений: *pūrvanivāsa anusmrti*, 5) Сверхъестественные способности: *rddhi*. Шестая чудесная способность называется *asravaksāya-jñāna*, или знание о том, как прекратить действие

всех загрязнений и волнений ума¹⁵.

Другим значением термина *абхиджня*, согласно буддийскому автору Гедун Дандару является «непосредственное постижение объекта, опирающееся на базовое *саманатти дхьяны*, как на опору своего ума и сопровождающееся *самадхи* и *праджней*, как своими содействующими факторами». Это состояние дает возможность непосредственного восприятия реальности, свойственной богам и приводящее к обретению сверхъестественных способностей (*сиддхи*).¹⁶

Припоминание, самоузнавание, о котором говорится в доктрине *пратьябхиджни* в корне отличается от обыденного опыта памяти. Память есть ни что иное, как ментальные отпечатки (*санскара*) обусловленного эмпирического индивидуума. Опыт *пратьябхиджни* гораздо глубже. Он связан с уровнем реальности, принципиально свободной от любых категориальных определений, и в тоже время пребывающей в основании любых явлений и любого опыта. В нем содержится весь потенциальный и актуальный опыт, как индивидуальный, переживаемый всеми живыми существами по отдельности, так и универсальный, в котором отражается бытие всей вселенной.

Высшая реальность доктрины *пратьябхиджни* есть Абсолютное Сознание, которое, являясь онто-гносеологическим основанием любого опыта и любого явления, постулируется как метафизическая основа всякой гносеологической и онтологической позиции, любого философского воззрения.

Согласно тезису Кшемараджи, высказанным им в «Пра-
тьябхиджня хридайа сутре»: «Это [Абсолютное Сознание
(Чайтанья)] является основой, на которой основываются все
воззрения». ¹⁷ Данный тезис не является риторической фигу-
рой речи, призванной возвеличить свою мировоззренческую
позицию. Здесь констатируется тот факт, что Высшая нед-
войственная Реальность, является одновременно трансцен-
дентным сверх-бытием, и имманентным миром феноменов,
субъектом и объектом, сознанием и его априорным и апосте-
риорным опытом и содержанием. Исходя из этой онтологи-
ческой позиции, доктрина *пра-тьябхиджни* постулирует осо-
бый экзистенциально-сотереологический подход к пробле-
ме реализации высшей реальности, обретения идеала Спасе-
ния, *нирваны, мокши* и т. д. Состояние освобождения соглас-
но *пра-тьябхиджне* есть естественное и врожденное (*сахад-
жа*) состояние сознания. Эта глубинная интуиция созвуч-
на тезису махаяны о единстве сансары и нирваны. Осозна-
ние на практике этого факта составляет суть мистического
опыта самообнаружения, который именуется термином *пра-
тьябхиджня*.

Текст *Ишвара пратъябхиджня карики* состоит из 190 рит-
мических стихов *карик* – особых многозначных мнемони-
ческих строф, разделенных на четыре тематических разде-
ла (*адхикара*), каждый из которых, в свою очередь, разделен
на подразделы – «уроки» (*ахника*)¹⁸. Согласно рубрикации,
приводимой пандитом Мадхусуданой Каулой в предисловии

к первому изданию Пртьябхиджня карики, и в целом соответствующее рубрикации Абхинавагупты, общее количество ахник в Пратьябхиджня карике соответствует сакральному числу 16. Приведем ее, для удобства ориентирования в тематических разделах этого текста.

I. Раздел когнитивного знания (jñānādhikāra). Он состоит из: 1. Введения (upoddhata), 2. Рассмотрения противоположных мнений (purvaraksavivrtih), 3. Опровержения других даршан (paradārśanānupapanih), 4. Описания категории памяти (smrtiśaktmirūpanam), 5. Описания категории когнитивного знания (jñānaśaktmirūpanam), 6. Описания категории различения (apohaśaktinirupanam), 7. Описания Абсолютного Сознания как единого Субстрата и Вместилища (ekāśrayanirūpanam), 8. Описания Махешвары (maheśvaryanirūpanam).

II. Раздел «Активности» (kriyādhikāra) состоит из четырех подразделов. Их названия: 1. Описание крия шакти (kriyāśaktinirūpanam), 2. Описание рефлексии единства и отличия (bhedābhedavimarśanam), 3. Описание плода размышления о умопостигаемом (manataphalameyanirūpanam), 4. Описание причинности и следствия (karyakāranatattvanirūpanam).

III. Раздел эманации (āgamādhikāra) включает в себя: 1. Описание *таттв* (tattvanirūpanam), и 2. Описание сущности постигающего субъекта (pramātrtattvanirūpanam).

IV. Заключительный «Раздел о совокупной сущно-

сти всей Реальности» (tattvārthasamgrahādhikāra) состоит из двух подразделов: 1. Описание высшей Реальности (tattvanirūpanam), и 2. Описание последовательности учителей (gurugarvakramanirūpanam) подводющих итоги всему тексту *Ишвара пратьябхиджня карики*.

3.1 Авторы доктрины Пратьябхиджня и Пратьябхиджня карик

К сожалению, кроме скудных биографических сведений, содержащихся в колофонах рукописей философских текстов авторов кашмирского шиваизма, мы практически не обладаем никакими подробными сведениями об их биографии и точных датах их жизни.

Согласно этим скудным традиционным источникам, основателем философской системы *пратьябхиджня* был Сомананда (род. ок. 850 г.н. э.), впервые сформулировавший ее основные доктринальные положения в трактате «*Шива дришти*» («Видение Шивы»). В кратком колофоне, содержащемся в тексте *Шива дришти* (Ш.Д. 7.107–123) Сомананда сообщает о себе, что он был рожден в брахманской семье, и его отец был шестнадцатым потомком в линии «умом рожденных» сыновей происходящих от риши Трьямбаки, получивших от другого великого риши Дурвасы учение недвойственных шиваитских тантр.

Предание сообщает нам следующую историю распростра-

нения в Кашмире недвойственного учения Шивы: Чтобы явить недвойственные учения *агам*, Бог Шива, в самом начале кали-юги явил себя на вершине горы Кайласа в форме Шрикантханатхи (Анантанатхи) и даровал шестьдесят четыре *Бхайрава-тантры* великому *риши*, сыну Брахмы по имени Дурвасас, повелев ему распространить эти учения и стать основателем соответствующих линий передач духовного знания (*парампара*). Однако Дурвасас, даже используя свои сверхестественные способности (*сиддхи*), не сумел отыскать в мире смертных достойных людей, способных стать подходящими вместилищами для этих знаний. Тогда силой своего ума он сам создал себе учеников, и этих трех «умом рожденных» сыновей звали Траямбаканатха, Амардаканатха и Шринатха. Недвойственные учения *Бхайрава-тантр* он передал Траямбаканатхе, а остальные другим сыновьям, которые распространили учения двойственных Шива агам и двойственно-недвойственных Рудра агам. Траямбаканатха продолжил распространять эти знания, но и ему не удалось найти среди людей достойного кандидата в продолжатели линии ученической преемственности, и Траямбаканатхе пришлось также породить из собственного ума будущего держателя данной *парампары* – Траямбакадитью. Так эта линия передачи, передававшаяся по линии совершенных существ (*сиддхогха*) осуществлялась на протяжении пятнадцати поколений: каждый предыдущий мастер породил следующего за ним ученика силой своего ума. По-

следний, пятнадцатый мастер этой линии передачи не смог создать себе ученика посредством эманации собственного ума. Чтобы преодолеть возникшее затруднение, и распространить знание недвойственных тантр в мире людей, он с помощью своих медитативных сил нашел и выбрал прекрасную молодую девушку, которая обладала всеми необходимыми качествами йогини, и взял ее себе в жены. В результате их брачного союза у них родился сын по имени Санагамадитья, унаследовавший учения своего отца. Поселившись в Кашмирской долине, он, следуя примеру своего отца, также передал недвойственные учения *Бхайрава-тантр* своему сыну Варшадитья. Варшадитья передал их своему сыну Арунадитья, а тот – своему сыну Ананде. Ананда был отцом Сомананды – ставшим одним из величайших мастеров Трики второй половины IX века н. э. и основателем школы *Пра-тьябхиджня*. Даты жизни Сомананды, согласно современным научным данным колеблются от 850 до 950 г.н. э.

Учеником Сомананды и его племянником был Утпаладева, создавший, помимо собственно *Ишвара пратъябхиджня* *карики*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.