

С. В. Пахомов

ФОРМУЛА «БХУКТИ-МУКТИ» В ИНДУИСТСКОМ ТАНТРИЗМЕ

Специфика тантрической сотериологии¹ состоит в тесном соединении идей окончательного освобождения (*mukti*) и чувственного опыта (*bhukti*). Формула «бхукти-мукти»² в разных вариациях часто встречается в тантрических текстах³. Эта установка на синтез двух, казалось бы, внешне абсолютно противоречащих друг другу ценностей вытекает из общей антиаскетической направленности тантризма, в котором «принцип удовольствия» реабилитирован наряду с миром чувств⁴. Считая окружающую действительность воплощением «игры» божественной Шакти, тантристы полагают, что именно в этой действительности и следует искать соответствующие инструменты для достижения высшей, сотериологической, цели. Тантрическая садхана выглядит как своеобразный «срединный путь» между аскетизмом и гедонизмом, полагая своим преимуществом тот факт, что ее сторонники в случае регулярных и безоши-

¹ Особенно это характерно для шактизма.

² Другой, более редкий, вариант этой пары: «бхога-мокша».

³ Например, «Кубджика-тантра» (I. 17, III. 62), «Камакхья-тантра» (III. 9), «Меру-тантра» (I. 43, II. 164, III. 589), «Бриханила-тантра» (VII. 185, VII. 285), «Сарволласа-тантра» (XXXI. 8), «Сваччханда-тантра» с комментарием Кшешараджи (I. 7, VII. 60, X. 1249), «Куларнава-тантра» (II. 48) и т.д. Ссылки на эти и другие тантрические тексты, если нет иных указаний, приводятся по ресурсу: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_frameset.htm (10.05.2012).

⁴ Следует пояснить, что под «реабилитацией» мы понимаем условную операцию, проводимую по отношению к таким тантрическим положениям, которые в той или иной мере противоречили магистральной тенденции сотериологической брахманистской мысли, имевшей аскетическую направленность. Тантристы бросали вызов уже сложившемуся мировоззрению, поэтому их позицию можно назвать «реабилитацией» тех идей, которые в ортодоксальном брахманизме отодвигались на задний план, — чувственности в целом, женского начала, наслаждения и др. В самом же тантризме эти идеи никогда не находились в состоянии заброшенности, поэтому данный термин применяется условно.

бочных упражнений могут получить и бхукти, и мукти, причем не посмертно, а уже прижизненно.

Термин «бхукти» (или его вариант — «бхога», *bhoga*), происходящий от глагольного корня *bhuj* («радоваться», «использовать», «обладать», «потреблять», «переживать», «страдать» и др.) в самой тантрической парадигме имеет как минимум три значения. Во-первых, под «бхукти» может пониматься весь сонм многообразных жизненных переживаний — и отрицательных, и положительных. Во-вторых, более конкретно, это опыт приятных переживаний. В данном отношении термин «бхукти» синонимичен таким понятиям, как *sukha*, *ānanda*, *kāma* и пр., обозначающим желание, удовольствие, наслаждение, радость, счастье, блаженство, любовь, экстаз. В-третьих, бхукти — это практически любые объекты и ситуации материальной жизни⁵, которые вызывают у человека широкий диапазон положительных эмоций. Таким образом, термин «бхукти» может иметь как психологическое, так и онтологическое измерение. Преимущественно мы будем пользоваться вторым значением этого термина как основополагающим и наиболее распространенным.

Понятия бхукти и мукти хорошо соотносятся с четверкой целей (*varga*), принятых в древнеиндийской традиции. Несмотря на то что бхукти не выделено в качестве отдельной цели, эта категория вполне может быть сопоставлена с отдельными варгами. Вариант первого соотношения: бхукти представляет собой совокупность трех целей, которые осуществляются в посюстороннем мире, а именно — дхармы, артхи и камы. Согласно же второму варианту, более узкому, бхукти — это только одна из варг, а именно — кама⁶. Тантрическая мукти же является аналогом брахманистской мокши, с той поправкой, что, если в брахманистском контексте мокша выглядит как категорический разрыв с сансарическим бытием, тантрическая мукти в качестве своего background'a предполагает, как уже сказано выше, реабилитацию мира, восприятие его как динамичной, целостной и живой системы, наполненной божественной энергией.

⁵ Прежде всего «пища»; это одно из основных словарных значений слова *bhukti*. См.: [Monier-Williams 1899: 759].

⁶ Ср. «Кубджика-тантру» (III. 66), в которой вместо «бхукти» используется «кама» с аналогичным значением: ...*labhet / muktidaṃ kāmadaṃ devī paramānandakāraṃ* («...обретет то, что дарует высшее блаженство — освобождение и желание, о Девии») [*Kubjikātantram*].

Согласно распространенным в индуизме воззрениям, на которые опираются многие тантрические произведения, три первые варги представляют собой путь материального развертывания, *pravṛtti*, направленного на укрепление действительности и образа жизни согласно строгим космическим законам. Правритти совпадает с этапами *sr̥ṣṭi* (творение) и *sthiti* (сохранение) космического цикла. Противоположным для него путем является *nivṛtti* — обратное движение, возвращение к истокам, регресс материи и эволюция духа. Этот этап на уровне онтологическом выглядит как разрушение (*saṃhara*), или растворение (*laya*) мира. Нивритти соотносится с последней варгой, т.е. мокшей. Однако в силу укоренившихся привычек практикующий не в состоянии сразу же после начала духовного тренинга переключиться на этот возвратный поток. Некоторое время он должен «плыть по течению», иными словами, использовать в своих интересах энергии развертывания, или правритти. Отсюда антиномизм некоторых тантрических практик, шокирующих обывателей и ортодоксов, отсюда и специфическое отношение к нравственности⁷. Предписания, уместные для «пути развертывания», лишаются смысла на обратном пути: «Оба понятия (*пунья* и *папа*) относительны и применяются с учетом уровня развития и условий существования каждой конкретной дживы. Например, индивидуализм, необходимый и правильный при “движении вперед” (*правритти-марга*), недопустим на “пути возвращения” (*нивритти-марга*), так как мешает достижению его цели — единства, обязательным условием которого является уничтожение всех склонностей. Иными словами, то, что способствует развитию на одном этапе, может быть препятствием на другом» [Авалон 2003: 145]. Комментируя «Бхагавадгиту», Абхинавагупта в трактате «Гитартха-санграха» [Abhinavagupta 1882] полагает, что путь развертывания (*āvṛtti*) соотносится с наслаждением, тогда как путь свертывания (*anāvṛtti*) — с освобождением (VIII. 23)⁸.

⁷ Подробнее об этом см.: [Пахомов 2011].

⁸ *anāvṛttiḥ-mokṣaḥ / āvṛttiḥ-bhogāya* («Мокша — невозвращение, возвращение — ради наслаждения»). Буквально *āvṛtti* означает «возвращение», и этот термин следует в данном случае понимать в смысле возвращения в сансару, с которой ассоциируются наслаждения; противоположный термин является его отрицанием (*anāvṛtti*, «невозвращение»). Авритти — это синоним правритти, тогда как анав-

Мы выделяем четыре основных вида соотношения бхукти и мукти в тантризме.

1. *Бхукти — средство обретения мукти.* Здесь мы видим иерархически выстроенную двухчленную систему, один элемент которой поставлен ниже другого⁹. Об их расположенности лаконично высказывается «Кауладжняна-нирняя» (II. 9): «Бхукти находится внизу, мукти — наверху»¹⁰. Впрочем, несмотря на такое положение вещей, бхукти (или бхога) наделено замечательной трансформирующей силой, которая прекрасно осознавалась тантристами: «В куладхарме бхога становится йогой, кажущийся грех превращается в добродетель, а сансара оказывается средством освобождения»¹¹ («Куларнава-тантра», II. 24). По словам «Канкаламалини-тантры» (IV гл.), «через наслаждение достигает освобождения человек»¹². Чувства и удовольствие — своего рода «сырье», благодаря которому происходит трансформация в просветление. Это инструменты самопреобразования практикующего. Дж. Хейес в своей статье о вишнуитской тантрической школе сахаджиев говорит, что «сахаджии используют физический мир и свои человеческие тела как платформы и средства для своих экспериментов с сакральным» [Hayes 2001: 310].

Тантризму удалось примирить чувственно-материальные и духовные ценности, гармонично объединить их в общий комплекс, разведя их «функционал» на разные уровни. Бхукти, или кама, «стала рассматриваться как средство трансформации до уровня боже-

ритти — синоним нивритти. Следует заметить, что в другом контексте «возвращение» может обозначать обретение исходно присущего свободного состояния, а «невозвращение» — продолжение трансмиграций в мире сансары.

⁹ Примечательно, что в данной формуле на первом месте всегда стоит именно бхукти, а не мукти. С точки зрения индийских матриц это выглядит как подчинение первого элемента второму: в Индии при перечислениях ключевым, наиболее важным смыслом обычно наделяется последний элемент в том или ином списке. Ср., например, список варг или перечень плодов «четырех благородных личностей» в раннем буддизме.

¹⁰ *avasthā saṁsthītā bhuktiḥ uddhaṁ muktir* [Matsyendranātha 1934].

¹¹ *bhogo yogāyate sākṣāt pātakaṁ sukṛtāyate / mokṣāyate ca saṁsāraḥ kuladharme...* [Kūlārṇava Tantra 1917].

¹² *bhogenā labhate mokṣaṁ nara...* [Kaṅkālamālinītantram].

ства <...> желание используется для преодоления желания, подобно тому как шип может быть удален другим шипом» [Flood 2006: 84]. Ср. также мнение А. Паду (переданное Д.Г. Уайтом), считавшего, что доктринальный аспект тантры есть «попытка поместить каму, желание, во всех смыслах этого слова, на службу освобождению» [White 2001: 8].

С. Гупта, разбирая философию тантрической школы панчаратра, также отмечает, что «писания панчаратры <...> интерпретируют бхукти как инструмент для обретения освобождения» [Gupta 1991: 233]. Интересно, что в применении этого инструмента панчаратринами задействуется психологический механизм «насыщения до пресыщения», напоминая некоторые установки эриксоновского гипноза: тантрист прибегает к бхукти до тех пор, пока не «пресыщается материальным процветанием; отвращение к удовольствиям чувств ведет его к отречению и посредством этого пути к глубокому и длительному преданию себя богу» [Ibid.: 233]. Таким образом, панчаратра также ставит бхукти ниже, чем мукти; с бхукти связаны более низкие мантры и опекающие божества (вибхавы), чем с мукти. Бхукти муссируется на определенном этапе духовного взросления, вырабатывая свой ресурс, а затем отбрасывается за ненужностью. На стадии бхукти адепт идет «к процветанию, физической безопасности и духовному очищению, что делает практика достойным более высокого рода» [Ibid.]. Отречение от бхукти происходит в результате «перерастания» его ценностей: оно исчерпывает свой потенциал, оказываясь ненужным по сравнению с тем, что ожидает тантриста дальше. Основное сотериологическое предназначение бхукти — подготовить человека к мукти; миновать же бхукти с тем, чтобы сразу приступить к практике мукти, невозможно: это все равно что пытаться запрыгнуть в окно третьего этажа с улицы, вместо того чтобы подняться по лестнице. Несмотря на сравнительно невысокий уровень бхукти в данной системе, она обладает определенной ценностью и является важным звеном общей сотериологической цепи.

Иначе подходит к данному вопросу кашмирская школа трика, полагающая, что каждый человек наделен врожденным блаженством сознания (*ānanda*). По мнению Абхинавагупты («Гитартхасанграха», III. 10), естественное «наслаждение [органов чувств

своими] объектами — основа освобождения»¹³. Это блаженство постепенно раскрывается для тантриста все больше и больше, по мере того как практики приносят «материал» для восторга его чувств и ума (*sukhāvaha*). Однако кашмирское понимание бхукти превращает эту категорию из конгломерата чувственных радостей, приятных самих по себе, в средство духовного самоочищения. Как говорится в комментарии Джаяратхи (XII в.) к «Тантра-алоке» (XXIX. 99), «таким образом, всегда, когда следуешь этому пути каулов, нужно исполнять практики не из страсти, а только с целью проявления собственной блаженной природы»¹⁴. В конечном счете в феномене бхукти тантристов интересуют не столько материальные радости, сколько более возвышенные духовные удовольствия, которые максимально сближаются с врожденной абсолютной сущностью, преисполненной блаженства. М. Дычковский замечает, что «блаженство каулических переживаний — исключительно духовное, а не мирское. Каула вкушает объекты чувств не ради своего удовольствия, но ради того, чтобы более полно проявить Сознание, и, делая так, объединиться с ним <...> Йогин может получать удовольствие от чувственных объектов, если он поддерживает пробужденное, вдумчивое отношение (*prabuddhabhāva*) и не следует своим естественным наклонностям, словно животное, имеющее скудный минимум самосознания» [Dyczkowski 1988: 60].

Однако тантрические практики можно понять и таким образом, что они применяют бхукти-средства для обретения бхукти-цели (которое может совпадать с мукти). Так, Г. Ферштайн полагает, что «они внешне упиваются чувственным наслаждением (*бхога*), тогда как в действительности возвращают запредельное блаженство (*ананда*). Таким образом, они придают новый, эзотерический смысл всем своим мирским занятиям» [Ферштайн 2003: 612]. Эзотеричность практик, доставляющих удовольствия, состоит не столько в том, что они происходят вдали от непосвященных глаз, сколько в привлечении к ним невидимых, но мощных сил. Согласно «Матрикахеда-тантре» (III. 1–16, XIV. 13–14), удовольствие переживает не сам физический субъект во время ритуальных церемоний, а поднимающаяся в нем

¹³ *mokṣaprādhānyaṃ taireva viśayāḥ sevyā ityucyate* [Abhinavagupta 1882].

¹⁴ *evaṃ etat kulamārgānupraviṣṭena sarvathā svātmānandavyaṅjakatāmātraparataiyā sevyam na tu tad gardhena* [Abhinavagupta 1936: 67, comm.].

тонкая сила кундалини, которой подносится пища и питье. Вино, которое пьет тантрист, мясо и рыба, которые он ест, становятся подношениями кундалини, поднимающейся к его языку. В этом смысле удовольствие есть по сути следствие внутреннего жертвоприношения. Бхукти в устах поднявшейся кундалини превращается в нектар, и ее подъем трансформирует все существо адепта [*Maṭṛkābheda Tantra* 1933].

Бхукти как таковое образует фон, смысл и инструментарий «естественного» образа жизни обычного человека, опутанного неведением и привязанностями. Бхукти — это то, чем, как кажется такому человеку, он владеет хорошо, поскольку именно с бхукти он имеет дело с самого рождения. Однако на самом деле положение вещей ровным счетом обратное: как раз именно бхукти через укорененные в нем (в человеке) желания, привязанности, страсти владеет им. Для знающего же подобная область может быть поставлена под контроль, а ее опасные эксцессы нивелированы. Авалон отмечает в своем введении к «Маханирване», что «в этом мире есть все необходимое для правритти-марги, и сказано, что “тантрика” получает и наслаждение (*бхукти*), и освобождение (*мукти*). Но для наслаждения существуют свои законы, которые нельзя нарушить. Человек не должен становиться рабом своих желаний. <...> Вопреки распространенному заблуждению, тантры, как и другие тексты, придают большое значение тому, чтобы лошади слушались возницу. Мощный нисходящий поток, направленный от духа к материи, может уничтожить человека, если его мысли и действия не будут подчиняться дхарме» [Авалон 2003: 150–151].

Желание, удовольствие не запрещены дхармой (дхармой запрещена только адхарма), в чувстве удовольствия как таковом нет ничего плохого. Тантризм вторит общей точке зрения, однако идет и намного дальше: не просто не призывает своих сторонников отказаться от желаний, но и рекомендует использовать их внутреннюю силу для самотрансформации. Плохо не само удовольствие, а жадное его преследование вопреки любым обстоятельствам, слепая привязанность к нему; в корне неверно подчинение всей жизни поиску удовольствий, обычно низкопробного характера, и отказ от понимания источника этих удовольствий. Поэтому возникает необходимость контроля над данной сферой. «Йога не отвергает, а контролирует

удовольствие», — замечает А. Авалон [Avalon 1918, 23 ch.¹⁵]. Достигая освобождения, человек обретает также и освобождение от страстных желаний. Как утверждает Абхинавагупта («Гитартхасанграха», VII. 24), «того, кто оставляет желания и опирается на ту или иную форму божества, она (форма. — С.П.) одаривает состоянием чистоты и освобождения»¹⁶.

С другой стороны, достигается новый уровень понимания: ведь обычные мирские желания суть лишь тусклое отражение истинной воли Абсолюта (*svātantrya*). Подобное представление характерно для кашмирского шиваизма.

2. Бхукти и мукти — две отдельных сферы микрокосма, или человеческого тела. Здесь вновь мы обнаруживаем «вертикальную» логику, поскольку «регион» бхукти находится ниже «региона» мукти. Оба этих уровня соотносятся с абсолютными духовными величинами: внизу пребывает Шакти, наверху — Шива. В «Кауладжнянанирнае» (II. 9) Бхайрава мимоходом бросает Дэви: «Наслаждение расположено внизу, а освобождение — наверху»¹⁷. Подобное противопоставление характерно для його-тантрических школ, которые большое внимание уделяли внутренним психотехническим процедурам и стремились интериоризировать многие понятия «внешнего» порядка. Из этой сакральной «психофизиологизации» следует среди прочего то, что процесс освобождения мыслится протекающим снизу вверх и соотносимым с пробуждением силы кундалини. В обычном состоянии эта сила «дремлет», и поэтому малосущественные материальные наслаждения, получаемые чувственно ориентированным индивидом, блокируют ему доступ в верхние регионы в теле, ассоциированные с духовной свободой. Пробуждение внутренней энергии меняет расстановку сил: наслаждение перестает быть самоцелью и превращается в инструмент трансформации материальной сферы в духовную, что совпадает с переносом фокуса кундалини от нижнего региона «сна» к верхнему региону пробуждения.

15 При ссылке на данную книгу приводится указание на номер главы (chapter) в силу отсутствия нумерации страниц в электронном тексте.

¹⁶ *yaḥ kāmanāparihāreṇa yatkiñciddevatārūpamālabate tasya tat śuddhamuktabhāvena paryavasyati* [Abhinavagupta 1882].

¹⁷ *adhashthā saṁsthītā bhuktiḥ ūrdhhaṁ muktir* [Matsyendranātha 1934].

3. *Бхукти и мукти* — две равнозначные цели. В отличие от предыдущих двух пунктов с их «вертикальной» (неравноправной) расположенностью элементов системы, здесь мы обнаруживаем «горизонтальную» развертку двух равноценных универсумов. И в любом из них могут полностью реализовать себя тантрические адепты. Эти сферы не поставлены в зависимость друг от друга, и бхукти — это уже не средство, а самостоятельная цель. По словам Б.Н. Пандита, «тантрические теологи не признавали пуританства. Напротив, они проповедовали такой духовный путь, целью которого было одновременное достижение наслаждения и освобождения» [Пандит 2004: 249]. Схожего мнения придерживается и А. Паду: «Одновременный поиск радости (бхукти) и освобождения (мукти) — характеристика тантрической позиции» [Abhinavagupta 1975: 77, п. 43]. Порой выполнение одной и той же практики может приводить и к тому и к другому. Как утверждает, например, «Кауладжняна-нирная» (III. 27–28), «если поклоняться телесному лингаму, можно обрести и наслаждение, и освобождение»¹⁸, и подобные обещания некоей уникальной панацеи — достаточно частое явление в дискурсе тантризма.

Пожалуй, именно этот смысл равноценности имеется в виду в часто встречающемся эпитете божества-благодетеля как «подателя бхукти и мукти» (*bhuktimuktida*)¹⁹. Шива или (что чаще) Шакти щедро даруют своим сторонникам то, в чем те нуждаются; фактически все многообразие потребностей, как духовных, так и материальных, может быть сведено к этой кратчайшей формулировке. И бхукти, и мукти не могут быть без Шакти, как считает Абхинавагупта в «Паратришика-виваране», ведь «они (т.е. человек (*nara*) и Шива. — С.П.) не могут даровать наслаждение и освобождение, потому что [нара сам по себе] лишен чувствительности, а Шива не имеет силы»²⁰. Вопрос о том, у какого божества приоритет в подобных дарах, разумеется, зависит от конкретной конфессиональной принадлежности тантрического текста. В данном случае перед нами

¹⁸ *bhuktimuktimavāpnoti dehalingārcaret tu* [Ibid.].

¹⁹ Например, «Куларнава-тантра» (II. 113), «Кубджика-тантра» (III. 62), «Камакхья-тантра» (II. 49) и др.

²⁰ *jaḍatvānniṣkrayatvācca na te bhogāpavargadāḥ* [Abhinavagupta 1996: 51 sanskr.].

шактистское суждение. В шактизме же все остальные божества, даже самые знаменитые, выглядят лишь бледной тенью по сравнению с великой Богиней. Артур Авалон отмечает: «Дэви дарует наслаждение (бхукти) и освобождение (мукти), в отличие от Вишну и Шивы, которые дают только мукти. Такая роль Дэви объясняется тем, что именно она рассматривается в качестве источника всего материального и, следовательно, в качестве источника всех благ материального мира (бхога)» [Авалон 2003: 149]. Показательно это превосходство Дэви над членами триады, в которой она вытесняет самого Брахму: преимущество Дэви не в том, что она показывает более эффективный способ достижения освобождения, а именно в том, что она *помимо* освобождения *еще и* дарует наслаждение в чувственном мире, ею же созданном, т.е. по сути дает адептам наслаждаться ею как творящим началом бытия. Кроме того, Дэви доминирует уже с чисто количественной точки зрения: ведь способность одного божества одаривать бóльшим количеством благ, чем у «конкурентов», для индийского религиозного менталитета является ясным указателем на превосходство такого бога над остальными.

Независимое обретение сверхъестественных способностей (*siddhi*) также проходит по разряду бхукти. Известен особый термин, которым обозначали стремящегося к чувственным переживаниям и обретению сверхсил — *бубхукшу* (*bubhukṣu*)²¹. А. Паду во введении к словарю «Тантрика-абхидхана-коша» пишет: «Адепты тантр различали между теми, кто стремится к освобождению (*mumukṣu*), и теми, кто ищет прежде всего чувственных переживаний или сверхсил (*bubhukṣu*), однако обе эти линии не были несовместимы, скорее наоборот. Дживанмукти в мире тантры может обозначать и освобождение от мира, и овладение миром» [Padoux 2000: 15]. В феномене сиддхи очевидно проявление особой власти над стихиями, умами, ситуациями в целом. Подчинение природных сил непременно включает в свое рассмотрение и область бхукти, поскольку именно эта категория дает материал и пространство для развертывания и демонстрации сиддхи²².

²¹ Буквально это слово означает «голодный».

²² Впрочем, не всегда и необязательно сиддхи ассоциируются именно с бхукти. В «Гитаргха-санграхе» (III. 12) Абхинавагупта отождествляет сиддхи с освобождением: *siddhimāpavargam*.

4. *Бхукти и мукти как тождественные друг другу обла-сти*. Согласно этому типу отношений ценностные миры бхукти и мукти по существу представляют собой две стороны одной медали, в чем-то напоминая понятие буддийской *tathāgatagarbha* (*tathāgatagarbha*), которая включает в себя как просветленный, так и омраченный аспекты бытия-сознания, образующие нерасторжимое единство [Торчинов 2000: 272]. Абсолютное начало выражает себя и как безграничное многообразие чувственного, эмпирического опыта, и как сферу беспредельной свободы. Укоренение в едином источнике обеих сфер позволяет делать вывод о том, что они не просто равноценны, но тождественны друг другу²³. Абсолютный первопринцип просто проявляет себя по-разному в двух разных «ипостасях», однако это различие именно в проявлении, а не по существу: «Высшее Одно существует как чистый дух — и тогда это сфера освобождения, и как дух в материальном веществе, что предполагает удовольствие» [Avalon 1918, 29 ch.]. Обе сферы взаимно дополняют, завершают друг друга, выражают друг друга, подобно двум «половинкам» Абсолюта.

Интересную трактовку их соотношения предлагает индийский исследователь Н. Растоги. Он считает, что «синтез бхоги и мокши <...> есть тантрическое обозначение гармонии между знанием и действием» [Rastogi 1996: 42]. Подобная интерпретация отсылает нас к ключевому разделению ведийского канона на «раздел действия» (*karmakaṇḍa*) и «раздел знания» (*jñānakaṇḍa*). Два этих раздела фактически стали источником двух разных методологических подходов к ведийскому корпусу. Один из них выбрала такая индийская даршана, как миманса, тяготевшая к ритуалистике и предписаниям, а другой — веданта, делавшая акцент на духовном знании. Как известно, в тантрических традициях большое место занимает ритуальная практика, но в них также чрезвычайно высоко ценится и духовное знание. Если мы примем во внимание трактовку Растоги, тогда будет правильно понят пафос тантры, пытающейся объединить, гармонизировать и путь действия, в целом сообразующийся с миром чувственных переживаний (бхога), и путь знания, ориентированный на мукти. Миманса и веданта в этом смысле признаются тантрой на равных.

²³ См.: [Flood 2006: 82; Ферштайн 2003: 660].

Обретение высших ступеней бхукти обусловлено пониманием того, что наслаждение, блаженство составляет сущностную характеристику высшего божества. Будучи единой, целостной сущностью, Абсолют, тем не менее, содержит в себе два компонента. Эти компоненты, персонифицированные в мужском и женском божествах²⁴, теснейшим образом слиты друг с другом²⁵. Одно не может существовать без другого и требует другого для собственной реализации и полноты. Шива и Шакти столь же неотделимы друг от друга, как огонь и жар, дерево и тень, молоко и белизна, луна и лунные лучи. Шакти есть «тело» Шивы, или его «сущность», но, с другой стороны, они оба — атманы друг друга, как полагает «Саундарья-лахари» (стих 34)²⁶. Природа Абсолюта — *ананда* (или *yamala*, *samarasa* и др.), т.е. высшее и вечное блаженство, проистекающее из союза двух полярных принципов. Как полагает Д.Г. Уайт, «бхукти <...> интерпретируется как наслаждение, которое абсолют, или Шива, испытывает в самом своем существе» [White 2004: 220]. В свою очередь, в силу биполярности абсолютного первопринципа это удовольствие понимается как сексуальный союз между Богом и Богиней. Любое удовольствие, которое мы переживаем, представляет собой частицу божественного Наслаждения: «Всякое удовольствие духовно. Это состояние субъективных переживаний, а не свойство объекта. Это “капля из океана блаженства Шивы”, небольшая волна, удар пульса в универсальной вибрации Сознания» [Dyczkowski 1987: 147].

Божественное блаженство выступает в качестве архетипического и эталонного для всех прочих видов наслаждения в подлунном мире. Каждое удовольствие, которое существа получают на земле, даже самое незначительное, есть слабое отражение, выражение наивысшего удовольствия абсолютного двуединого Бога. Как пишет Артур Авалон, «удовольствие, которое испытывает вира-садхака, есть лишь физическое отражение бьющего через край истинного блаженства, благодаря ослаблению оболочек и препятствий мате-

²⁴ Чаше всего они предстают как Шива и Шакти.

²⁵ Ср., например: *nahi śaktiḥ śivāt bhedamāmarśaet*. — «Не следует считать, что есть какая-либо разница между Шивой и Шакти» [Abhinavagupta 1996: 3 sanskr.].

²⁶ *śarīraṃ tvāṃ śambhoḥ* («Ты — тело Шамбху»); ...*tvātmānaṃ* <...> *bhavātmānamanagham* («Твое “я” — это чистое “я” Бхавы (= Шивы)») [Saundaryalaharī 1958].

рии» [Avalon 1918, 29 ch.]. Тем не менее введение в тантрический дискурс идеи блаженства делает границу между сансарой и «несансарой» достаточно условной: разница не в сути, а в степени. Примитивное блаженство, которое испытывают, допустим, насекомые или рыбы, представляет собой по существу то же самое блаженство, которое явлено на вершине бытия, только уменьшенное в миллиарды раз. Сама категория блаженства оказывается принципом единения, пронизывающим весь универсум и в то же время сакрализующим его. Существа просто «обречены» на блаженство, уже просто в силу факта наделенности телом и органами чувств.

«Лестница блаженства», известная со времен «Тайттирия-упанишады» (II. 8)²⁷, переносится в тантрический сотериологический контекст. По мере возвышения и одновременно утончения онтологических уровней повышается и степень блаженства, которая достигает наивысшей полноты в чистом единении Шивы и Шакти. Среди прочего эта «лестница» вносит существенные коррективы в сотериологическую картину по сравнению с аскетическим отгораживанием от чувственного мира: чем выше восходит индивид по ступеням этой лестницы, тем большей свободой он наделен. На самой вершине лестницы, там, где царит полнота абсолютного начала, одновременно присутствуют наивысшее наслаждение как сердцевина Парабрахмана и наивысшее освобождение. Это совпадение бхукти и мукти. Бхаскара (X в.), комментатор «Шива-сутр», выделяет три вида наслаждения, или блаженства — *nirānanda*, *parānanda* и *mahānanda*, которые он ассоциирует с Шивой, Шакти и Атманом, причем каждая последующая ступень наслаждения выше предыдущей; автор ассоциирует «великое наслаждение» (*maḥa-ananda*) с высшим Сознанием²⁸. Позже Абхинавагупта (X–XI вв.) усложняет эту схему, различая в «Тантра-алоке» (V. 44–51) семь уровней блаженства, последний из которых, наивысший, есть «универсальное блаженство» (*jagadānanda*), полнота блаженства, объединение всех видов блаженства [Abhinavagupta 1921: 349].

²⁷ См.: [One Hundred and Eight Upanishads 1925: 24–25].

²⁸ *nirānanda-parānanda-mahānandasvarūpakam / śivaśaktiyātmacaitanyatraya metannirūpitam* («По существу, нирананда — это Шива, пара-ананда — Шакти, а маха-ананда — высшее Сознание; так установлена эта триада») [Bhāskara 1916: 20, comm. I. 16].

Таким образом, вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что формула «бхукти-мукти» играет важную роль в мировоззрении индуистского тантризма, причем именно как единство обоих входящих в нее элементов. Хотя эти два понятия, разумеется, далеко не всегда встречаются вместе в тех или иных тантрических текстах (а иногда вместо именно этих терминов используются их синонимы), все же настойчивость, с которой их соединяют тантрические авторы, говорит о многом. Разные их сочетания друг с другом опробованы в тантризме: бхукти как подчиненная мукти; бхукти и мукти как отдельные микрокосмические области; бхукти и мукти как равноценные цели; наконец, тождественность бхукти и мукти. Отсутствует только идея более низкого положения мукти по сравнению с бхукти, однако это и понятно: в таком случае тантра перестала бы быть сотериологической дисциплиной, на что она изначально и всецело претендует. Мы вряд ли погрешим против истины, сказав, что эта формула является одной из наиболее ярких характеристик собственно тантрического мировоззрения, которое во многих иных отношениях выглядит весьма схожим с аналогами других индуистских духовных систем.

Библиография

Abhinavagupta 1882 — *Śrībhagavadgītā with the Commentary Gītārthasaṃgrahaṃ by Abhinavagupta* / Ed. by Lakṣmaṇa Raina Brahmācārī. Bombay, 1882.

Abhinavagupta 1921 — *Abhinavagupta. Tantrāloka. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha*. 12 vols. Vol. III / Ed. by M.S. Kaul. Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1921 (KSTS. XXX).

Abhinavagupta 1936 — *Abhinavagupta. Tantrāloka. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha*. Vol. XI / Ed. by M.S. Kaul. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1936 (KSTS. LVII).

Abhinavagupta 1975 — *Abhinavagupta. Le Parātrīśīkālāghuvṛtti* / Texte traduit et annoté par A. Padoux. P., 1975 (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. 38).

Abhinavagupta 1996 — *Abhinavagupta. Parātrīśīkā Vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism* / Engl. tr. with notes and running exposition by J. Singh. Sanskr. text corrected, notes on technical points and charts dictated by Swami Lakshmanjee. Ed. by B. Bäumer. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996 (Repr. 1988).

Bhāskara 1916 — *Bhāskara. Śivasūtravarttika* / Ed. by J.Ch. Chatterji. Srinagar, 1916 (Kashmir Series Texts and Studies. 4).

Kaṅkālāmālinītantram — *Kaṅkālāmālinītantram* <muktalib5.org/-dl_catalog/texts/etexts/kamkaalamaaliniitantravelthius.txt>. (10.05.2012).

Kubjikātantram — *Kubjikāatantram* <http://muktalib5.org/dl_catalog/texts/-etexts/kubjikaatantramvelthius.txt>. (10.05.2012).

Kūlarṇava Tantra 1917 — *Kūlarṇava Tantra* / Ed. by A. Avalon and Taranatha Vidyaratna. London: Luzac and Co., 1917 (Tantric Texts Series. 5).

Matṛkabhedā Tantra 1933 — *Matṛkabhedā Tantra* / Ed. by Ch. Bhattacharya. Calcutta: Metropolitan, 1933 (Calcutta Sanskrit Series. 7).

Matsyendranātha 1934 — *Matsyendranātha. Kaulajñānanirṇaya // Kaulajñānanirṇaya* and Some Texts of the School of *Matsyendranātha* / Ed. by P.Ch. Bagchi. Calcutta: Metropolitan, 1934 (Calcutta Sanskrit Series. 3).

One Hundred and Eight Upanishads 1925 — One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / Ed. by W. L. Ś. Panśīkar. Bombay, 1925 (3rd ed.).

Saundaryalaharī 1958 — The *Saundaryalaharī* or Flood of Beauty / Ed., tr. by W.N. Brown. Cambridge (Mass.), 1958.

Авалон А. Введение // Маханирвана-тантра / Пер. с англ. Е. Хазановой. М.: Сфера, 2003. С. 12–156.

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

Пахомов С.В. Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре // Шабдапракаша. Зографский сборник. Вып. 1 / Отв. ред. Я.В. Васильков, С.В. Пахомов. СПб., 2011. С. 126–137.

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

Фёрштайн Г. Энциклопедия йоги / Пер. с англ. А. Гарькавого. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

Avalon A. Shakti and Shākta. Essays and Addresses on the Shākta Tantrashāstra. L.: Luzak&Co, 1918. <<http://www.sacred-texts.com/tantra/sas/index.htm> (10.05.2012)>.

Dyczkowski M.S.G. The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Albany, State University of New York Press, 1987.

Dyczkowski M.S.G. The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition. Albany, State University of New York Press, 1988.

Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. L.; N.Y.: I. B. Tauris, 2006.

Gupta S. The *Pāñcaratras* Attitude to Mantra // Understanding Mantras / Ed. by H.P. Alper. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. P. 224–248.

Hayes G.A. The Necklace of Immortality: a Seventeenth-Century *Vaiṣṇava Sahajīyā* Text // Tantra in Practice / Ed. by D.G. White. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. P. 308–325.

Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. Oxford: Clarendon Press, 1899.

Padoux A. Introduction // *Tāntrikābhidhānakośa* I. Wien, 2000 (Bd. 681). P. 11–36.

Rastogi N. The Krama Tantricism of Kashmir. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996 (Reprint; 1st ed.: Delhi, 1979).

White D.G. Introduction // Tantra in Practice / Ed. by D.G. White. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. P. 3–38.

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