

Понятие майи и проблема истинной идентификации в тантризме.

Пахомов С. В. (СПбГУ, филос. ф-т)

Одним из основных признаков индуистского тантризма (1) является представление о биполярном характере Абсолютной реальности. В мировоззренческом плане тантризм – это монодуалистическое движение, выражающее положение неразрывного единства двух аспектов Парабрахмана, тождественных друг другу: один динамический, “женский”, энергетический; другой статичный, “мужской”, созерцательный. Символически и в культовых целях они выражаются как “Шива” и “Шакти”. В состоянии космической “ночи” (пралаяя) их единство является совершенным, отрицающим любую дифференцированность. Это состояние запредельного блаженства; это чистая чайтанья, трансцендентное сознание, в которой еще отсутствуют и рефлексия, и самосознание. Когда начинается этап космического становления (сришти), в этом запредельном сознании происходит выделение “я” (ахам) как самосознания чайтаньи. Если чайтанья есть абсолютность Шивы, то “ахам” принадлежит Шакти. Но в реальности, поскольку Шакти и Шива неразделимы, ахам есть также и атрибут Шивы: через Шакти, выступающей в качестве своеобразного зеркала, Шива созерцает себя и постигает себя как высшее “я”. (2) Это чистое “я” содержит в себе тенденцию к универсальности и всеохватности; “я” стремится к “не-я”. Это стремление порождает в “я” семья объективных форм (идам), потенциал будущего многообразия. Ключевая роль в развертывании космических потенциалов принадлежит майе.

Хорошо известно, что майя понимается в шанкаровской интерпретации веданты как иллюзорное образование, лишенное истинной сущности и вместе с тем играющее роль “покрова”, набрасываемого на единственную реальность – Брахмана. Благодаря этому “покрову” вместо Брахмана мы зрим многоликую вселенную, мир различающихся форм, и не можем понять коренного несуществования этих форм. Именно так, с подачи Шанкары, майя обычно воспринимается и в ортодоксальной индуистской традиции, и в западной культуре. Итак, майя – иллюзия, ее на самом деле не существует, как не существует миражей в пустыне, какими бы очевидными они ни представлялись. Далее, майя с древних времен понимается также и как некая магическая сила, как чары, которыми, в частности, искусно владеют божественные существа и люди, достигшие определенных ступеней святости и мистических прозрений. Помимо этого, майя – также и обман, уловка, интрига, в том числе политическая, искусство, искусность, искушение. Для обыденного индийского сознания это символ всего изменчивого и эфемерного.

Существует, однако, и иной подход к истолкованию майи, согласно которому она не лишается своего онтологического статуса, оставаясь, впрочем, повинной в развитии сансары и в забвении человеком своего истинного “я”. Тантризм исходит из постулата о том, что из Божественного не может произойти нечто нереальное. Майя потому не менее реальна, чем Шакти и Шива. Майя трактуется здесь как модус, форма вечной Парашакти, т. е. она рассматривается как майя-шакти. Сама Шакти наделена несколькими функциями, которые могут в каком-то смысле истолковываться как отдельные шакти, имеющие, однако, абсолютное значение, обладающие неограниченностью во времени и пространстве. Обычно их три (иччха – воля, джняна – знание, крийя – действие), иногда к ним добавляются (надстраиваются) еще две – чит, сознание и ананда, блаженство. Эти пять модусов Шакти (или модусов-шакти) существуют извечно, вне зависимости от процессов,

протекающих с мирозданием. Точнее, они генерируют эти процессы, однако не напрямую, а опосредованно, через майю. Таким образом, модусы Шакти пребывают в “чистом” (пара) качестве, не будучи омрачены эмпиризмом. Не так в случае с майей. С вышеназванными модусами ее роднит пребывание в глубинах Шивы-Шакти. Даже в период космического растворения (праляя) майя продолжает существовать, правда, в “семенной”, зачаточной форме. Майя вечна и обладает способностью генерировать сущности. Однако ее генеративная способность искажена уже по самой ее природе, которая в тантре понимается как ограничение. Майя способна творить, но эта способность выливается в порождение “духовных уродцев”; возможно, они иногда прекрасны с эмпирической точки зрения, однако *sub speciae aeternitates* плоды ее деятельности по меньшей мере двусмысленны. Ведь то, что творит майя, становится ограничением абсолютных характеристик остальных модусов Шакти: майя чинит препятствия их свободному, ничем не сдерживаемому и спонтанному развертыванию. Натываясь на эти препоны, абсолютные модусы Шакти, впрочем, не утрачивают своей динамичности, однако их динамика отныне определяется омрачением “чистоты” внеэмпирического движения, ибо майя, сама находясь вне эмпирии, содержит тем не менее потенции к проявлению и развитию ее. Майя становится некоей границей между “чистым” и “нечистым” бытием, и потому она вместе со своими производными (канчуки) именуется пара-апара, т. е. буквально “высшее-невысшее”. Таким образом, майя своей ограничивающей деятельностью вынуждает более чистые, более высокие аспекты-функции Шакти направлять свою динамику на процесс проявления мира. Тем самым и здесь очевиден низкий ценностный статус майи, которая, несмотря на свое онтологическое значение, на свою вечность, считается “виновной” в появлении мира. Благодаря майе происходит “утечка” божественной энергии на более низкие уровни: эволюция мира совпадает с инволюцией божественного духа. Однако не следует забывать, что ни одно действие Шакти, тем более Майя-Шакти, не может осуществиться без контроля со стороны статического аспекта Абсолюта, отождествляемого иногда с самим Абсолютом. (3) Речь идет о Шиве, или Парашиве, Парамешваре. Являясь высшим Господом и верховным распорядителем судеб энергий и существ, именно он “санкционирует” начало креативного процесса, материальным источником которого в конечном счете тоже оказывается он. Это Шива, по собственному желанию, ограничивает себя, не имея иной мотивации для этого, помимо свободы космической “игры” (крида, или лила). Парашива играет с самим собой в некую над-космическую игру, правила которой понятны только ему. Одним из следствий (а, может быть, правил) этой “игры” и становится самоограничение им своей абсолютной мощи с последующей манифестацией универсума. Понятно, что “игра” Парашивы не может осуждаться в тантре; тем не менее очевидно ее полное совпадение с ограничительной деятельностью майи, которая, однако, трактуется в терминах катастрофы (“падения”). Эта двойственность, однако, снимается условием различия духовных уровней существ: то, что пашу, зависимый субъект, видит как обусловленное и многокое, мукта, освобожденный, понимает как непостижимую и спонтанную игру Абсолютного.

Майя выдвигает против каждого из модусов Шакти соответствующие разделяющие силы. Если рассматривать вселенную с точки зрения ее иерархической структуры, то она предстанет как совокупность 36 ступеней-таттв, от самой высокой (шива-таттва) до самой низшей, таттвы “земли” (притхиви). Вечность первой таттвы, которой соответствует чит-шакти, (4) попадая в тиски майи, приобретает последовательность времени; вторая таттва (шакти-таттва), аналогичная ананда-шакти, теряет свой характер всепроникновения и оборачивается

пространственным ограничением; третья таттва (садашива-таттва, идентичная иччхе) превращается в страстную привязанность; четвертая (ишвара-таттва, = джняна), утрачивает всезнание, становясь обычным знанием; наконец, пятая таттва (садвидья), выражающаяся и как крийя-шакти, трансформируется из всеильной и “чистой” деятельности в деятельность ограниченную. Сама майя конкретно не направлена ни на одну из высших таттв, хотя формально выделена как отдельная таттва. Таким образом, пять “чистых” абсолютных таттв утрачивают свою абсолютность благодаря шести (из которых одна контролирует остальные пять) “чисто-нечистым” таттвам. Весь процесс, напомним, происходит в запредельной для обычного мира сфере; однако именно в этой сфере образуются пределы и ограничения, способствующие развитию и углублению дуалистических тенденций.

В целом позиция тантры по отношению к майе довольно близка адвайтической, ибо она также воспринимает ее как источник образования многочисленных форм. Однако если веданта Шанкары постулирует принципиальную бессодержательность множественности, иллюзорность ее, тантра подчеркивает внутреннюю связь множества с единым на основе развития динамики Шакти в ее аспекте майи. Тем самым образ майи, с одной стороны, “демонизируется”, она отождествляется с глубинным невежеством (авидья), с другой, она понимается как необходимое звено в эволюции мироздания. В конечном счете без майи не было бы возможно никакого освобождения индивида, ею же и закабаленного. Ведь майя, пусть и опосредованно, идентична высшему уровню реальности. Как отмечает Г. Кавирадж, майя по своей сущности идентична чайтанье, т. е. высшему сознанию; хотя она и вызывает бесконечное разнообразие вещей, она несколько не отклоняется от Первосущности. (5)

Итак, процесс космогенеза есть процесс утраты “чистоты”, понятой в смысле абсолютного совершенства. Подобное совершенство включает в себя также и понятие полноты субъективности (пурнахамта). Ведь Абсолют, напомним, понимается в тантре как “я” (ахам), как сверхсознание, абсолютная субъективность. Процесс эволюции-эманации в таком случае может быть понят как зарождение, развитие и отделение от второго, самосознательного, аспекта этой субъективности вселенной как объекта (идам). Из-за развивающихся ограничений становится все более определенной разница между субъектом и объектом. Эта разница реальна, однако она формальна, несущественна с высшей точки зрения. Тем не менее для живых существ, прежде всего людей, она имеет столь большое значение, что становится источником страдания, скрывающего в себе, впрочем, тенденцию к освобождению. Функция майи в данном процессе состоит в том, чтобы показать объект как отличный от субъекта, внутренне несовместимый с ним.

Согласно школе пратьябхиджня, процесс эволюции совпадает с постепенным разворачиванием объектного начала. Если вначале объект отсутствует в субъекте даже как мысль и “семя”, то затем происходит его последовательное возрастание в субъекте, прорастание сквозь субъект и затмение им этого субъекта. Субъект при этом остается совершенно без изменений; все изменения происходят на основе объективации и только через появление объективных форм. Наконец, субъект затмевается настолько, что вместо него в качестве истинного “я” возникает такое “я”, которое заимствует всю свою структуру от объектности. Окончательно это происходит при образовании физического тела индивида. Иначе говоря, не остается ничего, кроме объективности, и даже начало, отвечающее за интеллект, чувства и т. п., выстраивается по образу и подобию объектности. Вместо истинного “ахам”, в частности, на передний план выходит “ахамкара”, ответственная за ложное отождествление. Человек может говорить о себе “я”, однако его “я” суть

следствие тех влияний, которые оказывает на него внешний мир. Субъект отождествляет себя как с внешними формами, так и с теми внутренними, которые заимствованы из внешнего и ограниченного. Скажем, он может расценивать себя как принадлежащего к определенной касте, религии, социальной группе, отождествить себя с “мужем”, “женщиной”, “хорошим человеком”, “человеком с характером” и т. п. Все эти идентификации, охватывая только некоторые из граней человеческого существа, являются только относительными, частичными истинами; они никоим образом не могут передать абсолютную истину – единение с Шивой. Потому в целом они ложны. Все это чужие и условные личины, заимствованные из объектных форм; они связывают человека, делают его пашу, буквально “животным”.

Наступает полный расцвет материальной стихии. Здесь царствует уже даже и не майя-шакти, которая оперирует в более тонких мирах, а джада-шакти, материальная, “грубая” сила инертности. Новообращенный “субъект” прочно забывает истинного Субъекта и тем самым обрекает себя на пучину трансмиграций. Подобный субъект, как порождение материи, изменчив и невечен. И все же, несмотря на всю глубину своего падения, в котором, помимо собственных кармических деяний ограниченного субъекта, повинны также изначальное, первичное самоограничение Абсолютного (самкоча) и вторичное ограничение с помощью майи, субъект-2 способен вернуть себе утраченное величие, вновь стать субъектом-1, “пробудившись” до этого состояния. Ведь под толщей объектности и лже-субъектности продолжает существовать и здравствовать бессмертный дух, частица Шивы, до поры до времени пребывающий в состоянии духовной спячки. Спячка может быть прервана благодаря “нисхождению Шакти” (шактипата), которое осуществляется при посвящении ученика (дикша) в соответствующую тантрическую традицию. Шактипата есть такое духовное истечение, которое преображает все естество посвящаемого индивида. Это истечение - не что иное, как одна из основополагающих функций Шивы, а именно ануграха (букв. “милость”). Шива вечно и непрерывно посылает благодатные потоки своей духовной помощи; однако ограниченные существа не способны воспринять эти потоки из-за своего несовершенства. Вечная ануграха – это абсолютный сверхкосмический процесс; когда она преломляется в конкретных реалиях отношений между учителем и учеником, точнее, при инициации последнего в традицию, происходит то, что выше было названо шактипатой. Учитель для ученика выступает как воплощенное божество, без него ученик совершенно не сможет самостоятельно уловить божественную милость. Не случайно в тантрах столь часто говорится о возвышенном статусе наставника. Когда через мастера до ученика доходит благодатная энергия, в ученике начинается определенное духовное взросление. Это взросление есть процесс возвращения к первоисточнику бытия, процесс ассимиляции энергий. Среди прочего, человек начинает “припоминать” свое истинное “я”. Это подлинное “я” не может зависеть от чего-либо внешнего, оно исключает любую материальность как свою основу. Потому процесс возвратного движения к истоку есть процесс постепенной дематериализации. Напомним, что школа пратьябхиджня самим своим названием указывает на значимость “узнавания”. Причем “узнавание” можно представлять и как движение от известного к непостижимому, к тому, что превосходит наличную ситуацию; и как движение “вглубь” себя, к тому, что лежит в основе “неузнанности”. В обоих путях (условно их можно обозначить как “экстравертный” и “интровертный”) многочисленные ложные “я” исчезают, заменяясь истинным, непоколебимым “я”, когда человек может твердо сказать о себе: “Я – Шива” (сохам). Это значит не столько то, что он теперь Шива во плоти, сколько то, что он

перестает отождествлять себя с внешним по отношению к себе (и с внутренним, заимствованным от внешнего). Феномен “узнавания”, естественно, предполагает предшествовавшее ему “забвение” своей изначальной сущности. Это “забвение” может случиться только благодаря самому Шиве. Только Шива имеет достаточную силу для того, чтобы отказаться от себя, забыть себя; без этого забвения, однако, не произошло бы никакой вселенской манифестации. Парадоксальным образом забвение Шивой самого себя помогает впоследствии ограниченному субъекту вспомнить о былом своем великолепии и тем самым устремиться за пределы ограничений. П. Мюллер-Ортега в предисловии к изданию Пратьябхиджня-хридайе пишет, что осознание себя Шивой “.. это больше, чем память. Это синтетическая деятельность сознания, которая создает новый, свободный образ целостности”. (6)

Если майя с точки зрения развертывания космического процесса являет собой “покров”, набрасываемый на абсолютные совершенства, то на уровне живого существа она имеет значение “оков” (паша), “омрачения” (мала). В этом случае она является одним (вторым по счету) из трех препятствий, которые должен преодолеть ищущий на пути к окончательной свободе. Это то омрачение, благодаря которому формируется аппарат тонкого тела индивида, еще больше, чем предыдущая мала (ану-мала, первичное самоограничение Абсолютного) укрепляющая его в непонимании истины. Как говорится в Шаттримшаттаттвсандохе, “майя есть чувство различия во всех дживах, происходящих из я”. Третья мала, карма, окончательно закрепляет и связывает индивида в мировом круговороте.

Излишне отмечать, что “припоминание”, или “узнавание”, есть не просто некое отвлеченное познание, но по существу своему познание сотериологическое. Это знание, сопоставимое с “гнозисом” многих мистических традиций. Процесс, ведущий к мгновенной вспышке узнавания, достаточно длителен, он требует долгих усилий. Адепт вспоминает себя как бы по частям, при этом отчуждая от себя определенные уровни материи, освобождаясь от того, что не является им по сути. С другой стороны, отчуждение означает “вбирание” в себя всего того, что не является “я”. Идам плавно перетекает в ахам. Вершина духовного пути – окончательная идентификация с “я” и окончательное же исчезновение “не-я”. Вселенная перестает существовать для отдельно взятого садхаки. Перестает существовать и вселенская ограниченность майи: в каждой форме; в каждом пределе и ограничении взор адепта научается различать космическую “игру”, исполненную смысла божественного присутствия.

Процесс освобождения обратно симметричен процессу эволюционного развертывания. В случае эволюции движение энергий нисходящее, направленное на высвобождение материальности. Свобода материи устраивается ценой потери свободы духа, который затаивается в материальном. В случае духовного роста движение восходящее, здесь дух высвобождается, а материя, наоборот, все больше нивелируется. Кроме того, эволюция по своему характеру макрокосмична, а процесс спасения сугубо индивидуален, микрокосмичен – но парадоксальным образом чем больший наблюдается рост, тем меньше остается индивидуального. Индивидуальный дух вливается в высший дух Шивы (Шакти) и тонет в нем.

(1) Индуистский тантризм распадается на множество линий, школ и направлений, самые важные из них принадлежат шиваизму и шактизму. С философской стороны тантризм лучше всего разработан в рамках кашмирского шиваизма (трика), особенно школы пратьябхиджня (букв. “узнавание”).

(2) Традиционно термин “ахам” раскладывается на три элемента: а относится к Шиве, ха – к Шиве, м – к их соединению (бинду). Поскольку а является первой буквой санскритского алфавита, а ха – последней, в формуле ахам символически содержится “альфа и омега” всего мироздания, внутренняя связь между Абсолютным и относительным.

(3) Такова точка зрения шиваитского тантризма. В шактизме, напротив, Шакти отождествляется с Абсолютом и совершенно свободна в своих деяниях.

(4) Пяти высшим (“чистым”) таттвам условно соответствуют пять модусов-шакти, каждая из которых динамически выражает неограниченность и абсолютность соответствующей таттвы. С шестой таттвы (майя) начинается процесс непосредственного омрачения чистых таттв.

(5) G. N. Kaviraj. *Shakta Philosophy* // *History of Philosophy Eastern and Western*. Ed. By S. Radhakrishnan. London, 1952. Vol. I, p. 407.

(6) P. Muller-Ortega. Introduction to: K. semaraja. *Pratyabhijñāh.rdaya*. (“The Doctrine of Recognition”). Ed. and transl. by J. Singh. Albany, 1990.