

## Принцип спанда и кашмирский шиваизм

С.В. Пахомов

Материал был первоначально опубликован в сборнике материалов II конференции «Путь Востока»

Пагинация указана по печатному варианту.

[12]

Под кашмирским шиваизмом принято понимать комплекс многочисленных мистико-религиозных, ритуальных, метафизических теорий и практик, сложившихся в VIII-XII вв. на территории, которую ныне занимает индийский штат Кашмир. Самоназвание его *трика*, т. е. «Триада», что означает либо три аспекта Шивы (желание, сознание, действие), либо Шиву, Шакти и Ану (смертный индивид), либо Пати Пашу, Паша (господина, раба и их связь). Есть и другие подразделения.

В целом кашмирский шиваизм обнаруживает единство взглядов относительно высшей реальности и оценки эмпирического мира. Четкого институционального закрепления школ, со своими «символами веры», особыми практиками, критикой соперничающих направлений в трике не произошло: представители одних школ охотно комментировали базовые тексты других школ; в сущности, «школы» кашмирского шиваизма — лишь последовательные фазы развития единого направления.

Литература кашмирского шиваизма традиционно классифицируется по трем основным разделам: 1)агама-шастра; 2)спанда-шастра; 3)пратьябхиджня-шастра. В первую из них входят отдельные тантры, истолковываемые с позиции недвойственности: *Рудраямала*, *Малини виджая*, *Нетра*, *Виджнянабхайрава* и др. Вторая основывается на *Шива-сутрах*, приписываемых Васугупте (VIII в.), который в откровении воспринял от Шивы этот текст. Ему же приписывается и составление базового текста спанда-шастры — *Спанда-сутр*, обыкновенно называемых *Спанда-кариками*. Реальным же их автором является ученик Васугупты Каллата (IX в.), сочинивший, помимо *Карик*, еще и комментарий (*Вритти*) на них. Оба этих произведения составляют корпус оригинальных текстов школы спанда. Помимо них, существует и ряд более поздних комментариев: *Виврити* Рамакантхи; *Прадирика* Утпалы Вайшнавы; *Спанда* Сандоха и *Спанда* Нирнайя Кшемараджи.

Третья шастра считается изложением собственно философских постулатов трики; она наиболее систематична и представлена такими именами, как Сомананда, Абхинавагупта, Кшемараджа и др.

В переводе с санскрита слово *спанда* означает «вибрации», «мерцание» «дрожание». Это понятие близко по смыслу таким понятиям, как *спхота*, *кампа*, *спхуратта*, развивавшиеся в трудах Бхартрихари, Гаудапады и др. Известен образ тлеющий головни у Гаудапады

[13]

головня, олицетворяющая чистое сознание, то вспыхивает, то гаснет, но фактически лишена этих движений.

Традиционно спанда понимается как динамический аспект единой недвойственной реальности, запредельной, безличной и вечной. Он персонифицируется в образе Шакти, творящей космической силы, в то время как статичный аспект выражается в пассивном созерцательном Шиве. Тем не менее словосочетание «Шива и Шакти» — лишь дань

повседневному языку, нуждающемуся в разделении и различении для процедуры понимания. В действительности они совершенно неотделимы друг от друга.

Этот динамический аспект выражается через чередование фаз возникновения (*унмеша*) и исчезновения (*нимеша*): когда Шакти «открывает» глаза, начинается процесс творения (*сришти*); когда она их «закрывает», творение погружается в первозданную бесформенность (*пралайя*). На высших ступенях постижения, однако, эти оба процесса — эволюционный и инволюционный — видятся не только как чередующиеся; комментатор Кшемараджа уверяет, что они происходят одновременно. Иначе говоря, принцип спанда охватывает как развертывание, так и свертывание во времени, а также соединение временных слоев с «отсутствующим присутствием» вечности.

Эволюционное развертывание (как и следует ожидать, «эволюция» здесь не оценивается положительно; речь идет о «ниспадении» из высших сфер, *парардхи*) происходит эманационным путем: Шива, исходя из необусловленного желания космической игры (*крида*), ограничивает себя, чтобы вселенная смогла манифестироваться из него. Подобно тому как нет разделения между Шивой и Шакти, отсутствует и различие между Шивой-Шакти и вселенной. Последняя суть материализация его (ее) сознания. Материя и сознание сущностно едины, они различаются лишь по степени (что касается различения Шивы и Шакти, то оно имеет чисто логический характер, но не онтологический).

Принцип спанда является законом процесса эволюции. В данном случае речь идет об отношениях между «Я» (*ахам*) и «Этим» (*идам*), что обычно понимается как отношения между субъектом и объектом. С точки зрения кашмирского шиваизма, в этих отношениях абсолютное первенство принадлежит субъекту, ибо Шива (*Парашива*) является в своей сущности чистым самосознанием, «Я», в котором отсутствует малейший «привкус» бытия. «Это» суть производное от субъекта, т. е. изначально оно не наличествует в мире.

[14]

На каждой ступени космической эволюции и инволюции принцип спанда показывает себя как динамическое сочетание субъекта и объекта. Степень глубины субъектности убывает по мере материализации все более «грубых» слоев мироздания. Тем не менее она не исчезает окончательно, иначе не была бы возможна ни инволюция в пралайи ни самый процесс освобождения. Освобождение согласно трике — не что иное как развоплощение объекта и его растворение в субъекте.

Играя с самим собой в процессе непостижимой космической игры, Шива (сознание) постепенно ограничивает свою бесконечность с помощью Шакти (силы), из которой последовательно выделяются пять аспектов: *чит*, *аналда*, *иччха*, *джняна*, *крийя*. На ступени *чит-шакти* принцип спанда созерцается как абсолютная сила самосознания, «Я», в котором объекты существуют только в форме идей. Это соответствует первой из традиционного кашмирского списка 36 *таттв* (конституирующих элементов бытия), таттве Шива *Чит-шакти* вызывает появление *ананда-шакти*, блаженства самосознания. Объемы здесь появляются в виде семян (*биджа*), внутри субъекта, а к идее «Я» добавляется предикат чистого блаженного бытия — «Я есть». Таттва здесь является Шакти.

Далее, на третьей ступени, в Шакти возникает смутное желание (иччха) творить. В субъекте рождается чувство «Я есть это», однако «это» еще нечетко определено. Субъект пока доминирует над объектом Таттва — Садашива («вечный Шива»).

Иччха порождает *джняна-шакти*, четвертую ступень; Шакти здесь наделена отчетливым знанием того, что и как требуется в процессе творения. Объект окончательно определяется как таковой, и между ним и субъектом устанавливается совершенное равновесие. Опыт описывается в терминах «Я есть это», как и на предыдущем шаге, но с поправкой на определенность объекта. Это таттва Ишвара.

Наконец, джняна-шакти влечет за собой *крийя-шакти*, т. е. силу действовать. «Инструментарий» процесса творения на тонком уровне готов к работе. «Это» начинает перевешивать и готово «выплеснуться» в мир, материализоваться. Опыт здесь понимается как «Я есть я, а это есть это»; впрочем, окончательного разделения еще не происходит. Таттва Садвидья («истинное знание»).

Эти пять таттв считаются «чистыми» (*шуддха*), поскольку манифестации в полном смысле еще нет. Субъект все еще не разделен с объектом. Но на шестой ступени, которой соответствует таттва Майя, расцветает в полной мере космическая дуальность. Она вполне реальна, но

[15]

в ценностном отношении считается препятствием для освобождения. Майя, обыкновенно переводимая как «иллюзия», является следующим этапом самоограничения Шивы, обволакивающей силой, искажением чистого отражения божественной сущности. Майя — тоже Шакти, только меньшего масштаба, и она тоже извлекает из себя пять аспектов-пределов, как бы пародирующих пять шуддха-аспектов. Таковы:

- *Кала*, время, ограничение вечного существования (*нитьятва*) первой таттвы временными рамками;
- *Нийянти*, источник пространственного ограничения, особенно в отношении второй таттвы с ее функцией всепроникновения (*вьяпакатва*);
- *Рага*, чувство интереса и страсть — ограничение третьей таттвы с ее всезавершенностью (*пурнатва*);
- *Видья*, ограничение всезнания (*сарваджнята*);
- *Кала*, ограничение всесилы (*сарвакартритва*);

В ходе этого пятиричного ограничения *ахам* и *идам* совершенно разделяются друг с другом: в ходе этого разделения появляются уже известные нам из философии санкхьи Пуруша и Пракрити. Это невечные, производные таттвы и как таковые суть помехи на пути к освобождению. Майя же считается вечной таттвой и сохраняется даже в пралайе. Дальнейший процесс эволюции повторяет 24-ричную схему санкхьи: через Пракрити возникает известный нам физический мир. Объектная сторона доминирует всецело.

Душа, стремящаяся сбросить оковы объектности, должна преодолеть три «яда» (*мала*): *анаву* (ограниченное эго), *майю* и *карму*. Ординарный человек, *пашу*, не в состоянии уловить пульсацию абсолютного бытия: в ритмах его жизни доминирует объектность. Пашу, конечно, может сказать о себе «Я», что отличает его от материальных вещей, однако это не «субъектная субъектность» (*аханта*), а «объектная субъектность» (*иданта*). Другое название подобного положения — *аханка-ра*, сконцентрированность на низшем «эго». Будучи привязанным к чувственным объектам, ординарный человек оказывается связан и словами, поскольку для него слова заменяют собой вещи. Пашу живет в мире слов и фантазмагорий и не в состоянии постичь свою жалкую ситуацию.

Удаление кармы влечет за собой прекращение потока перевоплощений. Ликвидация майи и всех ее эволют позволяет видеть мир без различий. При удалении же анавы проявляются истинные характеристики спанды, прежде всего врожденное знание и активность. Человек [16]

становится *пурнахантоп*, т. е. «совершенно-знающим», что в реальном образе его жизни выражается как *дживанмукти* (освобождение при жизни).

Принцип спанда остается неизменным во всех трех состояний сознания: бодрствовании (*джаграт*), сне (*свапна*), глубоком сне (*сушупти*). Полностью пробужденный йогин (*супрабуддха*) способен созерцать спанду во всех трех этих состояниях, в начале, середине и конце каждого из них — за исключением глубокого сна, где отсутствует разделение на субъект и объект. Точнее, спанда здесь созерцается как чистое сознания (*чинмайя*). Промежуточную позицию между пашу и супрабуддхой занимает частично пробужденный йогин, который теряет целостный опыт восприятия спанды в середине (но не в начале или в конце) каждого из трех состояний сознания. Супрабуддха же в середине видит спанду как знание (*джняна*) и объекты знания (*джнейя*).

Спанда может, далее, трактоваться и как сочетание *саманьи* и *вишешы*. Саманья — общий принцип сознания, вишеша — проявление сознания через три гуны (*самтвa, раджас, тамас*) или же объективные впечатления — например, ощущение определенного цвета, настроение, удовольствие и т. п. Для пашу *вишеша спанда* имеет совершенно самостоятельное, отличное от сознания существование, но йогин постигает ее как неотъемлемый атрибут саманьи. Таким образом, в данном случае отношения между субъектом и объектом истолковываются как отношения внутри самого сознания. Йогин весь мир видит как спанду, и для полноты своего переживания ему предписывается удерживать фокус внимания на этом принципе даже посреди мирской сутолоки.

Разумеется, при правильной практике с йогиним происходят не обычные изменения. Два потока жизненной энергии, *апана* и *прана*, соединяются в центральном канале (*сушумна*) и устремляются вверх, к «дыре Брахмы». При этом в междубровье он может ощутить сверхобычный свет, в сушумне — необыкновенный звук; на кончике его языка появляется сладостный вкус. Тем не менее эти и многие другие сиддхи, указывая на несомненный духовный прогресс, в то же время являются помехами в случае привязанности к ним.

Йогин в целом практикует два типа *самадхи*: вначале он, глубоко погружаясь в самого себя, реализует *нимилана* («интравертированное») самадхи, в ходе которого постигает свою идентичность с сущностным «Я»; затем *унмилана* («экстравертированное») самадхи, в котором осознает единство со всей вселенной. Благодаря следованию спанде он становится всезнающим, видящим сущность всех вещей. «От земли до

[17]

Брахмана» — все для него пронизано вибрирующими ритмами, складывающимися в единый унисон недвойственной реальности.

Опыт постижения спанды прежде всего йогический. Однако, как считают апологеты школы спанда, к этому человека может подвести и очень сильное эмоциональное состояние. В любом случае необходима остановка рассудка, точнее, способности к абстракции, к различению по признакам, которая в реальности является ничем иным как игрой лов, скрывающими под собой пустоту. Остановка сознания означает прорыв спонтанности Парашакти.

Принцип спанда окажется чрезвычайно важным понятием в истории кашмирского шиваизма. На попытке прояснить его глубинный смысл возникло целое направление — школа спанда. Практически все представители трики постарались осмыслить его. Подытоживая, можно выделить несколько значений принципа спанды:

1. Спанда есть сочетание динамических векторов деятельности Шакти: инволюционного и эволюционного;
2. Спанда есть соединение сознания (Шивы) и силы (Шакти); сознание без силы слабо, сила без сознания слепа
3. Спанда есть отношение временного движения с вневременностью, символически выраженной в «образе» пралайи;
4. Спанда есть отношение между субъектом и объектом, с ценностным предпочтением первого из них;
5. Спанда есть связь между общим принципом сознания (*саманья*) и конкретизирующими его различными объектами сознания (*вишеша*);
6. Спанда, наконец, в целом может определяться как эманлирующие из единого первоисточка энергетические волны, пульсирующие «жилы» Вселенной.

## Библиография

1. *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. М., 1996.
  2. *Banerji S.C.* A Brief History of Tantra Literature. Calcutta, 1988.
  3. *Bernard T.* Hindu Philosophy. New-York, 1947.
  4. *Chatterji J.C.* Kashmir Shaivism. Srinagar, 1914.
  5. The Cultural Heritage of India. Vol IV: Religions, pp. 79-98. Calcutta, 1956.
  6. *Jai Deva Singh.* Spanda Karikas: The Divine Creative Pulsation. Delhi, 1980.
-