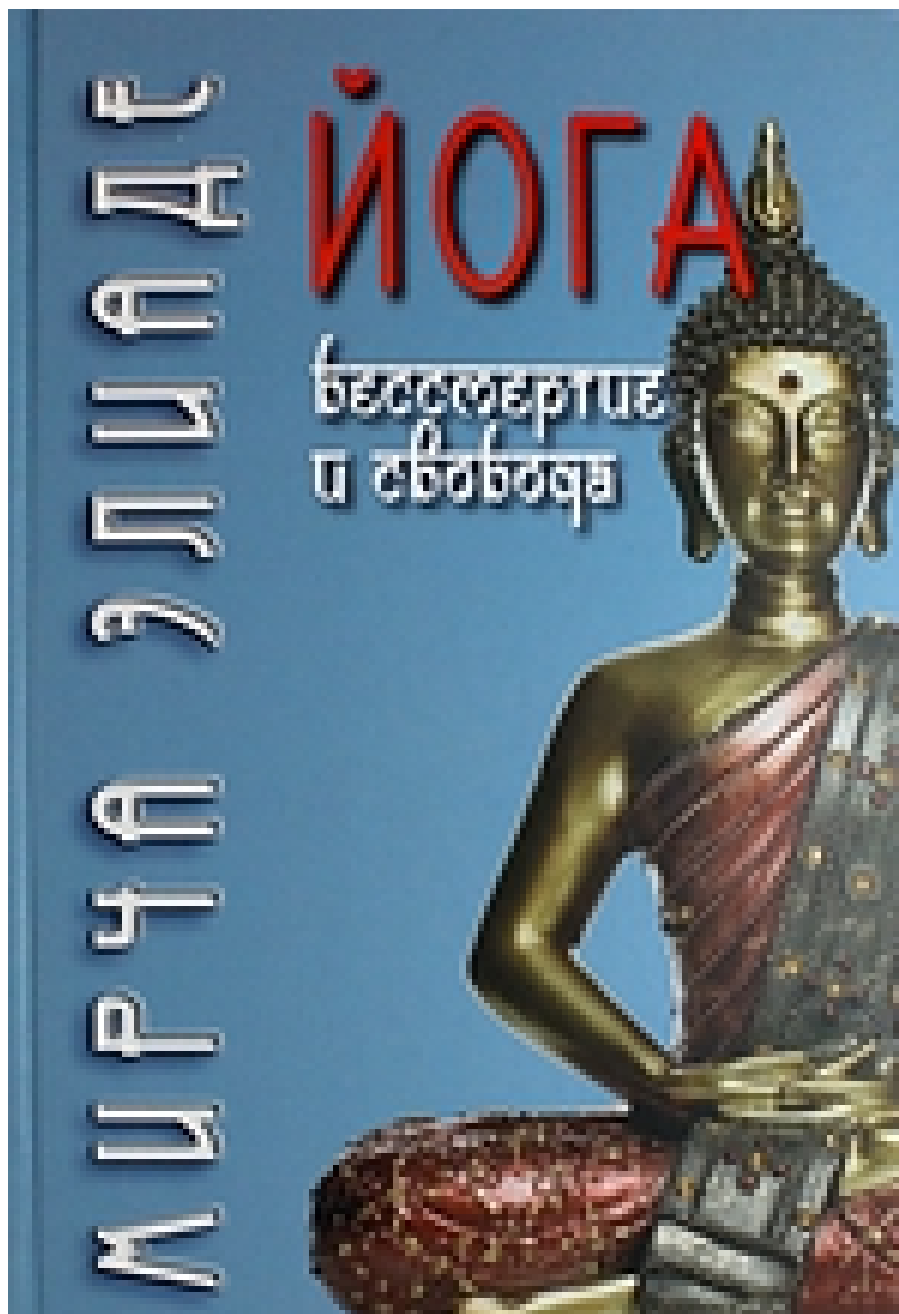


Мирча Элиаде

«ЙОГА: БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА»



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

УЧЕНИЯ ЙОГИ

- Исходный пункт
- Равносильность страдания и существования
- «Я»
- Субстанция
- Отношения между Духом и первоmaterией
- Как возможно освобождение?
- Структура психического опыта
- Бессознательное

ТЕХНИКИ САМООВЛАДЕНИЯ

Концентрация на «одной точке»

- Йогические позы (асаны) и дыхательные упражнения (пранаяма)
- Экскурс: пранаяма в неиндийском аскетизме
- Йогическая концентрация и медитация
- Значение Ишвары
- Сосредоточение и гипноз
- Самадхи «с опорой»
- Сиддхи, или «сверхобычные способности»
- Самадхи «без опоры» и окончательное освобождение
- Реинтеграция и свобода

ЙОГА И БРАХМАНИЗМ

- Аскеты и мастера экстаза в Ведах
- Тапас и йога
- «Внутренние» ритуалы
- Символика и гносис упанишад
- Бессмертие и свобода
- Йога в Майтри-упанишаде
- Санньяса-упанишады
- Йогические упанишады
- «Брахманистская магия» и йога: Ригвидхана
- «Добрые» и «злые» аскеты и созерцатели

ТРИУМФ ЙОГИ

- Йога и индуизм
- Йога в «Махабхарате»
- Йога и санкхья в «Махабхарате»
- Йогические техники в «Махабхарате»
- Йогический фольклор в «Махабхарате»

- Учение «Бхагавадгиты»
- Пример Кришны
- «Действия» и «жертвоприношения»
- Йогическая практика в «Бхагавадгите»

ЙОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В БУДДИЗМЕ

- Путь к нирване и символизм инициации
- Джханы и самапатти
- Йогини и метафизики
- «Чудесные способности»
- Знание прошлых жизней
- Париббаджаки
- Маккхали Госала и адживика
- Метафизическое знание и мистический опыт

ЙОГА И ТАНТРИЗМ

- Приблизительные очертания
- Иконография, визуализация, ньяса, мудры
- Мантры, дхарани
- Экскурс: зикр
- Мандала
- Похвала телу: хатха-йога
- Нади: ида, пингала, сушумна
- Чакры
- Кундалини
- «Интенциональный язык»
- Мистическая эротика
- Майтхуна
- «Совпадение противоположностей»

ЙОГА И АЛХИМИЯ

- Легенды о йогилах-алхимиках
- Тантризм, хатха-йога и алхимия
- Китайская алхимия
- Алхимия как духовная дисциплина

ЙОГА И АБОРИГЕННАЯ ИНДИЯ

- Дороги к свободе
- Агхоры, капалики
- Горакхнатх и 84 сиддха
- Матсьендранатх и миф о «передаче учения»
- Шаманистская магия и поиски бессмертия
- Йога и шаманизм

- Восхождение на небеса
- Мистический полет
- «Магический жар»
- «Внутренний свет»
- Сходства и различия
- Сращивание и упадок: йога и популярные религии
- Дравидское наследие, мунда, протомунда
- Хараппа, Мохенджо-Даро

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ПРИЛОЖЕНИЯ

- I, 1: Тексты санкхьи
- I, 2: Патанджали и тексты классической йоги
- I, 3: «Я» и психоментальный мир
- I, 4: Три гуны
- I, 5: Логика и теория познания в санкхья-йоге
- I, 6: Санкхья и критика существования бога
- I, 7: Санкхья и буддизм
- I, 8: Критика буддизма санкхьей
- II, 1: Препятствия в концентрации
- II, 2: Об асанах
- III, 1: Пять дыханий
- III, 2: Тапас и дикша
- III, 3: Индуизация автохтонной религии
- III, 4: «Мистические звуки»
- III, 5: Перечни аскетов
- IV, 1: Санкхья в «Мокшадхарме»
- IV, 2: Панчаратрины
- V, 1: Буддийское самадхи и джханы
- V, 2: Небуддийская дхьяна и буддийская псевдодхьяна
- V, 3: Этапы медитации
- VI, 1: О литературе тантризма
- VI, 2: О тантризме и иконографии
- VI, 3: О мудрах
- VI, 4: Зикр
- VI, 5: Чакры
- VI, 6: Об интенциональном языке
- VI, 7: «С помощью этих же действий...»
- VI, 8: Задержка дыхания и остановка семяизвержения в китайских практиках

- VI, 9: Сахаджия и вишнуизм
- VII, 1: Нагарджуна как алхимик
- VII, 2: Китайская алхимия
- VII, 3: Металлургия и алхимия
- VIII, 1: Об «оргиях» валлабхачаринов
- VIII, 2: Погребение аскетов
- VIII, 3: Йогини и факиры
- VIII, 4: Дравидское наследие
- VIII, 5: Змеи, драконы, наги
- VIII, 6: Мунда, протомунда
- IX, 1: Культурные контакты между индией и остальным миром

Предисловие

Наверное, нет более увлекательного рассказа, чем история открытия и истолкования Индии западным сознанием. Я имею в виду не только географические, лингвистические и литературные открытия, экспедиции и раскопки — короче говоря, все то, что составляет фундамент европейской индологии, — но и разнообразные события в современной индийской культуре, на которые влияет растущее знакомство с индийскими языками, мифами и философией. Некоторые из этих событий были описаны Раймондом Швабом в его прекрасной книге «Восточный Ренессанс». Как бы то ни было, открытие Индии продолжается по сей день, и ничто не обязывает нас предполагать, будто конец его близок. Ибо анализ чуждой культуры обнаруживает главным образом то, что было в ней искомым, то, что ищущий был уже готов обнаружить. Открытие Индии может прекратиться только тогда, когда иссякнут творческие силы Запада. Когда неясны духовные ценности, вклад филологии, как бы ни был он значителен, не в состоянии исчерпать все богатство предмета. Конечно, попытки понять буддизм, до тех пор пока его произведения издавались небрежно и еще не окрепли различные филологические школы, были малоуспешными. Представление об этом глубоком, сложном духовном феномене не подкреплялось обладанием такого надежного подспорья, как критические издания источников, терминологические словари, исторические монографии и т. п. Когда исследователь приступает к изучению экзотического сознания, он прежде всего сталкивается с тем фактом, что на понимание им этого

феномена влияет специфика его профессии, культурной ориентации, исторической эпохи, к которой он принадлежит. Этот трюизм имеет повсеместное распространение. Тот образ, который девятнадцатое столетие придумало для «низших обществ», в основном проистекает из позитивистских — т. е. из антирелигиозных, антиметафизических представлений, разделяемых рядом выдающихся исследователей и этнологов, подходивших к «дикарям» с идеологией современников Канта, Дарвина или Спенсера. У «примитивных» народов они постоянно находили «фетишизм» и «религиозный инфантилизм» — просто потому, что не могли увидеть нечто иное. Только возрождение европейской метафизической мысли в начале нынешнего века, религиозный ренессанс, многочисленные новации в глубинной психологии, поэзии, микрофизике сделали возможным подлинное понимание духовного горизонта «дикарей», структуры их символов, значения мифов, зрелость мистицизма. В случае Индии трудностей оказалось даже больше. С одной стороны, необходимо было отточить филологические инструменты; с другой, в общем массиве индийской духовности приходилось отбирать такие ее аспекты, которые считались наиболее прозрачными для западного сознания. Впрочем, как и следовало ожидать, казавшееся самым понятным в действительности выражало заветные желания самой европейской культуры. Преимущественный интерес к компаративной индоарийской филологии вывел в середине девятнадцатого века вперед санскрит как предмет изучения — подобно тому как еще одно-два поколения назад философия идеализма да очарование древних сказаний, переоткрытых немецким романтизмом, подталкивали умы обращаться в сторону Индии. В течение второй половины столетия Индию — и в Европе, и в Америке — интерпретировали главным образом в терминах натуральной мифологии или культурного стиля. Наконец развитие социологии и культурной антропологии в первой четверти нашего века приоткрыло дальнейшие перспективы. Все эти эксперименты имели известную ценность, поскольку они пытались решить исконные проблемы европейской культуры. Различные способы подхода к предмету, использовавшиеся западными учеными при раскрытии подлинного значения индийского духа, пусть и не всегда достаточно успешные, все же сослужили свою службу. Малопомалу Индия начала утверждаться в сознании Запада. В течение весьма долгого времени это утверждение превосходно отражала

сравнительная грамматика. Кроме того, пусть робко и неуверенно, но Индия появлялась и в книгах по истории философии, в которых, согласно господствовавшей на данный момент моде, ее интерпретировали то как разновидность немецкого идеализма, то как «дологическое мышление». А когда возрос интерес к социологии, стали часто, в резких тонах, критиковать кастовую систему. Все подобные оценки находят свое объяснение в рамках современной западной культуры. Когда же в стремлении решить спорные вопросы культуры начали все чаще опираться на лингвистический или социально-структурный анализ, Индию снова не обошли вниманием — ее привлекали и для уточнения той или иной этимологии, и для иллюстрации какой-нибудь ступени социальной эволюции — хотя по большому счету это было только знаком уважения. В принципе способы подхода к Индии не были плохи сами по себе; просто они являлись слишком специализированными, а значит, их возможности в раскрытии разнообразных содержаний сложнейшего духовного феномена оказывались очень ограниченными. К счастью, любой метод с течением времени устаревает; так, осознав ошибки и заблуждения своих предшественников, последующие поколения быстро научились не повторять их. Полезно осмыслить прогресс в изучении индоевропейской мифологии со времен Макса Мюллера, чтобы понять то преимущество, которого смог добиться Жорж Дюмезиль, причем не только в компаративной филологии, но и в социологии, истории религий и этнологии, преимущество, выразившееся в умении представить намного более точное и богатое отражение великих образцов индоевропейской мифологической мысли. Есть все основания полагать, что в наше время стало возможным более ясное познание индийского духа. Индия вовлечена в орбиту мирового исторического процесса, и западное сознание пусть с ошибками, но приходит к тому, чтобы серьезнее относиться к философии народа, занявшего свое место в истории. Кроме того, начиная с последнего поколения философов, запад все более склонен определять самого себя через отношение к проблемам времени и истории. Свыше столетия основная часть научных и философских усилий европейской мысли была посвящена истолкованию факторов, «обуславливающих» человеческое бытие. Показывали, как и до какой степени человек обусловлен своей наследственностью, социальной средой, культурными стереотипами, бессознательным — и прежде всего историей, т.е. своим положением в современности и своей

личной историей. Это последнее открытие западной мысли — открытие того, что человек по своей сути есть существо, подверженное времени и истории, что он — тот и может быть только тем, кем сделала его история, доминирует в современной западной философии. Некоторые философские направления даже заключают отсюда, что единственная настоящая задача, поставленная перед человеком, состоит в принятии этой временности, этой историчности свободно и целиком, потому что любой другой выбор эквивалентен бегству в абстракции, в неподлинное, бегству, влекущему за собой не только выхолощенность, но и духовную смерть, безжалостно карающую за всякое предательство по отношению к истории. Не будем обсуждать здесь эти идеи. Отметим только, что проблемы, занимающие сегодня западные умы, готовят почву для более глубокого понимания индийского духа. В самом деле, эти проблемы побуждают использовать для своих философских решений тысячелетний опыт Индии. Напомним, что одним из объектов новейшей западной философии является человеческая обусловленность, и прежде всего временное бытие человека. Именно временность, темпоральность делает возможными все другие «условия», именно она превращает человека в «обусловленное» существо, в бесконечную, мимолетную череду условий. Но ведь эта проблема «обусловленности» (и естественно возникающий вывод из нее, на который недостаточно обращали внимание на Западе, — «разобусловленность») конституирует центральное место индийской мысли. Начиная со времени упанишад, Индия была поглощена выяснением сущности этой обусловленности. (Поэтому и возникла не лишенная смысла идея о том, что вся индийская философия — это, по сути, «экзистенциализм».) Западному миру еще предстоит внимательно изучить следующее: 1) что именно Индия считает многообразием «условий» бытия человека; 2) каким образом она подходит к вопросу о временности и историчности человека; 3) какой выход может быть найден из того состояния тревоги и отчаяния, которое с неизбежностью следует за осознанием временности — матрицы всякой обусловленности. Со строгостью, не известной нигде в мире, Индия обратилась к анализу различных измерений человеческой жизни. Понятно, это делалось не для того, чтобы прийти к точному, непротиворечивому знанию о человеке как таковому (как поступала, например, Европа девятнадцатого столетия, когда она полагала, что о человеке следует судить исходя

из наследственных или социальных факторов), но с целью узнать, насколько далеко простираются границы обусловленности и существует ли что-нибудь за этими границами. Еще задолго до глубинной психологии индийские аскеты и святые стремились проникнуть в темные сферы бессознательного. Они обнаружили, что физиологические, социальные, культурные, религиозные факторы жизни человека сравнительно легко поддаются контролю и, следовательно, овладению; однако этого нельзя сказать о деятельности бессознательного, которая создает наибольшие помехи в аскетической и созерцательной практике через свои сансары и васаны (букв. «пропитывание», «наследство», «скрытые силы») — они, собственно, и формируют то, что глубинная психология называет содержаниями и сущностью бессознательного. Ценно, впрочем, не столько прагматическое предвосхищение некоторых современных психологических техник, сколько использование знания о бессознательном для «разобусловливания» человека. Поэтому в Индии познание причин, влияющих на человеческую жизнь, не может являться самодостаточной целью; если исследуют содержания бессознательного, то лишь для того, чтобы «сжечь» их. Мы увидим, какие методы применяет йога с целью достижения своих поражающих воображение результатов. Именно эти результаты и привлекают особое внимание западных психологов и философов. Мы не хотели бы оказаться непонятыми. У нас нет намерения призывать западных ученых практиковать йогу (которая, кстати, далеко, не так проста, как полагают иные любители) или предлагать, чтобы на вооружение западными дисциплинами были приняты йогические методы или йогический взгляд на мир. Нам кажется более плодотворным другой подход — внимательнейшим образом изучить результаты, полученные в ходе таких способов обращения с психикой. Огромнейший, проверенный временем запас образцов человеческого опыта предлагает себя западным исследователям. Было бы по меньшей мере неразумно не воспользоваться таким преимуществом. Как уже говорилось выше, проблема обусловленности человека находится в сердцевине западного мышления; той же самой проблемой изначально занималась и индийская философия. Разумеется, здесь не найти терминов «история» и «историчность» в том значении, в каком они понимаются на Западе; редко встретим мы и понятие «темпоральность». Тем не менее важным является не буквальное совпадение философской

терминологии, а соответствие основных вопросов разных традиций друг другу. Весьма долгое время считалось, что индийская мысль отводит значительное место понятию майи, которое в Европе переводили — и по вполне веским основаниям — как «морок», «мировая иллюзия», «мираж», «магия», «становление», «ирреальность» и т. п. Если же поглядеть более пристально, то можно заметить, что майя является иллюзией оттого, что она лишена бытия, оттого что она — «временность», «перемены», как в общемировом, так и в историческом масштабе. Из этого следует, что Индия осознавала связь между иллюзией, временностью и человеческим страданием. Хотя индийские святые выражали страдание человека преимущественно в космологических терминах, мы поймем, прочитав их произведения с тем вниманием, которого они заслуживают, что феномен этот мыслился именно как «становление», обусловленное темпоральными структурами. То, что современная философия называет «бытием расположенным», «бытием, конституируемым темпоральностью и историчностью», имеет свой аналог в индийской философии: это «существование в сетях майи». Если сопоставить два философских горизонта, индийский и западный, то все, о чем размышляла Индия в связи с проблематикой майи, окажется для нас очень современным. Это становится очевидно, когда мы читаем, например, «Бхагавадгиту». Ее анализ человеческого существования проводится на языке, с которым мы, несомненно, знакомы: майя — не только космическая иллюзия, но и, что более важно, историчность; не только жизнь в вечном мировом круговороте, но прежде всего любая жизнь во времени и истории. Для «Бхагавадгиты», равно как отчасти и для христианства, проблема стоит следующим образом: как разрешить парадоксальную, двойственную ситуацию, связанную с тем, что человек, с одной стороны, преднаходит себя «заброшенным» в историю и временность, а с другой, знает, что он будет «проклят», если позволит себе быть побежденным ими, знает, что он должен любой ценой найти уже в этом мире путь, выводящий на трансисторический, вневременной уровень. Решения, предложенные «Бхагавадгитой», будут обсуждены в дальнейшем. Здесь же мы хотим подчеркнуть, что все подобные решения представляют из себя модификации йогических приемов. Таким образом, мы опять встречаемся с йогой. Ибо реальность такова, что — и это относится к третьему вопросу, интересующему европейскую философию (вопросу

о путях выхода из того состояния тревоги, которое порождается открытием нашей темпоральности и историчности, какие средства противодействия напору времени и истории, существуют в мире) — все ответы, предлагаемые индийской мыслью, в той или иной степени основаны на знании йоги. Отсюда очевидно, какое значение для западных ученых и философов имеет знакомство с этой проблематикой. Повторим, мы не ставим вопрос о безоговорочном, некритичном усвоении Европой одного из решений, выношенных Индией; ценность какого бы то ни было духовного феномена не постигается наподобие освоения новой марки автомобиля. Кроме того, это и не вопрос, имеющий отношение к философскому синкретизму или к «индианизации», или, тем более, к отвратительному «духовному» гибриду, который был порожден теософским обществом и продолжает ныне свое существование в самых худших из бесчисленных полиморфов современности. Вопрос более глубок: важно то, что мы знаем и понимаем мысль, которая сумела занять первостепенное место в истории общемировой духовности. Важно и то, что мы знаем ее теперь, именно в наше время, когда любой культурный провинциализм преодолевается самим ходом истории, мы — и европейцы, и неевропейцы — сталкиваемся с необходимостью мыслить в терминах всеобщей истории и ковать общечеловеческие духовные ценности. С другой стороны, именно теперь в философском сознании Европы доминирует проблематика человеческого бытия в мире — та самая проблематика, которая, напомним еще раз, является центральной и для индийского мышления. Возможно, что этот философский диалог будет осуществлен не без некоторых разочарований, особенно на первых порах. Ряд западных ученых и философов могут посчитать индийские трактовки достаточно упрощенными, а практические решения — малоэффективными. Любой специальный язык, выражающий определенную спиритуальную систему, является своего рода жаргоном; вполне вероятно, что европейские философы найдут «жаргон» индийской философии старомодным, неточным, громоздким. Однако все эти неприятности, которым может подвергнуться диалог двух миров, не так уж значимы. В конце концов непременно будет признано — поверх философского лексикона и несмотря на него — огромное значение индийской мысли. Невозможно, например, отрицать важность одного из существеннейших открытий Индии, а именно

открытие того, что сознание может выступать в качестве «свидетеля», «наблюдателя», свободного от влияния психофизиологических факторов и темпоральной обусловленности. Это сознание «освобожденного человека», т. е. такого, который сумел выйти из потока времени и познал подлинную, невыразимую свободу. Завоевание этой абсолютной свободы, этой совершенной спонтанности — цель всех систем индийской философии и созерцательных практик. Но, как утверждает Индия, подобная цель может быть достигнута прежде всего с помощью йоги. Такова главная причина, по которой мы посчитали небесполезным написать сравнительно полное изложение теории и практики йоги, осветить историю ее форм и определить ее положение в индийской традиции. Мы приступили к написанию этой книги после трех лет обучения в Калькуттском университете (1928 — 1931) под руководством профессора Сурендраната Дасгупты, а также обогатившись опытом шестимесячного пребывания в ашрамах Ришикеша, что в Гималаях. Первая ее версия, написанная по-английски, переведенная самим автором на румынский язык, а оттуда ретранслированная уже на французский некоторыми друзьями, была опубликована в 1936 г. под заголовком «Йога. Эссе об истоках индийского мистицизма» (*Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*). Содержание книги пострадало как от обычных для юности и неопытности промахов, так и от двойного перевода; кроме того, текст оказался испорчен большим количеством грамматических и типографских ошибок. Несмотря на эти несовершенства, работа была хорошо принята индологами; отзывы Луи де ла Валле Пуссена, Яна Пшылуского, Генриха Циммера, В. Папессо — если называть только, увы, уже усопших — давно вдохновили нас подготовить новое издание. Исправления и дополнения привели к появлению книги, значительно отличающейся от изданной в 1936 г. За исключением немногих глав, мы полностью переработали произведение, сообразовав его, насколько это оказалось возможным, с духом наших нынешних взглядов. (Часть этой новой версии была использована при издании в 1948 г. небольшой работы «Техники йоги» — *Techniques du Yoga*.) Мы старались написать работу, доступную и неспециалистам, не отходя, однако, от строгого научного анализа. Мы пользовались существующими переводами палийских и санскритских текстов (в том случае, когда их качество казалось нам высоким). Если же при переводе «Йогасутр» и комментариев к ним мы иногда отклоняемся

от традиционных методов, то поступаем так исходя из устных наставлений наших индийских учителей, особенно С. Дасгупты, ректора университета, вместе с которым мы перевели и обсудили все важнейшие сочинения йога-даршаны. В своем нынешнем виде книга адресована в первую очередь историкам религий, психологам, философам. Основная ее часть посвящена описанию различных видов йогической техники, а также их истории. Существуют превосходные труды по системе Патанджали, особенно написанные Дасгуптой; поэтому мы не сочли необходимым обсуждать этот вопрос во всей полноте. То же самое касается и техник буддийской медитации — они достаточно широко освещаются в современной критической литературе. Вместо этого акцент ставился на менее изученные или неадекватно понятые аспекты: имеются в виду те идеи, символы и методы йоги, которые изложены в тантризме, алхимии, фольклоре и аборигенных культах Индии. Данная работа посвящена памяти нашего попечителя, махараджи Кассимбазара Маниндры Чандры Нанди, сделавшего возможным наше пребывание в Индии благодаря выделенной с его стороны стипендии, а также памяти наших самых лучших наставников: Нае Ионеску и Сурендраната Дасгупты. Урокам первого мы обязаны своим посвящением в философию и ориентацией в ней. Что же до С. Дасгупты, то он не только ввел нас в самую сердцевину индийской мысли, но и был в течение трех лет нашим преподавателем санскрита, нашим Учителем, нашим гуру. Мир памяти их!

Мирча Элиаде

УЧЕНИЯ ЙОГИ

ИСХОДНЫЙ ПУНКТ

Четыре базовых и взаимозависимых понятия, четыре «кинетических идеи» ведут нас в сердцевину индийской духовности. Это карма, майя, нирвана и йога. В принципе можно написать связную историю индийской мысли, отталкиваясь от любого из этих базовых понятий; однако при этом придется неизбежно затронуть оставшиеся три. Говоря языком западной философии, можно сказать, что Индия, начиная с послеведийского периода, в первую очередь старалась понять следующее: 1) Закон всеобщей причинности, который привязывает человека к миру и осуждает его на бесконечные

перевос.пощения. Таков закон кармы. 2) Таинственный процесс, порождающий и поддерживающий мироздание и, следовательно, делающий возможным «вечное возвращение» существования. Такова майя, космическая иллюзия, которую человек терпит (и даже хуже — признает за действительное), пока он ослеплен неведением (авидья).

3) Абсолютную реальность, лежащую за пределами человеческого опыта как обусловленного кармой; эта Абсолютное, чистое Бытие может именоваться по-разному — Я (Атман), Брахман, необусловленное, трансцендентное, бессмертное, неразрушимое, нирвана и т. д.

4) Средства достижения этого Бытия, эффективные приемы для обретения освобождения. Из совокупности этих средств и состоит йога в собственном смысле слова. Опираясь на эти четыре понятия, мы можем представить, каким образом присутствует в индийском мышлении фундаментальная проблема всякой философии — поиск истины. Для индийцев истина сама по себе не обладает никакой ценностью. Она становится ценностью только благодаря сотериологической направленности: знание истины помогает человеку освободиться. Не обладание истиной является вершиной пути индийского святого, но именно освобождение, достижение абсолютной независимости. Те жертвы, которые европейский философ готов принести, для того чтобы в себе самом и для самого себя познать истину — религиозную веру, мирские амбиции, благосостояние, юридическую свободу и даже жизнь — индийский мудрец приносит лишь для того, чтобы достичь освобождения. «Освободиться» — значит перейти на иной уровень существования, обрести другой модус бытия, превосходящий «нормальную» жизнь. Можно сказать, что для Индии метафизическое знание не только понимается в терминах разрыва и смерти (тот, кто «порывает» с человеческим миром, «умирает» ко всему человеческому), оно также влечет за собой следствия, имеющие мистический характер: возрождение к необусловленной форме бытия. А это — освобождение, полная независимость. Исследуя теории и практики йоги, мы будем иметь возможность обращаться и ко всем прочим «кинетическим идеям» индийского сознания. Прежде всего начнем с выяснения значения термина «йога». Этимология этого слова происходит от глагольного корня йудж, т. е. «связать вместе», «поститься», «соединять»; это родственно латинским *jungere*, *jugum*, французскому *joindre* и т. д. В самых общих чертах «йогой» обозначается любая аскетическая техника и любой метод

медитации. Разумеется, различные виды аскетизма и медитации по-разному оценивались индийскими философскими школами и мистическими движениями. Как мы вскоре увидим, существует «классическая» йога, т. е. «система философии», изложенная Патанджали в его знаменитых Йогасутрах, и именно из этой «системы» должны мы исходить для того, чтобы понять место йоги в истории индийской мысли. Однако бок о бок с этой «классической» йогой находятся бесчисленные формы «популярной», несистематизированной йоги; существуют также разновидности небрахманистской йоги (буддийская, джайнская); есть также формы йоги с «магической» или «мистической» подкладкой и т. д. По существу, сам термин йога допускает столь большое разнообразие значений, ибо даже если, согласно этимологии, йудж означает «связывать», то тем не менее ясно, что «связь», являющаяся результатом процесса связывания, предполагает как свое предварительное условие разрушение мирских «связей», опутывающих дух. Другими словами, освобождение не может стать событием до тех пор, пока индивид не «развяжется» с миром, пока он не выйдет из космического круговорота. Но действуя таким образом, он никогда не сумеет постичь самого себя и овладеть собой. Даже в своем «мистическом» значении единства йога подразумевает, что для начала необходимо размежеваться с материей, освободиться от связи с миром. Акцент ставится на человеческом усилии, на самодисциплине — с их помощью адепт приобретает концентрацию сознания еще до того, как будет испрошена (в мистических школах йоги) поддержка со стороны божества. «Связать вместе», «соблюдать пост», «сопрягать» — целью всех этих действий является объединение интенций духа, уход от разбросанности и автоматизма, присущих профанному сознанию. Для «культовых» же (мистических) течений йоги подобное объединение, конечно, только предшествует истинному союзу — союзу человеческой души с Богом. Однако йогу характеризует не только ее практическая сторона, но также и инициационная структура. Йогу нельзя постичь в одиночку, требуется руководство наставника, гуру. Строго говоря, и все остальные «системы философии», равно как фактически любые традиционные дисциплины и искусства, в Индии преподаются наставниками и являются, следовательно, посвящениями; тысячелетиями они передавались в речевой форме, «из уст в уши». В йоге инициация выражена даже еще больше. Как и в других

религиозных посвящениях, йогин начинает с отказа от профанного мира (семьи, общества) и, ведомый своим гуру, последовательно избавляется от поведенческих образцов и ценностей, свойственных обыденным людям. Когда мы увидим, до какой степени йогин старается размежеваться с профанным миром, то поймем его стремление «умереть для этой жизни». Но вслед за такой «смертью» идет перерождение на другом уровне бытия, уровне освобождения. Аналогия между йогой и инициацией становится еще более отчетливой, если мы подумаем о ритуалах посвящения — примитивных или сложных, — которые олицетворяют собой создание «нового», «мистического» тела (символически уподобляемого первобытными людьми телу новорожденного). «Мистическое» тело, позволяющее йогину вступить в трансцендентные формы существования, играет значительную роль во всех видах йоги, особенно в тантризме и алхимии. С этой точки зрения йога преодолевает и, на другом уровне, продолжает универсальную архаическую символику инициации — символику, которая зафиксирована уже в традиции брахманизма (где инициированный называется «дважды рожденным»). Инициатическое перерождение во всех формах йоги определяется как доступ к непрофанному и едва ли описуемому плану бытия, которому индийские учения дают разные названия: мокша, нирвана, асанскрита и т. д. Среди всех значений «йоги», используемых в индийской литературе, самое основное — «философия йоги» (йогадаршана), имеющая в виду прежде всего «Йога-сутры» Патанджали и комментарии к ним. Разумеется, даршана не является системой философии в европейском смысле этого слова (даршана — это взгляд, наблюдение, представление, точка зрения, учение и т. д., от корня дриш — видеть, созерцать, представлять и т. д.). Тем не менее это все же система вполне связных утверждений, описывающая человеческий опыт и пытающаяся истолковать его во всей полноте, а также ставящая своей целью «освобождение человека от неведения» (какие бы различные значения ни выражались в понятии неведение»). Йога — одна из шести ортодоксальных индийских «систем философии» («ортодоксия» означает здесь «согласие с брахманизмом», в отличие от «еретических» систем, таких как буддизм или джайнизм). Эта «классическая йога», в том виде, в каком ее сформулировал Патанджали и проинтерпретировали его комментаторы, и известна более всего на Западе. Итак, мы начнем

наше исследование с описания йогических теорий и практик, как их изложил Патанджали. У нас есть несколько причин для принятия именно такого подхода: во-первых, трактат Патанджали — это «система философии»; во-вторых, здесь собрано множество практических указаний, относящихся к аскетическим техникам и методам созерцания — указаний, которые другие (несистематизированные) разновидности йоги искажают или, точнее, используют в духе собственных концепций; наконец, «Йогасутры» — результат значительных усилий не только по сведению в единую классификацию аскетических и созерцательных практик, известных в Индии с незапамятных пор, но и по обоснованию их с теоретической точки зрения, т. е. через выявление и объяснение их сущности, а также внедрение в философию. Однако Патанджали — не создатель «философии йоги», равно как и не изобретатель йогических техник. Он сам признается, что просто излагает и корректирует доктринальные и практические традиции йоги. Ведь, в самом деле, йогические процедуры были известны в эзотерических кругах индийских аскетов и мистиков задолго до Патанджали. Из традиционных технических средств йоги он оставил те, которые выдержали испытание временем. Что касается теоретического оформления и метафизического обоснования этих практик, то личный вклад Патанджали здесь весьма невелик. Он лишь расширяет рамки санкхьи, применяя ее к теизму (довольно, кстати, поверхностному), в котором видит высшую практическую ценность медитации. Системы санкхьи и йоги настолько схожи между собой, что большинство утверждений, сделанных одной из них, надежны и для другой. Существенных различий немного: 1) в то время как санкхья атеистична, йога — теистична, поскольку постулирует существование высшего божества (Ишвары); 2) если санкхья считает, что единственный путь к спасению — метафизическое знание, то йога придает огромную важность медитативным приемам. Короче говоря, усилия Патанджали были в основном направлены на то, чтобы скоординировать философский материал, заимствованный из санкхьи, с предписаниями по концентрации, созерцанию и экстазу. Благодаря Патанджали йога, бывшая до него «мистической» традицией, стала «системой философии». Индийская традиция рассматривает санкхью как старейшую даршану. Основное значение термина санкхья, по-видимому, «различение»; главное зерно ее философии — отделение

духа (пуруши) от первоматерии (пракрити). Старейший трактат этой школы — Санкхья-карика Ишваракришны; дата его создания точно не установлена, но вряд ли это могло произойти позднее V в. н. э. Среди комментариев на «Санкхья-карику» наиболее интересен трактат Вачаспатимишры Санкхья-таттва-кауmundи. Другой важный текст — Санкхья-правачана-сутра (вероятно, XIV в.), с комментариями Анируддхи (XV в.) и Виджнянабхикшу (XVI в.). Разумеется, важность хронологии сочинений санкхьи не стоит преувеличивать. В принципе любой индийский философский трактат содержит концепции, возникшие — и подчас очень задолго — до его составления. Если мы и находим какую-нибудь «инновацию» в философском тексте, это не означает, что она раньше нигде не встречалась. То, что в «Санкхья-сутрах» кажется «новым», вполне может иметь весьма древнее происхождение. Значимость этого факта согласуется с теми намеками и аллюзиями, которые обнаруживаются в тексте. Эти намеки могут очень хорошо раскрывать идеи, гораздо более древние, чем те, к которым они, как кажется, отсылают. Если исследователь и преуспеет в установлении хронологии различных источников — что в случае Индии гораздо более трудная задача, чем в случае любого другого региона, — все еще остается сложность датировки самих философских идей. Как и йога, санкхья имеет свою предысторию. Вполне вероятно, что истоки этой системы следует связывать с анализом конститутивных элементов человеческого опыта, различающим элементы, которые рассеиваются после смерти человека, и элементы «бессмертные», т. е. сопровождающие душу в ее посмертном существовании. Такой анализ встречается уже в Шатапатха-брахмане (X, 1, 3, 4), которая разделяет человеческое существование на три «бессмертные» и три «смертные» части. Другими словами, происхождение санкхьи связано с проблемой, мистической по сути: что в человеке продолжает жить после его смерти, что составляет истинное Я, бессмертный элемент человеческой природы? До сих пор продолжается дискуссия об исторической личности Патанджали, автора «Йога-сутр». Некоторые индийские комментаторы (царь Бходжа, Чакрапанидатта, комментатор на Чараку (XI в.), и еще двое (XVIII в.)) идентифицировали его с грамматиком Патанджали, жившим во II в. до н. э. Эту идентификацию поддержали Либих, Гарбе и Дасгупта и отвергли Вудс, Якоби и А. Б. Кейт. Как бы то ни было, споры о периодизации «Йога-сутр» имеют небольшую ценность, ибо приемы аскезы и

медитации, представленные Патанджали, несомненно, очень архаичны; они — ни его личное изобретение, ни продукт его времени. Эти приемы были впервые опробованы еще за много столетий до того. Индийские авторы редко излагают собственную систему; в подавляющем большинстве случаев они довольствуются тем, что формулируют традиционные учения на языке своей эпохи. В случае Патанджали ситуация еще более типична — единственная его цель состояла в том, чтобы скомпилировать некое практическое руководство, обобщавшее древние психотехнические методы. Вьяса (VII — VIII вв.) составил комментарий Йога-бхашья; Вачаспати-мишра (IX в.) — толкование Таттвавайшаради. Оба эти текста наиболее важны для понимания «Йогасутр». Царь Бходжа (начало XI в.) — автор комментария Раджамартанда, а Рамананда Сарасвати (XVI в.) — комментария Манипрабха. Наконец, Виджнянабхикшу аннотировал «Йога-бхашью» Вьясы в своем превосходном трактате Йога-варттика. Для санкхьи и йоги мир реален (а не иллюзорен, как, например, для веданты). Однако мир существует, длится только из-за духовного «неведения»; бесчисленные космические формы, равно как и процессы их воплощения и развития, наличествуют лишь в той мере, в какой Я (пуруша) пребывает в неведении о себе самом; именно благодаря такому метафизическому неведению мир находится в страдании, порабощении. Но в тот момент, когда Пуруша обретет свободу, творение во всей своей полноте, возвратится в первозданное докосмическое состояние. Именно здесь, в этом фундаментальном утверждении (когда более, когда менее отчетливо выраженном) о том, что существование и прочность мира обязаны недостатку подлинного знания у человека, мы можем обнаружить причину отрицания Индией жизни и мира — отрицания, которого ни одно из великих послеведических движений индийского духа и не старалось скрывать. Со времен упанишад Индия отвергает мир как таковой, десакрализует жизнь — и делает это через своих святых, видящих всю эфемерность, мучительность, иллюзорность мироздания. Такие представления, однако, не ведут ни к нигилизму, ни к пессимизму. Отказываются от этого мира, лишают ценности эту жизнь — ибо существует что-то еще, за пределами становления, темпоральности, страдания. Говоря религиозным языком, Индия отрицает профанный мир и профанную жизнь, поскольку она жаждет священного мира и священного бытия. Снова и снова в индийских трактатах повторяется

эта идея: причина «порабощения» души и, следовательно, источник ее бесконечных страданий лежит в солидарности человека с миром, в его сопричастности — активном и пассивном, прямом или косвенном — жизни природы. Следует уточнить: солидарность с десакрализованным миром, сопричастность с профанной природой. *Neti, neti!* — восклицает мудрец упанишад. — «Нет, нет! Ты не то, ты не это!» Другими словами: вы не принадлежите падшему универсуму, который находится перед вами, вы не привязаны с неизбежностью к этой тварности; нет непреложного закона, регулирующего ваше собственное бытие. Бытие не может иметь отношения к небытию. Природа лишена подлинной онтологической реальности; в действительности она представляет собой бесконечное становление. Любая форма, какой бы сложной и величественной она ни была, рано или поздно подвергается распаду; сама Вселенная в циклическом процессе «великих разрушений» (махапралая) растворяется в изначальной «матрице» (пракрити). Все то, что становится, изменяется, умирает, исчезает, — все это не принадлежит сфере бытия и, вновь подчеркнем, не является священным. Если привязанность к миру — следствие постепенной десакрализации человеческого существования (с вытекающим отсюда падением в неведение и страдание), то дорога к свободе с необходимостью влечет за собой отвергание мира и профанной жизни. (В некоторых видах тантрической йоги за этим отверганием следует попытка ресакрализовать жизнь.) Тем не менее и мир, и жизнь амбивалентны. С одной стороны, они заставляют человека страдать, втягивая его, посредством кармы, в бесконечный круговорот перевоплощений; с другой, косвенно помогают ему искать и находить «спасение» для своей души, независимость, абсолютную свободу (мокша, мукти). Чем больше человек страдает (и, соответственно, чем прочнее его солидарность с космосом), тем больше возрастает в нем желание освобождения, тем сильнее жаждет он спасения. Так формы и миражи мироздания, как с помощью своей внутренней магии, так и посредством того страдания, которое подпитывается их неустанным становлением, сами ставят себя на службу человеку, чья высшая цель — освобождение, спасение. «От Брахмана до травинки, творение существует ради того, чтобы душа достигла высшего знания» («Санкхья-сутры», III, 47). Высшее знание — это освобождение не только от неведения, но также, что еще более важно, от боли, от страдания.

РАВНОСИЛЬНОСТЬ СТРАДАНИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ

«Поистине, для мудрого все есть страдание», говорит Патанджали («Йога-сутры», II, 15). Впрочем, Патанджали — не первый и не последний, кто отмечает эту универсальность страдания. Задолго до него Будда провозгласил: «Все есть страдание, все неечно» (сарвам духкхам, сарвам анитьям). Это лейтмотив всей индийской мысли после упанишад. И сотериологическая психотехника, и метафизические спекуляции отталкиваются от факта этого вселенского страдания; они имеют ценность лишь в той мере, в какой способны избавить человека от «мучений». Любой человеческий опыт обусловлен страданием. «Тело есть страдание, потому что оно — вместилище страдания; органы чувств, объекты чувств, ощущения — страдание, потому что они ведут к страданию; даже удовольствие — это страдание, потому что оно влечет его за собой». И Ишваракришна, автор самого раннего трактата по санкхье, утверждает, что краеугольный камень санкхьи — это желание избежать трех видов страдания: небесного (вызываемого богами), земного (влияния природы) и внутреннего, или органического страдания («Санкхья-карика», 1). Тем не менее эта универсализация страдания не ведет к «философии пессимизма». Ни одна философская или гностическая школа Индии не впадает в безнадежность. Напротив, обнаружение того, что страдание — закон существования, может стать *conditio sine qua non* для освобождения. Существенно, что такое всеобщее страдание имеет позитивную ценность. Оно постоянно напоминает святому или аскету, что для него единственный путь к обретению свободы — отрицание мира, отказ от собственности и амбиций, радикальная изоляция. Кроме того, человек не одинок в страдании: оно является мировой непреложностью, той онтологической модальностью, на уровне которой любая манифестирующаяся форма лишается своей подлинности. Неважно, божество это или крошечное насекомое — уже факт существования во времени, длительности вызывает страдание. В отличие от богов и других живых существ, человек обладает способностью превосходить свое положение и, следовательно, уничтожать страдание. Уверенность в том, что есть путь к прекращению страдания, — уверенность, разделяемая всеми философскими и мистическими течениями Индии, — не может вести

ни к «отчаянию», ни к «пессимизму». Разумеется, страдание универсально; но если человек знает, каким образом вырваться из него, то оно не абсолютно. Ибо даже если люди обречены страдать целую вечность — ведь их жизнь, подобно жизни всех существ, обусловлена кармой, — любой человек, несмотря ни на что, способен выйти за пределы кармы, потому что он в состоянии аннулировать кармические силы, властвующие над ним. «Освобождение» от страдания — такова цель всех индийских философов и мистиков. Достигается ли она непосредственно, через знание (как, например, в учениях веданты и санкхьи) или с помощью психотехнических средств (как в йоге и в большинстве буддийских школ), считается, что никакое знание не имеет ценности, если оно не озабочено спасением человека. «Ничего не следует знать, кроме спасения», говорится в «Шветашватара-упанишаде» (1,12). И Бходжа, комментируя «Йога-сутры» (IV, 22), заявляет, что любое знание, объектом которого не является освобождение, бесполезно. Вачаспатимишра так начинает свой комментарий к трактату Ишваракришны: «В этом мире люди слушают только того, кто излагает вещи, знание которых необходимо и желательно. К тем же, кто излагает никому не желанные, никому не нужные учения, люди относятся как к шутам или пастухам, которые хороши в своих занятиях, но невежественны в науках и искусствах». Тот же автор в комментарии к Веданта-сутра-бхашье подчеркивает необходимость знания: «Ни один здравомыслящий человек не желает знать то, что лишено всякого смысла, или то, что не имеет пользы... или значимости». В Индии метафизическое знание всегда носило сотериологический характер. Только метафизическое знание (видья, джняна, праджня) — знание высшей реальности — ценимо и желанно, ибо оно одно приносит избавление. Именно посредством этого знания человек «пробуждается», отбрасывая иллюзии феноменального мира. «Посредством знания» — это означает практиковать отрешенность, что помогает человеку обнаружить свою сущность, соединиться со своим «истинным Я» (пуруша атман). Так знание становится формой медитации, а метафизика — сотериологией. В Индии даже логика не лишена в своих основах сотериологической функции. Ману использует термин анвикшики («искусство полемики», логика) как эквивалент атмавидье («знание души», атмана), т. е. как метафизику (VII, 43). Точная аргументация, согласная с нормами, приводит дух к освобождению — такова

исходная посылка школы ньяя. Более того, самые ранние логические диспуты, из которых впоследствии развилась ньяя-даршана, касались содержания священных текстов, различных интерпретаций тех или иных положений Вед; целью всех этих диспутов было установление правил исполнения ритуала — правил, соответствующих традиции. Эта священная традиция, выраженная в Ведах, является откровением. При таких обстоятельствах поиск значения слов должен был оставаться постоянно связанным с Логосом, духовной реальностью — абсолютной, сверхчеловеческой и надысторической. Подобно тому как верное произнесение ведических текстов имеет результатом получение максимальной ритуальной эффективности, так и правильное понимание ведических максим влечет за собой очищение сознания и, следовательно, вносит вклад в освобождение духа. Каждый уничтоженный образчик «неведения» — это шаг на пути к свободе и блаженству. Если принять во внимание причины человеческого страдания, легко понять то значение, которое придают «знанию» все школы индийской метафизики. Своим убогим положением человек обязан не наказанию свыше, не первородному греху, но неведению. Причем не всякому неведению, но только неведению относительно подлинной природы Духа, заставляющему нас смешивать Дух с нашим психоментальным опытом, приписывать ему, вечному и автономному принципу, качества и предикаты — короче говоря, метафизическому неведению. Отсюда, естественно, следует, что должно быть и метафизическое знание, кладущее конец подобному неведению. Это трансцендентальное знание ведет ученика к источнику просветления, т. е. к подлинному Я. Именно это знание собственного Я — не в профанном, а в аскетическом и спиритуальном смысле слова — есть цель, преследуемая большинством индийских спекулятивных систем, хотя каждая из них указывает различные пути к ее достижению. Для санкхьи и йоги задача вполне очевидна. Поскольку страдание происходит из-за незнания истинного характера Духа -: т. е. из-за смешивания его с психоментальным опытом, — освобождение может быть достигнуто лишь тогда, когда исчезнет такое смешивание. Разница между санкхьей и йогой по данному вопросу незначительна. Различны только их методы: санкхья считает, что независимость достижима только через гносис, тогда как йога полагает, что необходимы аскеза и техника медитации. Для обеих даршан источник человеческого страдания коренится в феномене иллюзии, т. е. человек думает, будто

его психическая жизнь — деятельность чувств, ощущений, мыслей и волевых импульсов — идентична Духу, Я. Он, следовательно, путает две совершенно автономные, противоположные области, между которыми могут существовать только иллюзорные отношения; потому что опыт сознания принадлежит не Пуруше, но пракрити; состояния сознания — лишь тонкие продукты той же самой субстанции, которая лежит в основе и физического мира, и органического. Между психическими состояниями и неодушевленными объектами существует только разница в степени; между же психикой и Духом пролегает онтологическая пропасть: они принадлежат разным уровням бытия. «Освобождение» происходит тогда, когда становится понятной эта истина, когда Дух возвращает свою исконную свободу. Таким образом, согласно санкхье, тот, кто желает обрести независимость, должен начать с глубокого постижения сущности пракрити и законов, управляющих ее эволюцией. Со своей стороны, йога также принимает этот анализ субстанции, но считает ценной лишь практику созерцания, которая одна способна обнаружить опытным путем автономию и вездесущность Духа. Прежде чем представить методы и техники йоги, следует рассмотреть, каким образом санкхья-даршана понимает пракрити и Пурушу, как объясняет причину их иллюзорной солидарности; иначе говоря, необходимо исследовать гностическое мировоззрение этой философской системы. Нам предстоит также определить, до какой степени совпадают доктрины санкхьи и йоги, и вычленив из теоретических построений последней такие утверждения, которые основаны на «мистическом» опыте, отсутствующем в санкхье.

«Я»

Понимание Духа («души») как трансцендентного, автономного принципа разделяется всеми философскими школами Индии, исключая буддистов и материалистов (локаятиков). Однако они доказывают его существование и объясняют его сущность совершенно по-разному. Для ньяи дух-душа — это бескачественная целостность, абсолютно непознаваемая. Веданта, напротив, определяет Атман как сатчитананду (sat — бытие; чит — сознание; ананда — блаженство) и рассматривает Дух как уникальную,

универсальную реальность, трагически окутанную иллюзией становления (майя). Санкхья и йога отрицают у Духа (пуруши) любые атрибуты и связи; с их точки зрения, все, что можно утверждать о Пуруше, — это то, что он есть, и то, что он наделен знанием (знание его, разумеется, метафизическое по сути своей, оно проистекает из его самосозерцания). Подобно Атману упанишад, Пуруша невыразим. Его «атрибуты» негативны. «Пуруша есть тот, кто видит [сакшин — наблюдатель], он обособлен [кайвальям], безразличен, является просто пассивным созерцателем», — пишет Ишваракришна («Санкхья-карика», 19), а Гаудапада в своем комментарии настаивает на вечной бездеятельности Пуруши. Автономия и бесстрастие Духа — традиционные эпитеты, они используются и в «Санкхья-сутрах», 1.147; комментируя это место, Анируддха цитирует известный отрывок из «Брихадараньяка-упанишад» (IV, 3,15): «Этот Пуруша свободен» (асанга, «без привязанностей»), а Виджнянабхикшу приводит пассажи из «Шветашватара-упанишад» (VI, 2) и «Ведантасары», 158. Не сводимый ни к чему другому, бескачественный (ниргунатват), Пуруша не имеет «интеллекта» (чиддхарма), поскольку у него нет желаний. Желания изменчивы, вот почему они не принадлежат Духу. Дух вечно свободен, т. к. состояния сознания, поток психоментальной жизни чужды ему. Если Пуруша тем не менее кажется нам деятелем (картри), это происходит как из-за человеческой иллюзии, так и по причине своеобразного соотношения (йогьята), которое является чем-то вроде предустановленной гармонии между двумя сущностно различающимися видами реальности — формируемыми, с одной стороны, Пурушей, а с другой — интеллектом, буддхи (последний, как мы увидим, есть только тонкий продукт первоматерии, субстанции). Позиция Патанджали такая же. В «Йога-сутрах» (II, 5) он тоже утверждает, что неведение (авидья) состоит в ложном постижении вечного (нитья), чистого (шучи), блаженного (сукха) и Атмана как не вечного (анитья), нечистого (ашучи), страдания (духкха) и не-Атмана. Вьяса (II, 18) замечает, что восприятие, память, размышление и т. д. относятся к буддхи и что только под влиянием иллюзии эти ментальные способности приписываются Пуруше. При такой концепции Пуруши сразу возникают определенные трудности. Ибо если Дух вечен, чист, бесстрастен, независим, не сводится ни к чему — каким образом он может согласиться с тем, что его сопровождают психоментальные состояния? Почему возможна

подобная связь? До тех пор пока мы ближе не познакомимся с возможными отношениями между Пурушей и пракрити, можно временно отложить изучение того решения, которое предлагают для вышеназванных проблем санкхья и йога. Мы увидим, что усилия обеих даршан главным образом и направлены на выяснение истинной природы этих странных отношений. Однако ни источник, ни причина этого парадоксального положения не являются реальными объектами исследования в санкхья-йоге. Почему Я втягивается в чуждую для него среду — среду жизненных стихий — в результате чего появляется человек как таковой, т. е. как конкретное, историческое существо, которому отовсюду грозят опасности, чья жизнь преисполнена страданий? Когда и по какой причине началась эта трагедия человеческого существования, если истинно, что онтологическая модальность Духа прямо противоположна человеческой обусловленности, поскольку Дух вечен, свободен и бездеятелен? Причина и источник соединения Пуруши и пракрити — таковы два аспекта проблемы, которую санкхья и йога считает неразрешимой: она превышает возможности человеческого познания, ибо человек познает и понимает посредством того, что санкхья-йога называет «интеллектом», буддхи. Однако этот интеллект сам по себе — только продукт (хотя и исключительно тонкий продукт) материи, первожденной субстанции (пракрити). Будучи произведением пракрити, «феноменом», буддхи способен познавать лишь другие феномены, которые, как и он, принадлежат бесконечным манифестациям первовещества. Нет условий, при которых буддхи мог бы познать Я, потому что для него невозможно вступить в контакт с трансцендентальной реальностью. Причина и источник этой непостижимой связи между Духом и жизнью (т. е. «материей») могут быть поняты не при помощи буддхи, но посредством только такого инструмента познания, который не связан с материей. Они раскрываются лишь тому, кто, разрушив свои цепи, превзошел пределы, отмеренные человеку; «интеллект» не играет никакой роли в этом откровении, которое является скорее знанием Я о самом себе. Санкхья знает, что причиной «зависимости», т. е. обусловленности, страдания, является метафизическое незнание, передающееся, в силу кармического закона, из поколения в поколение. Однако исторический момент первого появления этого незнания не может быть установлен, так же как невозможно определить дату сотворения мира. Связь между Я и жизнью, а также

зависимое положение Я, вытекающее из этой связи, внеисторичны; они находятся за пределами времени. Настаивать на позитивном решении этих проблем — тщето и глупо; они просто неправильно поставлены, и поэтому, в соответствии со старой брахманической традицией (Шанкара, комм. на «Веданта-сутры», III, 2,17), соблюдаемой в ряде случаев самим Буддой (см. например, Васубандху, Абхидхармакоша, V, 22), святой отвечает на неверно поставленный вопрос молчанием. Единственно возможные ответы на подобные вопросы состоят в том, что человек пребывал в таком положении с рассвета истории и что цель знания — не бесплодные поиски первопричины и исторического происхождения этого положения, но освобождение.

СУБСТАНЦИЯ

Только мимоходом Патанджали упоминает пракрити (IV, 2, 3) и ее модальности, гуны (1,16; II, 15,19; IV, 13, 34, 32), да и то лишь для того, чтобы определить их взаимоотношения с психоментальной жизнью, а также с психотехниками, ведущими к независимости. Он использует тот анализ субстанции, который тщательно разработан авторами санкхьи. Именно к этим авторам мы и обратимся, чтобы понять структуру пракрити и процесс ее развертывания. Практики столь же реальна и вечна, как и Пуруша, но, в отличие от него, она динамична и креативна. Несмотря на свою гомогенность и инертность, эта изначальная субстанция обладает, так сказать, «тремя модусами бытия», что позволяет ей манифестироваться тремя различными способами, гунами: 1) саттва, модальность ясности и интеллекта; 2) раджас, модальность моторной энергии и ментальной активности; 3) тамас, модальность статичности, инертности, психической омраченности. Гуны, однако, не следует рассматривать отдельно от пракрити, поскольку они никогда не существуют в изолированном виде; в любом физическом, биологическом или психическом феномене все три гуны даны одновременно, хотя и в неравных пропорциях. Именно это неравенство и допускает появление «феномена» как такового; если бы первичное равновесие и гомогенность гун никогда не нарушались, феномены не могли бы прийти к существованию. Из вышесказанного видно, что гуны имеют двойственный характер: с одной стороны, они объективны, поскольку формируют

многообразие явлений внешнего мира, а с другой, субъективны, т. к. основывают, возвращают и обуславливают психоментальную жизнь. Вот почему, например, тамас следует переводить не только как «принцип инертности материи» - т. е. в объективном смысле, но и как «сумерки сознания», «помехи, созданные аффектами» — т. е. в смысле психофизиологическом. Едва пракрити, эволюционируя, утрачивает свое исконное состояние совершенного равновесия (алинга, авьякта) и приобретает специфические черты, обусловленные ее «телеологическим инстинктом» (к которому мы еще вернемся), она манифестируется в форме энергетической массы, называемой махат, «великое». («Санкхья-сутры» (I, 6,1): «Пракрिति -это состояние равновесия саттвы, раджаса и тамаса. Из пракрити возникает махат, из махата — ахамкара, из ахамкары — пять танматр и две сферы, относящиеся к органам чувств; из танматр возникает стхулабхутани (материальные элементы, «молекулы»). Эта сутра резюмирует все процессы манифестации, которые мы намерены анализировать.) Под воздействием эволюционной силы (паринама, «развитие», «процесс») пракрити переходит от состояния махата к аханкаре, которая представляет собой неделимый апперцептивный комплекс, еще без «личностного» опыта, но уже с зачатками самосознания (откуда и термин «аханкара»: ахам — эго). Начиная с этого апперцептивного «сгустка», процесс «эволюции» идет в двух противоположных направлениях: одно из них ведет к миру объективных явлений, другое — к субъективным (чувственным и психоментальным). Аханкара имеет свойство качественно видоизменяться в соответствии с тем, какая из трех гун преобладает в ней. Когда доминирует саттва, модальность ясности, чистоты и понимания, то появляются пять органов чувств (джнянэндрия), а также манас, «внутреннее чувство»; манас служит связующим звеном между перцептивным и моторным видами активности; основа и вместилище всех впечатлений, он координирует биологическую и психическую деятельность, в частности, деятельность подсознания. Когда преобладает раджас (моторная энергия, делающая возможным любой физический или когнитивный опыт), появляются пять органов действий (кармендрия). Наконец, когда возвышается тамас (инертность материи, омрачение, энергетический ступор), возникают пять танматр, «тонких», потенциальных элементов, генетических семян физического мира. Путем конденсации производятся более сложные и плотные образования: танматры порождают атомы

(параману) и молекулы (стхулабхутани), из которых, в свою очередь, появляются растительные (врикша) и животные (шарира) организмы. Таким образом, тело человека, равно как его «состояния сознания» и даже интеллект, происходят от одной и той же субстанции. У нас еще будет случай увидеть, что, в соответствии с идеями санкхьи и йоги, универсум — и объективный, и субъективный — есть лишь эволюция природы от стадии аханкары, где изначальная гомогенная энергетическая масса порождает сознание индивидуальности, апперцепцию в свете эго. В ходе двойного процесса развития и творения аханкара создает двойственную вселенную, внутреннюю и внешнюю, причем каждый из этих «миров» имеет точки соотнесения друг с другом. Всякое ощущение корреспондирует со специфическим атомом, а всякий атом соответствует определенной танматре. (Например, «потенциальный звук» (шабда-танматра) посредством «склеивания» с молекулами производит «атом пространства» (акашаанк), которому на субъективном уровне соответствует чувство слуха; ясная, всепроникающая энергия (теджас-танматра) производит «всепроникающий атом» и чувство зрения и т. д.) Каждый из этих продуктов содержит три гуны, хотя и в неравной пропорции, каждый характеризуется перевесом конкретной гуны или, на последних этапах эволюции, доминированием какой-либо танматры. Важно представлять себе место понятия «эволюция» в философии санкхьи. Паринама означает развитие того, что существует *in posse* (в потенции), в махате. В действительности это не креация, не трансценденция, не формирование новых уровней существования; это просто реализация потенциалов, находящихся в пракрити (точнее, в ее витальном аспекте, махате). Отождествление «эволюции» в индийском смысле с западным эволюционизмом влечет за собой большую путаницу. Никаких новых форм во вселенной не появляется — проявляются только те, которые уже присутствовали в потенциальном виде. Фактически, по санкхье, ничего не порождается (в западном смысле слова). Творение существует извечно и никогда не разрушается; оно лишь может возвратиться к состоянию абсолютного равновесия (в «великом распаде», махапралае). Такая концепция эволюции подкрепляется своеобразной теорией причинности. Если бы следствие превосходило причину, то в причине содержалось бы в таком случае нечто несуществующее, которое приходило бы к существованию в следствии. Но, спрашивает санкхья,

каким образом это несущее могло бы стать причиной сущего? Как *esse* может произойти из *non esse*? (бытие... небытие) Вачаспатимишра говорит («Таттва-каууди», 62): «Если сущее происходит из несущего, тогда последнее, существуя всегда и везде, должно породить всегда и везде любое следствие и все следствия сразу». И, комментируя «Санкхья-карику», 9, он добавляет: «Следствие есть сущее, причем оно существует до действия причины». «Если бы следствие было несущим до действия причины, оно никогда бы не смогло прийти к существованию». Между причиной и следствием существует реальная, вполне определенная связь. Если следствие не находится в причине, какая может быть связь между *ens* и *non ens* (сущее... не сущее)! Как возникли бы отношения между отсутствием и присутствием? «Мы полагаем, — замечает Ишваракришна, — что все, вызываемое причиной, является манифестацией или развитием предсуществующего следствия». Иллюстрируя примером теорию причинности, Виджнянабхикшу пишет: «Подобно тому как статуя, уже существующая в куске камня, лишь проступает под резцом ваятеля, так и причинная активность только вызывает действие, которым следствие себя манифестирует, порождая иллюзию того, что оно, следствие, возникло только в данный момент» («Санкхья-правачанабхашья», 1, 120). Относительно аханкары тексты санкхьи приводят много подробностей, но для нашего краткого изложения интересно прежде всего определение аханкары как «самопознания» («Санкхья-карика», 24). Следует помнить, что этот вид сущего, хотя и будучи «материальным», проявляется не в сенсорных, физических формах, а в гомогенной, чистой, неструктурированной массе. Согласно санкхье, аханкара обретает сознание самой себя, и, в ходе этого обретения, она отражается (сарва, «эманация») в одиннадцати физических принципах (манас, координирующий результаты восприятия; пять видов сознания и пять органов чувств) и в пяти типах физических энергий (танматр). Стоит отметить ту огромную важность, которую санкхья — как и почти все индийские умозрительные системы — придает индивидуации через самосознание. Мы видим, что генезис мира — психический акт, что именно из этого самопознания (которое, разумеется, совершенно отличается от «пробуждения» Пуруши) проистекает эволюция физического мира и что, наконец, объективные и психофизиологические явления имеют общую подоснову (с единственной разницей, состоящей в степени

соотношения гун: саттва преобладает в психических феноменах, раджас — в психофизиологических (аффекты, деятельность чувств и т. д.), в то время как «материальные» явления формируются инертными, плотными продуктами тамаса (танматра, ану, бхутани)). Санкхья-йога также интерпретирует три гуны и с субъективной стороны, когда рассматривает их психические качества». Если господствует саттва, сознание ясное, спокойное, рассудительное, пронизательное; при первенстве раджаса оно возбужденное, изменчивое, нестабильное; подавляемое тамасом, оно омраченное, хаотичное, страстное и грубое. Эта субъективная, чисто человеческая оценка трех космических модальностей, конечно, не противоречит их объективному характеру — «внешнее» и «внутреннее» в данном случае не более чем метафоры. Помня об этом физиологическом основании, можно понять, почему санкхья-йога считала всякий психический опыт чисто материальным процессом. Нравственность тоже аффектирована: чистота, доброта — не духовные качества, но «очищенная», «тонкая» материя в виде сознания. Гуны пропитывают весь универсум и устанавливают органическую, симпатическую связь между человеком и космосом — двумя целостностями, которые испытывают одну и ту же муку становления и служат одному и тому же Я, не зависящему от мира и подчиненному лишь собственной судьбе. Фактически разница между космосом и человеком есть лишь разница в степени, а не по существу. В процессе паринамы материя производит бесчисленные формы (викары), возрастающие в сложности и разнообразии. Санкхья утверждает, что такой колоссальный креативный процесс, такое сложнейшее производство форм и организмов требует трансцендентного обоснования. Первичная, аморфная, вечная пракрити еще может быть объяснена из самой себя. Но мир, как известно, не гомогенная субстанция; напротив, он демонстрирует множество отчетливых форм и структур. Усложненность космоса, бесчисленность его форм подняты санкхьей до уровня метафизических аргументов. Процесс творения, как считает эта система, является следствием нашего фундаментального неведения; Вселенная и полиморфизм жизни существуют благодаря ошибочному мнению человека о самом себе, т. е. благодаря факту смешивания подлинного Я с психоментальными состояниями. Но, как мы отмечали выше, невозможно постичь истоки и причину этого ложного представления. Можно сказать только то, что эволюция пракрити носит исключительно сложный, ступенчатый характер.

Здравый смысл подсказывает нам, что любое сложное образование не может ни возникнуть, ни существовать самостоятельно. Так, например, кровать как целое состоит из различных деталей, но их стройное сочленение друг с другом создается не само собой, а с помощью человека («Санкхья-сутры», 1,140-44). Санкхья обнаруживает, что креация носит телеологический характер; если бы процесс творения не был связан со служением Духу, он оказался бы абсурдным, бессмысленным. В природе все состоит из частей — следовательно, всякая вещь должна иметь «управляющего» (адхьякша), т. е. того, кто может использовать эти соединения в своих целях. Таким «управляющим» не может быть ментальная деятельность или состояния сознания (которые уже сами по себе — сложные продукты пракрити). Должна быть некая сущность за пределами субстанциональных категорий (гун), являющаяся причиной самой себя. Более того, эта сущность должна существовать как субъект, который главенствует над ментальной активностью и на который сориентированы «блаженство и страдание». Ибо, добавляет Вачаспатимишра (ТК, 123), блаженство не может ощущаться и различаться блаженством же; а если бы оно ощущалось страданием, то это был бы опыт не приятного, а мучительного. Таким образом, эти два признака (страдание и блаженство) не могут существовать, не могут восприниматься иначе как в направленности на субъект, который превосходит эмпирический опыт. Этим демонстрируется первое доказательство санкхьи для существования Духа: самхатапарартхатват пурушасья, т. е. «знание о существовании духа через комбинацию одних вещей для блага другого»; эта аксиома в изобилии встречается в индийской литературе и принимается йогой. Вачаспатимишра замечает: если кто-нибудь заявит, что эволюция и разнородность вещества нацелены на служение другим «соединениям» (как, например, в случае со стулом, созданным для того, чтобы служить другому «соединению» — человеческому телу), мы можем ответить ему, что эти «соединения» также должны, в свою очередь, служить третьим «соединениям»; череда взаимозависимостей неизбежно привела бы нас к regressus ad infinitum (регресс в бесконечность). «И поскольку мы можем избежать этого регресса, — продолжает Вачаспатимишра, — с помощью постулата о существовании рационального Принципа, то очевидно, что глупо бесконечно умножать связи между составными вещами» (ТК, 121). Согласно этому постулату. Дух, Я — простой,

нередуцируемый, автономный, статичный, несозидательный принцип, не принимающий участия в ментальной или сенсорной деятельности. Несмотря на то что Я пребывает под покровом иллюзий и сумятицы творческой силы эволюции, пракрити, приходящая в движение через «телеологический инстинкт», в целом направлена на «освобождение» Пуруши. Вспомним еще раз, что «от Брахмана до травинки, творение существует ради того, чтобы душа достигла высшего знания».

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ДУХОМ И ПЕРВОМАТЕРИЕЙ

Если философия санкхья-йоги и не объясняет ни-причину, ни источник странного соединения Духа с эмпирическим миром, она тем не менее пытается определить характер их взаимоотношений, вскрыть сущность этого соединения. Строго говоря, это нереальные отношения в смысле тех, которые существуют, например, между внешними объектами и их восприятиями. Реальные отношения подразумевают изменчивость и множественность; понятно, что эти свойства совершенно не соответствуют характеру Духа. «Состояния сознания» — это только продукты пракрити, они не могут иметь никаких связей с Пурушей; последний, по самой своей сущности, пребывает над всяким опытом. Однако — и это для санкхьи ключ к разгадке такого парадоксального положения — тончайшая, прозрачайшая часть ментальной жизни, т. е. интеллект (буддхи), в своем модусе чистого свечения (саттва) имеет особенное качество — отражать Дух. Представление о внешнем мире возможно только при отражении Пуруши в интеллекте. Но само Я не омрачено этим отражением и не теряет своих онтологических черт (бесстрастие, вечность и т. д.). В «Йога-сутрах» (II, 20) говорится прямо: видящий (драштри, т. е. Пуруша) — это абсолютное сознание (зрение «*par excellence*»); оставаясь чистым, Пуруша познает само познание («он взирает на идеи, предстающие перед ним»). Вьяса (I, 41) интерпретирует: Пуруша отражается в буддхи, но сам ни похож, ни отличается от него. Он не похож на интеллект, поскольку последний обусловлен знанием объектов, которые постоянно изменяются — в то время как Пуруша обладает неизменным знанием и в некотором смысле сам есть знание. С другой стороны, Пуруша не полностью

отличен от буддхи, ибо, несмотря на свою чистую суть, он знает знание. Патанджали использует визуальный образ, чтобы показать взаимосвязь Духа и интеллекта: подобно тому как цветок отражается в кристалле, Пуруша отражается в буддхи. Но лишь невежда может приписывать кристаллу качества цветка (форму, пропорции, цвет). Когда объект (цветок) колеблется, его образ движется в кристалле, хотя последний остается неподвижным. Это иллюзия — верить в то, что Дух динамичен потому, что динамичен ментальный опыт. В действительности здесь только иллюзорное отношение (упадхи), возникающее благодаря «симпатической связи» (йогьянга) между Я и интеллектом. Дух извечно пребывает втянутым в эти иллюзорные отношения с психоментальной жизнью (т. е. с «материей»). Только благодаря неведению существует (через карму) жизнь, продолжается страдание. Остановимся подробнее на этом пункте. Иллюзия (или невежество) состоит в смешивании неподвижного, вечного Пуруши с потоком сознания. Говорить «Я страдаю», «Я желаю», «Я ненавижу», «Я знаю» и полагать, что это «Я» относится к Духу — значит пребывать в иллюзии и продлевать ее: ведь все наши действия и намерения, одним фактом того, что они зависят от пракрити, — обусловлены и управляются кармой. Это означает, что любое действие, чье исходное начало — иллюзия, есть либо осуществление возможности, созданной предшествующим актом, либо проекция иной силы, которая требует собственной актуализации — воплощения в настоящем или будущем существовании. Когда некто выдвигает уравнение типа «Я хочу» = «Дух хочет», он имеет в виду либо то, что одну силу привели в движение, либо то, что расцвела другая сила. Смещение, выраженное в этом уравнении, есть «момент» в вечном круговороте космических энергий. Таков закон существования; подобно каждому закону, он транссубъективен, но его устойчивость и универсальность — источник страдания, которым омрачена жизнь. Есть лишь один путь к достижению спасения — правильное понимание Духа. Санкхья только продолжает традицию упанишад: «Тот, кто знает Атман, пересекает океан страдания» («Чхандогья-упанишада», VII, 1,3). «Через знание — освобождение, через неведение — порабощение» («Санкхья-сутры» III, 22, 23). И первый этап обретения этого «знания» состоит в том, чтобы отвергнуть у Пуруши любые признаки — что эквивалентно отрицанию страданий как чего-то, касающегося нас лично, рассматриванию их в качестве объективного факта, вне Духа, т. е. не

оценивая, не придавая им значения, потому что все оценки и значения созданы интеллектом — в той мере, в какой он отражает Пурушу. Страдание существует лишь постольку, поскольку эмпирический опыт сцеплен с духовным началом в человеке. Но, т. к. это сцепление иллюзорно, его можно легко уничтожить. Когда Пуруша постигнут, оценки аннулируются; страдание — больше ни страдание, ни не-страдание, но простой факт, который, хотя и сохраняется на уровне ощущений, теряет свою значимость, свой смысл. Этот пункт следует понять основательно, потому что он имеет огромную важность в санкхье и йоге; по нашему мнению, на него до сих пор не обращали должного внимания. Для того чтобы освободить человека от страдания, санкхья и йога предлагают отрицать страдание как таковое, что, по их мнению, ликвидирует любую связь между страданием и Я. При таком подходе становится ясно: Дух свободен, вечен и неактивен, что бы ни происходило с нами; мучения, чувства, волнения, мысли и т. д. больше нам не принадлежат. Ведь они обусловлены космическим законом; несомненно, они реальны, но эта реальность не имеет ничего общего с нашим Пурушей. Страдание — явление мирового порядка; человек испытывает его, увековечивает его просто в силу того, что позволяет себе соблазняться иллюзией. Знание есть «пробуждение», раскрывающее сущность Пуруши. Знание ничего не производит; оно проникает в реальность непосредственно. Это истинное, абсолютное знание, которое не следует путать с интеллектуальностью (психической по существу), достигается не эмпирическим путем, но через прозрение. Никакая божественная сила, однако, не играет здесь роли, ибо санкхья отклоняет существование Бога; йога, хотя и принимает его, но, как мы увидим, не придает ему большого значения. Прозрение и есть знание высшей реальности, «пробуждение» - в нем объект полностью сливается с субъектом. Я только «созерцает» самого себя; оно не «размышляет» о себе, т. к. мысль как таковая является частью эмпирического опыта и, следовательно, принадлежит пракрита. Для санкхьи нет иного пути, чем этот. Надежда же только продлевает и усиливает человеческую несвободу; лишь тот, кто потерял любую надежду, счастлив (СС, IV, 11), «ибо надежда — это величайшая из всех пыток, а безнадежность — величайшее счастье». (Текст из «Махабхараты», цитируемый комментатором Махадевой Ведантином (к СС, IV, 11).) Религиозные ритуалы и практики не имеют никакой ценности, потому что они основаны на желаниях и жестокости.

Любое ритуальное действие — одним фактом того, что оно подразумевает усилие, — вызывает кармическое последствие. Нравственность как таковая не ведет ни к чему существенному. (Это вполне в духе упанишад: «Каушитаки-упанишада (III. 1) утверждает, что грехи сами исчезают, когда обретается истинное знание. Комментатор Матхара добавляет, что можно есть мясо, пить вино, заниматься любовью — все эти грехи уничтожаются, если знать доктрину Капилы (т. е. санкхью). Позже мы увидим последствия этой спиритуальной позиции.) Безразличие (вайрагья, «самоотречение»), священное писание (шрути) и медитация — лишь побочные средства спасения. Для санкхьи единственное верное средство — метафизическое знание (СС, III, 23). Познавательный процесс естественным образом производится интеллектом; однако сам интеллект является, повторим, лишь высокоразвитой формой «материи». Как, в таком случае, можно осуществить освобождение (мукти) через пракрити? Санкхья выдвигает телеологический аргумент: материя инстинктивно действует на благо спасения души, т. е. Пуруши. Интеллект, будучи совершеннейшим творением пракрити, сам способен — благодаря своей динамичности — помочь процессу избавления: он служит предварительной ступенью на пути к прозрению. Йога занимает точно такую же позицию: пракрити делает опыт возможным и в то же время способствует спасению Я (ЙС, II, 18). Вьяса добавляет важную деталь: порабощение, говорит он, это на самом деле только главенствующее положение буддхи, когда высшая цель еще не достигнута, а освобождение — ступень, на котором она уже осуществлена. В следующей главе мы увидим, с помощью каких психофизиологических приемов можно, согласно йоге, достичь этой цели. С точки зрения санкхьи, независимость достигается почти автоматически, когда буддхи приводит человека к порогу «пробуждения». Лишь только реализовано самопрозрение, интеллект и всякие другие психоментальные (и, значит, материальные) сущности, ложно приписывавшиеся Пуруше, отбрасываются от него, возвращаясь в бесформенность пракрити, подобно «танцору, который удаляется после того, как он удовлетворил эстетические желания своей госпожи». (Это сравнение часто встречается как в «Махабхарате», так и в трактатах санкхьи: см. СС, III, 69; СК, 59.) «Нет ничего более чувствительного, чем пракрити; едва она скажет себе: «Я узнана», то больше не показывается на глазах Пуруши» (СК, 61). Таково состояние человека,

«освобожденного в этой жизни» (дживанмукта): святой продолжает жить, потому что его кармическое наследие остается неизрасходованным, наподобие того как гончарный круг горшечника продолжает вращаться с привычной скоростью и тогда, когда горшок уже закончен. Но когда приходит смерть, Пуруша, покидая тело, полностью освобождается (СК, 68).

КАК ВОЗМОЖНО ОСВОБОЖДЕНИЕ?

Санкхья-йога полагает, что «Пуруша не может быть ни рожденным, ни умершим; ни покорным, ни вольнолюбивым; ни жаждущим свободы, ни освобожденным». «Его бытие исключает любую из таких возможностей» (СС, 1,160). Пуруша чист, вечен, свободен; он не может быть связан, поскольку не вступает в отношения ни с кем, кроме самого себя. (Есть, однако, разница между освобожденным Духом и тем Духом, который все еще пребывает в иллюзорной связанности; эта разница заключается в упадхи. Упадхи, «ложное отношение», является основанием таинственного соединения Пуруши и психоментальных состояний, из-за чего, собственно, человек и не понимает, что оно иллюзорно.) Однако человек считает, что Пуруша поработщен, хотя и способен стать независимым: таковы иллюзии нашей психоментальной жизни. На самом деле «поработщенный» Дух свободен изначально. Если процесс его освобождения кажется нам неким драматическим событием, это потому, что мы рассматриваем его слишком по-человечески. Дух — только зритель (сакшин), а избавление, мукти — лишь осознание этой вечной свободы. Это я полагаю, что Я страдает, я верю, что Я связан, я желаю независимости. В тот самый момент, когда, пробудившись до понимания того, что это «я» (асмита) есть продукт пракрити, я понимаю и то, что все существование — лишь цепь моментов страдания, что истинный Дух «бесстрастно созерцает» драму «личности». Таким образом, человеческая личность не существует как конечный элемент; она — только синтез психических переживаний, которые разрушаются (иными словами, перестают действовать), едва наступает прозрение. Подобно любым творениям космической субстанции, асмита тоже помогает пробуждению. Но лишь только достигается освобождение, в личности нет больше нужды. Есть что-то парадоксальное в том, как санкхья-йога представляет себе положение Духа: несмотря на свою чистоту,

вечность и неизменность, Пуруша соглашается на сцепление — пусть и в иллюзорной форме — с материей; оказывается, для того чтобы достичь знания о своем бытии и «освободиться», даже и нужно воспользоваться инструментом, созданным материей (в данном случае этот инструментинтеллект). Конечно, если смотреть на вещи подобным образом, человеческое существование кажется драматическим и бессмысленным. Если Дух свободен, почему людям суждено страдать в неведении или бороться за свободу, которой они уже обладают? Если Пуруша совершенно чист и неподвижен, почему он допускает нечистоту, становление, эмпирический опыт, мучительность, историчность? Вопросы легко умножить. Однако индийская философия напоминает нам о том, что мы не должны рассматривать Дух логически или исторически, т. е. подыскивать причины, объясняющие существующий порядок вещей. Реальность должна быть принята так, как она есть. Тем не менее очевидно, что позиция санкхьи по данному вопросу труднодоказуема. Поэтому буддизм, стремясь избежать подобного парадокса — Пуруши, совершенно лишённого способности контактировать с пракрити и все-таки, вопреки себе, являющегося автором человеческой трагедии, — вообще отказался от нередуцируемого абсолютного принципа — «Духа» и заменил его «состояниями сознания». Веданта, напротив, в своих попытках избежать трудностей, возникающих при прояснении отношения между душой и универсумом, отвергает реальность последнего и рассматривает его как майю, мировую иллюзию. Санкхья же и йога не были склонны отрицать онтологическую реальность ни Духа, ни субстанции, из-за чего подвергались критике (в основном санкхья) со стороны как буддизма, так и веданты. Веданта также критикует и концепцию множественности пуруш, сформулированную йогой и санкхьей. Эти две даршаны утверждают, что есть столько же пуруш, сколько самих людей. И каждый из этих пуруш — монада, герметичная в самой себе, ведь Я не может иметь контакта ни с окружающим миром (который происходит из пракрити), ни с другими Я. Космос, в этом случае, населен вечными, свободными, неподвижными пурушами-монадами, между которыми невозможна никакая коммуникация. Как считает веданта, такая концепция ошибочна: множественность «я» — иллюзия. Это представление о Духе трагично и противоречиво, поскольку Пуруша оторван не только от феноменального мира, но также и от других освобожденных душ. Тем не менее санкхья и йога были вынуждены

постулировать множественность пуруш; ибо, если бы существовал только один универсальный Дух, то одновременное пребывание «освобожденных» и «порабощенных» пуруш оказалось бы невозможным. Не могли бы в таком случае сосуществовать жизнь и смерть, мужское и женское начало, действия, направленные на разные цели и т. д. Парадокс очевиден: это учение сводит бесконечное разнообразие феноменов к одному принципу, пракрити; оно рассматривает физическую Вселенную, жизнь и сознание как происходящие из общего основания — и в то же время утверждает множественность душ, которые по своей природе идентичны. Таким образом, оно объединяет то, что должно казаться различным (физическое, биологическое и ментальное), и разъединяет то, что видится (особенно в Индии) уникальным и всеобщим — Дух. Стоит поближе познакомиться с концепцией освобождения (мокша) в учениях санкхьи и йоги. Как и в большинстве индийских философских систем (за исключением, конечно, тех, которые испытали влияние мистики «предан, ности богу», бхакти), здесь также освобождение есть, по сути, избавление от идеи зла и страдания. Это осознание того положения, которое всегда присутствовало в мире, но на которое невежество набросило свой покров. Страдание прекращается, едва мы понимаем, что оно — вне Духа, что оно касается только человеческой личности, асмиты. Представим себе жизнь «освобожденного» индивида. Он будет продолжать свое существование, поскольку потенции как его прошлых жизней, так и нынешней, вплоть до момента «пробуждения», требуют своей актуализации, своего осуществления, в соответствии с законом кармы. Но эта деятельность ему уже не принадлежит, она происходит объективно, механично, безлично — короче говоря, она уже не исполняется с нацеленностью на результат. Когда «освобожденный» человек совершает действие, у него возникает сознание не «я действую», а «это действует»; иначе говоря, он не втягивает Я в психофизический процесс. Поскольку сила неведения больше не действует, новые кармические ядра не формируются. Когда разрушены все «потенции», наступает абсолютное освобождение. Можно даже сказать, что «освобожденный» не «испытывает» чувства освобожденности. После своего пробуждения он совершает действия без заинтересованности в их плодах; когда же последняя психическая молекула отделяется от него, он реализует модус бытия, неизвестный смертным и оттого

абсолютный — нечто вроде буддийской нирваны. Тем не менее та свобода, которую индеец достигает через метафизическое знание или йогу, вполне реальна и конкретна. Неверно, что Индия ищет только негативного освобождения; она желает еще и позитивной реализации свободы. Фактически человек, «освобожденный в этой жизни», может расширить сферу своей деятельности настолько, насколько захочет; он ничего не боится, ибо его действия больше не имеют никаких последствий для него и, следовательно, не имеют пределов. Так как ничто больше не может его связать, «освобожденный» волен выбирать любой способ действия; тот, кто действует, больше не он, не Я, но просто безличный инструмент. Мы увидим в последних главах книги, насколько далеко «положение простого наблюдателя» может быть проведено в трансперсональном опыте. Нам сотериологическая концепция санкхьи кажется довольно смелой. Отталкиваясь от традиционного постулата любой философской системы Индии, постулата о страдании, санкхья и йога, обещая освободить человека от страдания, в конце своих поисков вынуждены отвергнуть страдание как таковое, т. е. как человеческое страдание. Рассмотренная с точки зрения сотериологии, эта дорога никуда не ведет, поскольку она начинается с аксиомы о том, что Дух абсолютно чист — т. е. не омрачен страданием — и заканчивает той же аксиомой, только иначе звучащей: Дух лишь иллюзорно втянут в драму существования. Единственно важный момент в этом уравнении — страдание — не принимается во внимание. Санкхья не уничтожает человеческое страдание, она отклоняет его как реальность — благодаря тому, что отрицает любую реальную взаимосвязь между ним и Пурушей. Страдание остается, потому что это космический факт, но оно теряет свою значимость. Страдание ликвидируется посредством того, что его игнорируют как страдание. Конечно, такое подавление страдания — не эмпирическое событие (в отличие от «подавления» страдания наркотиками и суицидом), поскольку, с индийской точки зрения, любое эмпирическое решение данного вопроса ошибочно, ибо оно само наделено кармической силой. Но способ решения в санкхье выводит человека за пределы человечности, т. к. этот способ может быть реализован только через деструкцию человеческой личности. Йогические практики, предложенные Патанджали, преследуют ту же цель. Эти сотериологические выводы могут показаться «пессимистичными» западному сознанию, для которого личность остается в конечном

счете основанием всякой морали и всякого мистицизма. Но для Индии значимым является не столько спасение личности, сколько обретение абсолютной свободы. (Мы позже увидим, что глубокий смысл этой свободы оставляет далеко позади самые смелые западные формулировки: ведь то, чего желает индеец, есть, в некотором смысле, уничтожение тварности путем растворения всех форм в первозданном Единстве.) Когда понято, что такая свобода не может быть достигнута в «естественном» положении человека и что личность есть вместилище страдания и драматических коллизий, становится ясно, что в жертву должны быть принесены и эта «естественность», и сама личность. Но такое жертвоприношение с лихвой компенсируется завоеванием абсолютной свободы, которое оно делает возможным. Могут, очевидно, возразить, что желаемая жертва слишком велика, т. к. ее плоды никому не нужны. Разве, в конце концов, не человеческие условия, подавление которых требуется на Востоке, есть единственный для человека шанс обрести благородство души? Санкхья и йога заранее отвечают на это вероятное возражение европейца, когда они утверждают: до тех пор пока человек не возвысился над уровнем психоментальной жизни, он может лишь ошибочно судить о трансцендентальных состояниях, которые на самом деле станут наградой за исчезновение нормального сознания; любое оценочное суждение об этих состояниях автоматически лишается глубины уже одним фактом того, что субъект, произносящий это суждение, целиком и полностью обусловлен; и эта его обусловленность совершенно отличается от тех условий, при которых только и возможно выносить истинные оценки.

СТРУКТУРА ПСИХИЧЕСКОГО ОПЫТА

Классическая йога начинается там, где заканчивается санкхья. Патанджали почти целиком принимает диалектику санкхьи, но не считает, что метафизическое знание само по себе способно привести человека к окончательному освобождению. Гносис, на его взгляд, является лишь подготовительной ступенью для обретения свободы. Освобождение должно быть завоевано, так сказать, только силой, особенно с помощью аскетических процедур и методов созерцания, которые, собственно, и образуют то, что называется йогой-даршаной. Цель йоги, как и санкхьи — отречение от повседневного сознания в

пользу качественно иного сознания, соответствующего метафизическому знанию. По йоге, это отречение легко не дается. В придачу к гносису эта даршана добавляет еще и практику (абхьяса), аскезу (тапас), т. е. физиологические приемы, без которых чисто психологические техники малоэффективны. Патанджали определяет йогу как «пресечение деятельности сознания», йогах читтавритти ниродхьях (ЙС, I, 2). Йога, следовательно, считает необходимым опытное познание всех состояний мирского, непросветленного сознания, нормой для которого являются постоянные колебания. Эти состояния сознания бесконечны по числу, но их можно распределить по трем категориям, коррелирующим с тремя разновидностями переживаний: 1) заблуждения и иллюзии (сны, галлюцинации; ошибочное или хаотическое восприятие); 2) совокупность нормального психологического опыта (все, что ощущает, воспринимает или мыслит обычный человек, не практикующий йогу); 3) парапсихологический опыт, приобретаемый с помощью йогической техники и, конечно, доступный только адептам. По мнению Патанджали, для каждого из этих видов (или категорий) опыта имеется соответствующая наука или, скорее, группа наук, которые устанавливают для него норму и, в том случае, если он превышает положенные пределы, заставляют его вернуться обратно. Теория познания, к примеру, наряду с логикой имеет задачей предотвращать заблуждения органов чувств, а также двусмысленность. «Психология», юриспруденция, этика изучают всю совокупность нормальной психической деятельности, которую они, кроме того, оценивают и классифицируют. Поскольку, как считают санкхья и йога, любой психологический опыт есть следствие неведения об истинной сущности Пуруши, то отсюда вытекает, что что «нормальные» события сознания, пусть и реальные со строго психологической точки зрения и истинные с точки зрения логики (ибо они не иллюзорны, как сны и галлюцинации), тем не менее ложные, если исходить из метафизики. Таким образом, метафизика признает подлинными лишь состояния сознания из третьей категории, главным образом те, которые предшествуют сосредоточению (самадхи) и подготавливают освобождение. Цель йоги Патанджали в таком случае — нивелирование двух первых категорий опыта (производящие логические и метафизические ошибки соответственно) и замена их «переживаниями» энстатическими, экстрасенсорными и сверхрациональными.

Благодаря самадхи йогин окончательно преодолевает границы обусловленности и достигает полной свободы — пределу вдохновенных мечтаний индийской Души. Вьяса классифицирует модальности сознания (или «ментальные уровни», читта бхуми) следующим образом: 1) нестабильное сознание, кшипта; 2) хаотическое, омраченное (мудха); 3) стабильно-нестабильное (викшипта); 4) фиксированное на одной точке (экагра); 5) полностью контролируемое (нируддха). Первые две модальности — общие для обыкновенных людей, ибо, с индийской точки зрения, психоментальной жизни как таковой свойственно находиться в сумбурном состоянии. Третья модальность сознания, викшипта, наличествует тогда, когда ум концентрируется на том, что требует к себе внимания (например, при усилии вспомнить или при решении математической задачи), однако эта концентрация носит временный, случайный характер и не помогает избавлению, поскольку не достигается посредством йоги. Только последние две модальности — йогические по существу, потому что они проявляются в процессе аскезы и медитации. Далее Вьяса выдвигает положение о том, что каждое нормальное сознание может манифестироваться тремя различными способами, в зависимости от того, какая гуна преобладает в нем. Ибо человек, его жизнь, сознание, равно как и весь универсум — эманации одной и той же материи, и эти эманации отличаются друг от друга только преобладанием в них одним из трех конститутивных элементов пракрити, т. е. гун. 1) Когда доминирует саттва, сознание проявляет себя как пракхья (одухотворенность, просветленность, в целом — состояние ментальной ясности и безмятежности); 2) Когда верх берет раджас, сознание принимает форму правритти, оно активное, энергичное, напряженное и волевое. 3) Когда господствует тамас, сознание выступает как стхити, оно инертно, погружено в леность и оцепенелость. Как мы видим, древняя индийская традиция, в соответствии с которой человек-микрокосм гомологичен макрокосму, почти целиком сохраняется йогой Патанджали; последняя отклоняется от традиционных представлений только тем, что рассматривает эту гомологию в контексте своего «физического» словаря, согласно которому три гуны равным образом существуют как в природе и жизни, так и в деятельности сознания. Разумеется, такая классификация модальностей и «диспозиций» сознания не представляет собой уровень простого познания. С одной стороны, она вводит йогическую

«психологию» в универсальную индийскую традицию, для которой обычны гомологизм и классификационизм. С другой, и это для нас более важно, градация ступеней сознания, выстроенная по иерархическому принципу, есть одновременно и способ овладения ими, и способ освобождения от них. Ибо, в отличие от санкхьи, йога старается последовательно разрушить разнообразные группы, виды и варианты «деятельности» сознания (читтавритти) одни за другими. Эта деструкция не может быть осуществлена до тех пор, пока индивид не начнет «экспериментально» познавать структуру, источник и энергию того, что должно быть разрушено. «Экспериментальное» познание означает в данном случае метод, технику, практику. Нельзя достичь высшей цели без действия (крिया) и без практики аскетизма (тапас) — таков лейтмотив йогических трактатов. Книги II и III «Йога-сутр» особенно подчеркивают значимость йогической деятельности (очищения, телесные позы, дыхательные упражнения и др.). (Действие, однако, ни в коем случае не означает возбуждение и чрезмерное усилие. Вачаспатимишра особенно настаивает на следующих двух пунктах: а) действие не должно переходить через край, чтобы не расстроить физиологический баланс; б) его нельзя исполнять ради «плодов» (иными словами, с «жаждой», страстно); в) оно должно вырастать не из «человеческого» желания удовлетворить потребности и амбиции, но из спокойного желания превзойти «человеческое».) Именно поэтому необходима практика йоги. Только испытав на самом себе ее первые результаты, можно обрести веру (шраддха) в эффективность этого метода (Вьяса, I, 34). Действительно, йогические процедуры требуют долговременных упражнений, которые надо исполнять последовательно, неспешно, терпеливо, без малейшего следа желания достичь «соединения» (самадхи) немедленно. Вьяса отмечает в этой связи, что только овладев одной ступенью (бхуми), т. е. испытав все модификации определенных упражнений, можно переходить к более высокой (исключая, конечно, редкие случаи, в которых йогин, презрев некоторые низшие виды упражнений — чтение чужих мыслей и др., — сразу концентрирует свою мысль на Боге, Ишваре). «Что касается содержания следующего, более высокого плана, -продолжает Вьяса, -только практика йоги способна раскрыть его нам. Почему? Потому что сказано в писаниях: «Йога должна познаваться посредством йоги; йога развивается благодаря йоге». Отказывать йогическому опыту в праве на реальность,

критиковать какие-то его аспекты может разве что человек, не имеющий прямого знания этой практики. Йогические состояния находятся за пределами обыденных переживаний, ограничивающих тех, кто критикует йогу. «Признак слабой женской души — старание утвердить свое превосходство в пустом споре; признак же мужчины — желание завоевать мир собственными силами», — говорится в одном тексте, который, несмотря на свое позднее происхождение, вполне выражает характерную позицию йогических и тантрических школ. (The Tantratattva, пер. в: Arthur Avalon, The Principles of Tantra. London, 1914 — 16,1,127.) Термин абхьяса (практика, упражнение, применение) весьма часто используется в трактатах хатха-йоги. «Практикой достигается высшее сознание Йоги, успех в Мудрах и Пранаяме и победа над смертью. Дар пророчества и способность находиться везде, где пожелаешь, тоже приобретается практикой». (Шива-самхита, IV, 10-11.) Тексты подобного рода можно цитировать бесконечно. Все они подчеркивают необходимость непосредственного опыта, реализации, практики. Патанджали, а вслед за ним и множество других мастеров йоги и тантры, знают, что читтаврители, «вихри сознания», не могут быть поставлены под контроль и уничтожены, если их не познали «экспериментально». Иными словами, нельзя быть свободным от существования, сансары, если не постигнута жизнь во всей своей конкретике. В этом и заключается объяснение парадоксальной телеологии креативного процесса, который, согласно санкхье и йоге, опутывает человеческую душу и в то же время побуждает ее искать спасения. Следовательно, положение человека, хотя и драматическое, все-таки не отчаянное, потому что эмпирические переживания сами помогают освободить Дух (особенно благодаря тому, что они порождают отвращение к сансаре). Поистине, только через жизненный опыт достигается свобода. Даже боги (видехи, «развоплощенные»), т. е. те, кто не связан с миром опыта — из-за того, что не имеют тела, — находятся по сравнению с людьми в более ущемленном положении и не способны обрести полную независимость. Понятие амбивалентности опыта — т. е. одновременно и «порабощение» человека, и стимулирование его к «освобождению» — специфическая черта индийского мышления. Когда мы в дальнейшем познакомимся с «барочными» разновидностями йоги (тантризмом, мистической эротикой и др.), эта амбивалентность еще в большей степени раскроет свой метафизический подтекст. В данном случае мы можем обнаружить в

йоге тенденцию, которая принадлежит только ей и которая не встречается в санкхье — тенденцию к конкретному, к действию, к экспериментальной проверке. Уже классическая йога Патанджали (и тем более другие виды йоги) придает величайшую важность опыту, а именно знанию разных состояний сознания. Поэтому нет ничего удивительного в той цели, которую преследует йога — разделить, расстроить и, наконец, разрушить эти состояния. Такая тенденция к конкретному, экспериментальному знанию, к совершенному мастерству в том, чем овладевают посредством знания, дойдет до своего высшего предела в тантризме.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Анализируя психическую индивидуальность, Патанджали открывает пять классов, или, точнее, пять «матриц», формирующих психоментальные состояния: неведение (авидья), чувство индивидуальности (асмита), страсть (рага), отвращение (двеша) и любовь к жизни, «волю жить» (абхинивеша) (ЙС, II, 3). Не следует думать, что это пять отдельных психических функций: психический организм создает единство, но виды его деятельности различны. Все классы вритти суть аффекты (клеши); следовательно, весь человеческий опыт тоже аффективен. Только йога делает возможным подавление вритти и искоренение страдания. Таким образом, йогин должен «работать» с этими вритти, образующими психоментальный поток, и учиться их контролировать. Онтологическая основа вритти — безусловно, неведение. Но, в отличие от санкхьи, йога заявляет, что уничтожение метафизического неведения достигается не иначе как полной деструкцией состояний сознания. Это аргументируется йогой тем, что, даже если будут ликвидированы одни «вихри» любого данного момента, другие немедленно займут их место, возникнув из безмерного резервуара скрытых движений (латенций) подсознания. Понятие васана, обозначающее подобные движения, занимает большое место в психологии йоги. В трактате Патанджали этот термин имеет значение «специфические подсознательные ощущения». Помехи, которые эти сублиминальные импульсы выстраивают на пути освобождения, — двух видов: во-первых, васаны постоянно подпитывают психоментальный поток, бесконечную череду читтавритти; во-вторых, по причине своей

бессознательной (сублиминальной, «зародышевой») васаны в высшей степени изменчивы, с трудом поддаются контролю и овладению. Кроме того, «потенциальный» и динамичный характер бытия васан побуждает их проявляться, осуществляться в форме актов сознания. Таким образом, йогин, даже если он имеет в своем активе долгие годы практики и прошел уже немало ступеней на аскетическом пути, все еще находится в опасности быть побежденным вторжением мощного потока психических «вихрей», образованных васанами. «Источник возникновения васан находится в памяти», пишет Вьяса (к ЙС, IV, 9), тем самым подчеркивая их подсознательную природу. Жизнь есть постоянное истечение васан, манифестирующихся посредством вритти. Говоря языком психологии, человеческое существование — это постоянная актуализация бессознательного в процессе опыта. Васаны обуславливают своеобразие каждого человека; эта обусловленность соответствует также его наследственности и кармической ситуации. Все, что определяет непреходящую специфику личности, равно как и структуру человеческих инстинктов, производится васанами, бессознательным. Васаны могут передаваться либо «безличным» путем, от поколения к поколению (через язык, обычаи, цивилизацию, т. е. это этническая или историческая передача), либо непосредственно (через кармическую трансмиграцию, передающиеся на уровне линги, буквально «тонкого тела»). Значительная часть человеческих переживаний обязаны своим существованием этому расовому и интеллектуальному наследию, этим формам деятельности и мысли, созданным игрой васан. Эти подсознательные флюиды определяют жизнь большинства людей. Только посредством йоги они могут быть познаны, поставлены под контроль и «сожжены». Все состояния сознания «аффективны» (являются клешами). Эта аффективность объясняет их неистовый динамизм; можно даже сказать, что состояния сознания пытаются неким внезапным, ослепляющим, полиморфичным, вибрирующим появлением компенсировать свою «нечистоту» (клишта может также переводиться как «состояние греха», «омраченность») и недостаток онтологической реальности (ибо, как мы уже видели, они суть только временное проявление космической материи). Скорость, с которой эти «вихревые движения» сменяют друг друга в обыденном сознании, весьма велика. Судьба материи — вечно пребывать в вечных трансформациях; но если эти трансформации, которые

никогда не прекращаются и никогда не останавливаются, могут быть пережиты как клеши, они позволяют человеку (и даже, усиливая страдание, принуждают его) выходить из космического круговорота. Действительно, то, что характеризует человеческое сознание, так же как и весь универсум, — это непрерывное круговращение, происходящее на различных биоментальных уровнях. Человеческие действия (карма), вызванные одними психоментальными состояниями (читтавритти), в свою очередь, провоцируют другие читтавритти. Но сами эти состояния сознания — результат актуализации подсознательных латенций, васан. Следовательно, круговорот васаны — сознание — действия — васаны и т. д. не предлагает возможности прорвать эту непрерывность. Поскольку же эти модальности «психической субстанции» суть проявления космической материи, все они реальны и как таковые не могут быть разрушены простым актом познания, как в классическом примере индийской философии, в котором человек, столкнувшись со змеей, «разрушает» ее, когда, всмотревшись пристальнее, убеждается, что «змея» на самом деле является лишь веревкой. Таким образом, «сжигание» (термин, принятый в йоге) этих сублиминальных состояний означает, что Пуруша отрезает себя от течения психической жизни. В этом случае ментальная энергия, обусловленная дотоле кармическим законом и спроецированная невежеством, омрачившая горизонты сознания, также уходит из орбиты «личности», по которой она вращалась и, предоставленная самой себе, заканчивает тем, что находит себе место в изначальной матрице. Так освобождение человека одновременно «освобождает» и фрагмент вещества, давая ему возможность вернуться в то исконное Единство, из которого он возник. «Круговорот психической материи» обрывается посредством йогической дисциплины. В этом смысле можно сказать, что йогин делает прямой персональный вклад в процесс «успокоения» материи, ликвидируя по крайней мере один фрагмент космоса. Позднее мы увидим глубоко индийское значение этой работы йогина, направленной на восстановление первичного Единства. Уместно добавить, что, согласно Патанджали, сознание, пребывающее в омраченном (клишта) состоянии, не может находиться в «чистых» (аклишта) состояниях: даже когда эти последние существуют потенциально, они не могут себя проявить, потому что их блокируют элементы клишты. Именно этим авторы йоги объясняют и соучастие человечества в зле, страдании, и

сопротивление, которое человеческая обусловленность оказывают феномену отрешенности. Страдание — универсальный факт; но сколь немногочисленны те, кто имеет смелость отречься, имеет силу пройти дорогу освобождения до конца — ведь пока в жизни доминирует клишта, любая попытка выйти за ее пределы немедленно пресекается и даже грозит преждевременной гибелью. Из этого сильного йогического желания обрести самодостаточную, чистую форму (аклишта — «чистота» не в нравственном, а в метафизическом смысле) вырастает стремление знать, а уже через познавательный процесс высочайшего уровня (вивека, «метафизическое различие») раскрывается природа существования, а клишта отбрасывается. Как мы впоследствии увидим, в йогической психологии и практике роль подсознательного довольно весома, потому что оно обуславливает не только актуальный опыт человека, но и врожденные наклонности, а также планирование будущего. Поэтому бесполезно пытаться изменить читтавритти, пока васаны остаются неподконтрольны. Чтобы «деструкция» читтавритти прошла успешно, необходимо разрушить и замкнутый цикл «бессознательное — сознание». Именно этого йога и старается достичь, применяя разные техники, каждая из которых, в широком смысле, нацелена на аннигиляцию психоментального движения, т. е. на «остановку» его. Прежде чем рассматривать эти разнообразные приемы, отметим глубину психологического анализа Патанджали и его комментаторов. Задолго до возникновения психоанализа йога показала важность той роли, которую играет бессознательное. Именно в характерном для бессознательного динамизме йога видит самое серьезное препятствие; его и должен в первую очередь преодолеть йогин. Эти латенции, словно побуждаемые странным импульсом, ведущим их к самоуничтожению, желают выйти на свет, желают, в процессе своего осуществления, стать состояниями сознания. Сопротивление, оказываемое подсознанием любой попытке отречения и аскетизма, любому действию, которое может привести к спасению души, есть, так сказать, показатель страха, «испытываемого» бессознательным при «мысли» о том, что множество еще не проявленных тенденций так и не смогут реализовать свой потенциал и разрушатся еще до того, когда придет время его осуществить. Эта жажда актуализации со стороны васан, однако, смешивается с жаждой угасания, «успокоения», которая наблюдается на всех уровнях универсума.

Хотя угасание психоментальных тенденций связано с их актуализацией и представляет лишь смену модуса природного бытия, тем не менее верно, что каждая васана, манифестирующаяся как состояние сознания, исчезает как таковая; конечно, другие васаны сменяют ее, но сама она, реализуясь, просто прекращает существование. Интенсивность биоментального круговорота возникает именно из-за того, что васаны всегда нацелены на самоистребление. И все же каждое «проявление» и «исчезновение» в пределах горизонта жизни, равно как и в пределах психоментального горизонта, свидетельствуют об отказе от эго, о стремлении стать другим. Рассмотренные с этой позиции, каждая «форма», каждое «явление» и «состояние», какими бы они ни были — все, что населяет вселенную, — управляются тем же инстинктом свободы, который есть и в человеке. Весь космос, как и человек, равным образом стремится вернуться в примордиальное (первозданное) Единство. Когда некоторые школы буддизма махаяны говорят о спасении всего мира, они имеют в виду именно это окончательное возвращение и успокоение «вещей», «существ» и «форм». Выше мы коснулись сходства между йогой и психоанализом. Но фактически сравнение может быть проведено с известными оговорками — и все они, кстати, в пользу йоги. В отличие от психоанализа, йога не видит в бессознательном одно лишь либидо. Объясняя циклический круг сознания и бессознательного, она рассматривает последнее и как матрицу, и как хранилище всех эгоцентрических актов, намеков, интенций, управляемых «жаждой плода» (пхалатришна), желанием удовлетворить эго, пресыщением или саморасширением. Источником всего того, что хочет проявить себя, т. е. получить «форму», показать «силу», определить свою «личность» — является подсознание; именно отсюда они вырастают, и туда же (в процессе кармического «засева») они возвращаются. Даже если подсознательная тенденция к «формированию», по сути, эквивалентна стремлению к самоугасанию (ибо, как мы уже видели, актуализация латенций есть одновременно и их «самоубийство»), тем не менее остается истиной, что, с точки зрения чистого духа (Пуруши), эта тенденция к форме эгоцентрична, поскольку осуществляется в ожидании «плода», т. е. нацелена на результат. Йога отличается от психоанализа еще и тем, что считает возможным достичь управления подсознанием через аскетизм и даже покорить его посредством использования техники унификации состояний сознания, которую мы в дальнейшем обсудим.

Психологический и парапсихологический опыт Востока в целом и йоги в частности несравненно более обширен и лучше организован, чем опыт, на котором основываются западные теории структуры психе; возможно, что и в этом пункте йога права и что действительно, как это ни покажется парадоксом, подсознание может быть познано, поставлено под контроль и завоевано.

ТЕХНИКИ САМООВЛАДЕНИЯ

КОНЦЕНТРАЦИЯ НА «ОДНОЙ ТОЧКЕ»

Отправной точкой для йогической медитации является концентрация на одном объекте; будет ли это физическим объектом (пространство между бровями, кончик носа, нечто светящееся и т. д.) или мыслью (метафизическая истина) или Богом (Ишвара) — не имеет большой разницы. Эта целенаправленная, непрерывная концентрация, называемая экаграта («на одну точку»), достигается путем интеграции психоментального потока (сарвартхата, «разнонаправленное, непродолжительное, рассеянное сознание»), что в точности совпадает с дефиницией йогической техники: йогах читтавритти ниродхья. Непосредственный результат экаграты — быстрое и ясное отслеживание всех отвлеченных и механических тенденций, которые доминируют в профанном сознании (или, точнее, составляют его). Отданный во власть ассоциативных связей, порожденных ощущениями и васанами, человек проводит дни свои в постоянных психических колебаниях, которые являются внешними по отношению к нему. Чувства или подсознание непрерывно вводят в сознание объекты, овладевающие им и изменяющие его в соответствии со своей формой и интенсивностью. Ассоциации рассеивают сознание, аффекты возбуждают его, «жажда жизни» обманывает его внешними проекциями. Даже в своих интеллектуальных усилиях человек пассивен, потому что течение его мирских мыслей (контролируемых не экагратой, но лишь временными моментами концентрации — кшипта-викшипта)

неизбежно зависит от объектов. Обычно мысль появляется на некоем неопределенном, беспорядочно мерцающем фоне, подпитываемом ощущениями, словами и памятью. Первый долг йогина в отношении мышления — не позволять себе мыслить вообще. Вот почему йогическая практика начинается с экаграта, которая ставит заслон ментальному потоку и тем самым создает «психическую массу», твердый и единый континуум. Практика экаграта направлена на контролирование двух генераторов ментальной текучести: органов чувств (индрий) и подсознания (санскар). Контроль означает способность вторгнуться, прямо и решительно, в функционирование этих источников ментальных «вихрей» (читтавритти). Йогин способен добиться разрыва сознания усилием воли; другими словами, он может в любое время и в любом месте вызвать концентрацию своего внимания на какой-то одной точке и стать нечувствительным к любому другому сенсорному или мнемоническому раздражителю. Посредством экаграта он достигает подлинной власти, т. е. способности свободно регулировать важный сектор биоментальной деятельности. Не стоит и говорить, что экаграта может быть обретена только в ходе многочисленных упражнений и техник, в которых значительную роль играет физиология. Нельзя получить экаграта, если, например, тело устало или находится в неудобной позе или если дыхание сбито, неритмично. Вот почему, согласно Патанджали, йогическая техника подразделяется на несколько категорий физиологических практик и духовных упражнений (называемых анги, «члены»), которые начинающий должен изучить, если желает получить экаграта, а также, в пределе, высшую концентрацию — самадхи. Эти «члены» йоги могут рассматриваться и как элементы, формирующие группу техник, и как стадии ментального аскетического пути, чья цель — конечное освобождение. Таковы: 1) самоконтроль (яма); 2) соблюдение предписаний (нияма); 3) телесные позы и положения (асаны); 4) дыхательный ритм (пранаяма); 5) отвлечение органов чувств (пратьяхара); 6) концентрация (дхарана); 7) йогическая медитация (дхьяна); 8) самадхи (ЙС, II, 30). Каждый класс, анга, имеет определенную цель. Патанджали иерархизирует эти классы в порядке, который должен строго соблюдаться йогиним, за исключением особых случаев. Первые две анги, яма и нияма, в принципе конституируют необходимую для любого аскетизма подготовку, поэтому в них нет ничего особенно йогического. Яма

очищает от некоторых грехов, которые не одобряет ни одна нравственная система, но к которым терпимо относится общество. Искатель освобождения не может нарушать моральный закон — как и в мирской жизни — без немедленных негативных последствий для себя. В йоге каждый проступок практикующего отзывается на нем мгновенно. Вьяса (II, 30) дает некоторые интересные объяснения по поводу ниям, которых насчитывается пять (ахимса, «ненасилие»; сатья, «правдивость»; астейя, «неворовство»; брахмачарья, «сексуальное воздержание»; апариграха, «неприятие даров»): «Ненасилие есть непричинение вреда всем живым существам каким бы то ни было способом и во все времена. Последующие виды самоконтроля и соблюдение предписаний имеют своим корнем это ненасилие... Правдивость есть соответствие речи и ума реальной действительности. Каковы увиденное, логически выведенное или услышанное, таковы речь и ум. Если слова произнесены кем-либо для того, чтобы передать свое знание другому, они не должны быть лживыми, ошибочными или лишенными истинного содержания... Если же слова произносятся с благим намерением, но впоследствии могут причинить вред живым существам, то такие слова будут не правдивыми, а лишь приносящими зло... Поэтому, имея в виду благо живых существ, надлежит говорить правду. Воровство есть незаконное присвоение вещей, принадлежащих другому. Его противоположность — честность как неворовство, представляющая по своей форме отсутствие алчности. Воздержание есть полный контроль функции половых органов и скрытых потребностей. Неприятие даров есть отказ от подносимых предметов ввиду понимания всех дефектов, связанных с их получением, сохранением, привязанностью к ним и их повреждением». Эти заповеди могут быть признаны всеми системами этики и соблюдены не только последователем йоги, но и любым чистым, нравственным человеком. Их соблюдение приводит не столько к йогическому, сколько к высоконравственному поведению, которое на порядок выше, чем общепринятые социальные нормы. Эта беспорочность необходима для прохождения последующих ступеней. С ее помощью подавляются эгоистические тенденции и создается новый тип опыта. Половое воздержание практикуется с целью сохранения психической энергии. Йога придает большую важность этим «скрытым силам воспроизводящей способности», которые, в случае их растраты, рассеивают более тонкую энергию, ослабляют и затрудняют

концентрацию; если же, напротив, они поддаются управлению и «ограничению», то помогают развивать созерцание. Следует добавить, однако, что брахмачарья — не только воздержание от половых сношений, но и «сжигание» желания телесных соблазнов вообще. Инстинкт не должен оставаться в скрытом виде, в недрах бессознательного, не должен быть «сублимированным», как у мистиков; его надо просто разрушить, «вырвать с корнем» из сознания и органов чувств. Параллельно с этими запретами йогин обязан практиковать ниямы, т. е. ряд телесных и психических предписаний. «Соблюдение предписаний — это чистота, удовлетворенность, подвижничество, самообучение и преданность Ишваре» (ЙС, II, 32)¹. Чистота (шауча) означает очищение органов изнутри, вследствие чего полностью удаляются пищеварительные шлаки и яды. (Это достигается определенными искусственными очистительными упражнениями, которые особенно подчеркиваются в хатха-йоге, т. е. йоге, интересующейся почти исключительно физиологией — «тонкой» физиологией.) Вьяса добавляет, что шауча также подразумевает и освобождение от ментальных нечистот. «Удовлетворенность — отсутствие желания присвоить больше того, что насущно необходимо. Подвижничество, или аскетизм, — это терпеливое перенесение крайностей — голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения, а также соблюдение полного молчания, каштха мауна, и внешняя непроницаемость, акара мауна (Вачаспатимишра добавляет, что «отсутствие признаков на лице, по которым можно раскрыть тайны сознания, формирует контроль человека над самим собой, так что мысль не сообщается случайно и кому попало»). Самообучение — это изучение шастр, трактующих об освобождении, или многократное повторение священного первослога» (комм. к II, 32). Как замечает С. Дасгупта, только поздние комментаторы, такие как Вачаспатимишра и Виджнянабхикшу, полагают, что Ишвара убирает преграды, создаваемые пракрити, являющиеся мощными препятствиями на пути йогина. См. Dasgupta S. *Yoga as Philosophy and Religion*. London, 1924, p. 87 и далее. Понятно, что даже в процессе выполнения этих упражнений (которые в целом имеют этическую природу и не являются прерогативой йоги) возникают трудности, большинство из которых производится подсознанием. Чтобы преодолеть их, Патанджали рекомендует внедрять противоположную мысль: «во избежание вреда, вызванного сомнением, следует установить противоположность

[этого сомнения]» (ЙС, II, 33) (витаркабадхане пратикшабхаванам; некоторые переводчики берут витарку в значении «порочные мысли» и переводят: «чтобы избежать вреда, возникающего от порочных мыслей»; на самом деле витарка означает «сомнение, неуверенность», так что Патанджали, очевидно, имеет в виду «искушение сомнением», о котором говорится как о большой помехе, во всех аскетических трактатах). В своей комментарии Вьяса поясняет, какие мысли нужно культивировать в трудные моменты. В следующей сутре, II, 34, Патанджали раскрывает природу «ложных», или «порочных», помыслов. Интересно заметить здесь, что йогическая борьба против любого из этих препятствий напоминает магию. Победа над соблазном эквивалентна приобретению силы. Эта сила, конечно, не нравственная, а магическая по своей сути. Отречься от искушений означает не только «очиститься», в негативном смысле слова, но и реализовать истинную, позитивную цель: тем самым йогин распространяет свою власть на то, от чего он вначале отрекся. Более того, он достигает верха господства не только над объектами, которые он отверг, но также над магической силой, бесконечно более тонкой, чем все объекты как таковые. Например, тот, кто точно исполняет заповедь астейи («не красть»), однажды увидит, как «все драгоценности стекают к нему» (ЙС, II, 37). У нас еще будет случай вернуться к этим «магическим способностям» (сиддхи), которые обретает йогин в процессе своей практики. Конечно, ему следует отказаться даже от этой магической власти, подобно тому как раньше он отринул человеческие страсти в обмен на нее. Смысл этого почти физического равновесия между отрешенностью и магическими плодами отрешенности довольно показателен. Физическое очищение, говорит Патанджали, пробуждает новое и полезное чувство: отвращение к своему телу и прекращение контакта с другими телами. Через психическое очищение приобретается экаграта, т. е. власть над чувствами и способность самопознания. Удовлетворенность, умеренность дают «высшее счастье», а аскетизм *sensu stricto* (в строгом смысле (тапас, физическое усилие, используемое как средство очищения) удаляет нечистоту и устанавливает новую власть над органами чувств, т. е. возможность переходить их границы (ясновидение, яснослышание, чтение мыслей и т. д.) или подавить их воздействие совсем.

ЙОГИЧЕСКИЕ ПОЗЫ (АСАНЫ) И ДЫХАТЕЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ (ПРАНАЯМА)

Лишь начиная с третьего «члена йоги» (йоганга) появляется йогическая техника в собственном смысле слова. Это асана, общее название широкоизвестных йогических поз, которые в «Йога-сутрах» (II, 46) определяются как стхирасукхам, т. е. «неподвижные и удобные». Асана описывается в многочисленных трактатах хатха-йоги; Патанджали касается ее лишь в самых общих чертах, ибо асане учатся у наставника, а не из книг. Важно то, что асана делает тело устойчиво неподвижным и в то же время сводит физические усилия к минимуму. Избегая беспокоящего чувства усталости, расслабления в некоторых частях тела, йогин регулирует физические процессы и тем самым позволяет вниманию останавливаться только на потоке сознания. На первых порах асана неудобна и даже невыносима. Но в ходе дальнейшей тренировки усилие по сохранению тела в одном и том же положении становится незначительным. В конце концов (и это самое главное) усилие должно исчезнуть совсем, а медитативная поза — стать естественной; только тогда возможно углубление концентрации. «Совершенство асаны достигается при полном снятии напряжения, благодаря чему прекращаются все движения тела. Или же асана реализуется при сосредоточении сознания на бесконечном» (Вьяса, II, 47). И Вачаспатимишра, комментируя толкование Вьясы, пишет: «Человек, практикующий в соответствии с наставлениями эту специфическую позу, должен сделать усилие, суть которого — в снятии естественного напряжения. Иначе асана не может быть реализована». Что касается «сосредоточения сознания на бесконечном», то это значит полное поглощение внимания практикующего присутствием своего тела. Асана — одна из характерных дисциплин индийского аскетизма. Упоминания о ней изредка встречаются в упанишадах и даже в ведической литературе, но более часто — в «Махабхарате» и пуранах. Разумеется, самую важную роль асаны играют в текстах хатха-йоги; так, Гхеранда самхита описывает тридцать две их разновидности. Вот, например, как выглядит рекомендация к выполнению одной из самых несложных и распространенных медитативных поз — падмасаны: «Положи правую ступню на левое бедро, левую ступню на правое бедро. Перекрести руки за спиной и твердо возьми за большие

пальцы ног (правой рукой за большой правый палец, алевой — за левый палец). Прижми подбородок к грудной кости и взгляд направь на кончик носа». Перечни и описания асан можно встретить в большинстве тантрических и хатха-йогических трактатов. Цель таких медитативных поз всегда одна и та же: «Благодаря им прекращается воздействие парных противоположностей» (ЙС, II, 48). Подобным путем адепт достигает нечто вроде «нейтральности» органов чувств; сознание больше не беспокоится «наличием тела». Он вступает на первую ступень пути, ведущего к независимости сознания; мосты, допускающие коммуникацию с сенсорной деятельностью, начинают разводиться. В асане уже отчетливо проступает преодоление человеческой обусловленности. Представляет ли регресс это «прекращение», эта неуязвимость к парам противоположностей внешнего мира, регресс к растительному состоянию или же возвышение до божественного архетипа (иконографически выраженного) — вопрос, который мы позже обсудим. Пока что заметим, что асана является первым конкретным шагом, предпринятым в целях уничтожения модальностей человеческого естества. Несомненно, что такое неподвижное, иератическое положение тела имитирует несколько иное бытие, нежели человеческое; йогин, находящийся в асане, может быть сопоставлен с растением или священной статуей, но отнюдь не с человеком как таковым, который, по определению, есть существо подвижное, возбужденное, неритмичное. На уровне физического тела асана — это экаграта, концентрация на одной точке; тело «сжато», сконцентрировано в точечной позиции. Подобно тому как экаграта кладет конец колебаниям и дисперсии состояний сознания, так и асана, сводя бесконечное разнообразие возможных положений тела к одной архетипической, иконографической позе, прекращает телесную подвижность и неустойчивость. Мы вскоре увидим, что тенденция к «унификации» и «тотализации» является характерной чертой любой йогической техники. Глубокое значение этих унификаций прояснится для нас немного погодя, однако их непосредственная цель очевидна уже сейчас: уничтожить (или превзойти) границы человека через отказ подчиняться элементарнейшим человеческим склонностям. Вслед за отказом от движения (асаной), отказом от безвольного плавания в стремительном потоке состояний сознания (экагратой) последуют отказы самого разного рода. Наиболее важным (и, несомненно,

самым характерным для йоги) из этих различных отказов является регулирование дыхания, т. е. «нежелание» дышать неритмично, как дышит большинство людей. Патанджали определяет отказ следующим образом: «При нахождении в асане практикуется пранаяма, т. е. прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха» (ЙС, II, 49). Патанджали говорит о «прекращении», т. е. остановке дыхания; впрочем, пранаяма как таковая начинается с того, что замедляет дыхательный ритм настолько, насколько это возможно. Существует много трактатов, касающихся индийской аскетической техники, но большей частью они занимают только повторением традиционных формул. Хотя пранаяма — строго йогическое упражнение, причем очень важное, Патанджали отводит ей только три сутры. Его в первую очередь интересуют теоретические основы аскетических практик; технические же детали находятся в комментариях Вьясы, Бходжи и Вачаспатимишры, особенно в трактатах хатха-йоги. Замечание Бходжи (комм. к ЙС, I, 34) вскрывает глубокий смысл пранаямы: «Функциям всех органов предшествуют дыхательные функции; всегда существует функциональная связь между дыханием и сознанием; и дыхание, когда органы чувств перестают воспринимать объекты, реализует концентрацию сознания на одной точке». Утверждение о постоянной связи между дыханием и ментальными состояниями кажется нам весьма значительным. Оно содержит в себе намного больше, чем просто наблюдение какого-нибудь обычного факта, например того, что дыхание разгневанного человека прерывистое, в то время как у человека сконцентрированного (даже если эта концентрация случайна и не преследует никакой йогической цели) оно становится ритмичным и автоматически замедляется, и т. п. Отношение, соединяющее ритм дыхания с состояниями сознания, упомянутое Бходжей и, несомненно, замеченное и проверенное йогинами начиная с древнейших времен — это отношение служило им в качестве инструмента для унификации, единения сознания. «Единение» должно быть здесь понято в том смысле, что, делая свое дыхание ритмичным и постепенно замедляя его, йогин способен проникать (т. е. может испытывать в совершенной ясности) в некоторые области сознания, которые недоступны ему в бодрствующем состоянии, особенно в области, связанные со сном. (Вот почему новичок в пранаяме почти всегда засыпает, когда ему удастся замедлить свой дыхательный ритм до степени, свойственной

состоянию сна.) Ибо очевидно, что дыхательный ритм человека неспящего медленнее ритма спящего. Достигая этого ритма сна посредством практики пранаямы, йогин, не теряя ясности ума, проникает в такие состояния сознания, которые обычны для сновидений. Индийские аскеты признают четыре модальности сознания (не считая энстатического, «остановленного» состояния): дневное сознание, сознание во сне со сновидениями, сознание во сне без сновидений и «каталептическое сознание». С помощью пранаямы, т. е. увеличивая длительность вдохов и выдохов (цель подобной практики — продлить интервал между двумя моментами дыхания как можно дольше) йогин может войти в любую из этих модальностей. Для непосвященного между ними существует разрыв, так что он переходит от бодрствования ко сну бессознательно. Йогин же должен сохранять непрерывность сознания, т. е. он обязан войти в эти состояния с четкостью и ясностью ума. Однако опыт вхождения в четыре модальности сознания (каждой из которых соответствует определенный ритм дыхания), также как и унификация сознания (являющаяся следствием освобождения йогина от разрыва между этими модальностями) могут быть реализованы только после долгой тренировки. Непосредственная же цель пранаямы более скромна. Благодаря ей приобретается «непрерывное осознание», которое способно сделать йогическую медитацию возможной. Дыхание обычного человека в целом аритмично; оно подчиняется внешним обстоятельствам или ментальному напряжению. Эта нерегулярность производит бесцельную психическую текучесть, что влечет за собой неустойчивое и рассеянное внимание. Можно, конечно, стать внимательным, если прилагать к этому усилия. Но, согласно йоге, усилие как таковое относится к внешним факторам. Дыхание естественным образом должно стать ритмичным, если и не в такой форме, чтобы о нем можно было бы «полностью забыть», то по крайней мере так, чтобы оно не беспокоило нас своей прерывностью. Поэтому в ходе пранаямы адепт старается снять напряжение дыхания; ритмичное дыхание должно стать настолько автоматическим, чтобы йогин вообще забыл о нем. В гималайских ашрамах Хардвара, Ришикеша и в Сваргашраме, где мы оставались с сентября 1930 г. по март 1931 г., многие санньяси говорили нам, что цель пранаямы — позволить практикующему войти в состояние, называемое турия, «каталептическое» состояние. Мы сами наблюдали нескольких санньяси, проводивших основную часть дня и

ночи в глубокой медитации, в которой их дыхание было едва различимо. Несомненно, эти «каталептические» состояния могут и вызываться по своему желанию опытными йогинами. Исследования Терезы Броссе показали, что редукция дыхания и сокращений сердца до той степени, которая обычно наблюдается на пороге смерти, есть подлинный физиологический факт; йогин достигает подобного состояния волевым усилием, а не в процессе самовнушения. Не говорим уже и о том, что такой йогин может быть погребен без всякого для себя вреда. «Задержка дыхания подчас бывает так велика, что некоторые йогины могут дать себя похоронить заживо на определенное время, оставляя в легких такой объем воздуха, который совершенно недостаточен для выживания. Как считают йогины, столь малый резерв воздуха необходим в случае инцидента, который может вывести их из йогического состояния и нанести им вред; в этом случае им нужно сделать несколько вдохов, чтобы вернуться к своему йогическому состоянию» (Jean Filliozat, *Magie et medicine*. Paris, 1943, p. 115-16). Занимаясь пранаямой, йогин старается достичь прямого познания своей жизненной пульсации, своей органической энергии, проходящей через вдохи и выдохи. Пранаяма — это внимание, направленное на органическую жизнь, знание через действие, спокойное и ясное вхождение в самую сущность жизни. Йога советует ученикам жить, не привязываясь к жизни. Активность чувств и эмоций подавляет человека, искажает и разрушает его сознание. В первые же дни практики концентрация на жизненных функциях дыхания вызывает невыразимое ощущение гармонии, ритмичной и мелодичной полноты, разрешение всех психофизиологических затруднений. Позже приходит смутное чувство присутствия чего-то значительного в своем теле, безмятежное сознавание своей силы. Очевидно, что эти естественные явления вполне может испытать всякий, кто пробовал хотя бы немного практиковать дисциплину дыхания. Профессор Щербатской пишет, что, согласно О. Розенбергу, который практиковал некоторые йогические упражнения в японском монастыре, эти приятные ощущения можно сравнить «с музыкой, особенно тогда, когда ее играешь сам». Ритмическое дыхание достигается через гармонизацию трех моментов: вдоха (пурака), выдоха (речака) и задержки на вдохе (кумбхака). Эти три момента должны занимать одинаковое время. Посредством практики йогин оказывается способен значительно продлевать их. Так как цель пранаямы, в

соответствии с Патанджали, заключается в остановке дыхания настолько, насколько это возможно, практикующий добивается этого, постепенно замедляя ритм. Единицей измерения длительности дыхания является матрапрамана. Согласно Скандапуране, одна матра равна количеству времени, необходимого для одного цикла дыхания. Йогачинтамани добавляет, что это относится к дыханию во время сна, которое длится 2,5 палы. (одна пала равна одному мгновению). В практике пранаямы йогин постепенно замедляет каждый «момент» дыхания, так что, начиная с одной матра на один цикл дыхания, он достигает двадцати четырех. Йогин считает эти матра либо повторяя в уме мистический слог ом с требуемой частотой, либо загибая пальцы левой руки один за другим.

ЭКСКУРС: ПРАНАЯМА В НЕИНДИЙСКОМ АСКЕТИЗМЕ

Ритмическое дыхание и задержка дыхания встречаются среди техник «мистической физиологии», описанных Анри Масперо в его статье «Способы «вскармливания жизненного принципа» в религии древнего даосизма». Он упоминает термин «эмбриональное дыхание», тай цзи. (Тай цзи — «Великий Предел», одна из важнейших категорий китайской философии, выражающая высшее состояние бытия.) Главная цель этой дыхательной практики — достижение долголетия, чан шэнь, которое даосы понимают как «физическое бессмертие тела». В отличие от пранаямы, «эмбриональное дыхание» не является ни практикой, предваряющей медитацию, ни вспомогательным упражнением. Оно самодостаточно. Тай цзи не служит, как пранаяма, подготовке к духовной концентрации, к проникновению в сферы, закрытые для бодрствующего сознания; вместо этого оно осуществляет «мистико-физиологический» процесс, с целью бесконечного продления телесной жизни. В этом даосизм несколько напоминает хатха-йогу, так же как некоторые его эротические практики (например, задержка эякуляции) похожи на тантрические. Но для Китая постоянной и главной заботой все-таки остается именно бесконечное продление жизни материального тела, в то время как Индия одержима идеей духовной свободы, которая достигается посредством преобразования, «обожения» тела. Приведем некоторые даосские тексты из статьи Масперо, касающиеся техники дыхания. «Следует удалиться в уединенное помещение, закрыть дверь, подойти к ложу с мягким покрытием и подушкой в два с

половиной дюйма толщиной, улечься, ровно вытянув тело, закрыть глаза и задержать дыхание в грудной клетке так, чтобы даже волосок не шевельнулся» (Чжэнь чжун цзи). Ли Цянь-чэн, автор, живший в конце VI в. н. э., дает следующие указания: «Лежа с закрытыми глазами и прижатыми к телу руками, задержать воздух внутри до 200, затем вытолкнуть его через рот». Интересно упоминаемое здесь число. После долгой практики можно достичь задержки, длящейся столько времени, сколько необходимо для обычных 3, 5, 7, 9 дыхательных циклов, потом 12, 120 и т. д. Чтобы стать бессмертным, нужно останавливать дыхание на время, требуемое для 1000 циклов. Техника «внутреннего дыхания» (разновидность «эмбрионального») намного более сложна. Поскольку оно чисто внутреннее, здесь уже не стоит задача простого прекращения дыхания, как то делали ранние даосы. Следующий текст является важнейшим по данной проблематике: «Если практикующий имеет достаточно времени для того, чтобы заняться поглощением воздуха, пусть он выберет тихую нежилую комнату, распустит волосы, разделенется и ляжет на чистом ложе (стороны которого прикреплены к основанию), в ровном положении, вытянув руки и ноги, но не притрагиваясь к телу... Потом пусть сделает дыхание ритмичным... когда вдохи и выдохи найдут каждый свое место (т. е. когда для каждого внутреннего органа установится «свой» вид дыхания), следует проглотить воздух. Пусть он удерживает его внутри, пока это не станет невыносимо. Пусть сердце сделается темным, чтобы оно перестало думать; пусть дыхание идет туда, куда захочет; когда же задержка станет нестерпимой, нужно открыть рот и выпустить дыхание; когда воздух выходит таким образом, оно убыстряется. Затем пусть снова приступит к поглощению воздуха, как и раньше. Если необходимо отложить практику, пусть остановится после десяти поглощений... Поглощение воздуха не может проводиться ежедневно; следует заниматься этим раз в пять-десять дней, или, если имеется свободное время, или если не досаждают общением, или когда в руках и ногах ощущается невыносимый жар. Один из результатов, к которым приводит «эмбриональное дыхание», напоминает йогические «сверхспособности» (сиддхи). «Можно тогда войти в воду, не замочившись, или вступить в огонь, не обжигаясь», заявляет знаменитый трактат «Действенное и тайное устное наставление о некоторых методах поглощения воздуха» (Масперо, стр. 229). Остановка дыхания специально применяется при лечении некоторых

болезней. «Практикующий упорядочивает дыхание, потом проглатывает его и задерживает настолько долго, насколько это возможно; он концентрируется на пораженной части тела, представляя, как дыхание проливается на нее или же мысленно заставляя дыхание бороться с болезнью, воображая, что оно пробивается сквозь перегородженный проход. Когда дыхание истощится, он выталкивает его, затем начинает снова, и так — от двадцати до пятидесяти раз; он останавливается тогда, когда ощущает тепло, струящееся по больному органу. В неодаосских практиках роль сознания возрастает еще больше. Сыма Чэн-чжэнь (Сыма Чэн-чжэнь (645 — 735) — патриарх даосской школы Маошань, советник танского императора Сюань-пзуна.) пишет в своем «Рассуждении»: «Те, кто проглатывают дыхание, должны следовать за ним мысленно, когда оно входит во внутренние органы, так, чтобы и гуморальные жидкости внутренностей, и все внутренние органы были пропитаны соответствующим видом дыхания. Так оно может циркулировать по всему телу и исцелять все болезни». Вполне возможно, что эта дыхательная практика, по крайней мере в своей неодаосской форме, испытала влияние тантрической йоги: в начале VII в. н. э., в Китае одновременно появились дыхательные и сексуальные упражнения. Д-р Жан Филлиоза с уверенностью склоняется в пользу заимствований из Индии: «Даосизм не смог бы вывести в такой систематической форме понятие физиологической роли дыхания из древнекитайской медицины, т.к. последняя не содержала такого понятия». С другой стороны, в Китае издревле были известны техники, шаманистские по структуре, цель которых заключалась в имитации дыхания животных. «Глубокое и безмятежное» дыхание в экстазе напоминает дыхание животных во время спячки, а ведь хорошо известно, что спонтанность и полнота жизни животных были для китайцев превосходным примером существования в совершенной гармонии с миром. Марсель Гране хорошо показывает одновременно и жизненную и духовную функцию этого эмбрионального дыхания, в котором присутствуют как органическое изобилие, так и экстаз: «Тот, кто желает избежать страстей и головокружения, должен учиться дышать не одним лишь горлом, но всем телом, начиная с пяток. Такое глубокое, безмятежное дыхание характерно и для спячки, и для экстаза. Дыша вытянутой шеей, человек достигает, если можно так выразиться, расщепления дыхания и обретения квинтэссенции ее животворящей силы. Высшей

целью является утверждение своеобразной внутренней циркуляции жизненного принципа, вследствие чего индивид может стать совершенно нечувствительным, к внешним раздражителям и вынести ордалию поглощения без всякого ущерба. Он становится непроницаемым, самодостаточным, неуязвимым, когда постигает искусство питания и дыхания в замкнутом режиме, как это делает эмбрион». В таком случае возможно, что индийские влияния достигли каких-то неодаосских групп, которые искали свои истоки не в китайской медицине, а в автохтонной мистической традиции; эта традиция все еще сохраняла древнюю ностальгию по блаженству и спонтанности животного мира. Во всяком случае, Лао-цзы и Чжуан-цзы были знакомы с «систематическим дыханием», а надпись эпохи Чжоу, упоминающая дыхательные практики, датирована уже VI в. до н. э. Дыхательная техника также использовалась в исламском мистицизме. Какой бы вариант ее происхождения в пределах исламской традиции ни рассматривался, несомненно, что какие-то индийские мистики-мусульмане заимствовали и практиковали упражнения йоги. (Один из них, Мухаммад Дара Шукох, даже пытался синтезировать индийский и исламский мистицизм.) Техника зикра иногда кажется поразительно похожей по форме на индийскую дисциплину дыхания. Т. П. Хьюз пишет об одном монахе, отправлявшем зикр столь интенсивно, что он был в состоянии задерживать дыхание почти на три часа. Интересные параллели можно найти в исихазме. Некоторые аскетические прелиминарии и способы молитвы, используемые монахами-исихастами, довольно часто напоминают йогические техники, особенно пранаяму. Отец Иреней Хаузхерр так суммирует сущностные черты исихастской молитвы: «Она состоит из двух упражнений: созерцания пупка (омфалоскепсис) и бесконечного повторения Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!» Сидя в темноте, склонив голову, направив взор в центр живота (т. е. на пупок), стараясь пробудить область сердца, повторяя неустанно это упражнение и всегда сопровождая его одним и тем же призыванием, в гармонии с дыханием, которое следует замедлить как можно больше, человек сможет найти — если круглые сутки пребывает в этой умной молитве — то, что искал: место сердца, а в нем, и с ним, все виды чудес и знаний». Ниже приводится короткий отрывок из сочинений Никифора Уединенника (вторая половина XIII в), переведенный Жаном Гуйяром: «Что же до тебя, делай, как я учил:

сядь, успокой ум и введи его в ноздри — ибо это есть дорога, по которой дыхание устремляется к сердцу. Заставь ум спуститься в сердце вместе с вдыхаемым воздухом. Когда это случится, увидишь, что за радость последует; ты ни о чем не пожалеешь. Как человек, который, возвратившись домой после долгого отсутствия, не может сдержать свою радость оттого, что он снова со своей женой и детьми, так и ум, когда он объединяется с душой, источает радость и безмерный восторг. Посему, брат мой, не приучай ум торопиться уйти оттуда. На первых порах, конечно, он не проявляет усердия — и это еще мягко сказано — из-за такого внутреннего ограждения и заточения. Но едва подобное пребывание войдет у него в привычку, он не найдет больше удовольствия в блуждании вовне. Ибо «Царство Божие внутри нас», и тому, кто упрочивает свой взор на нем и следует ему с чистой молитвой, все другие миры покажутся низкими и презренными». Еще в восемнадцатом столетии учения и техники исихазма были известны монахам Афона. Следующие выдержки взяты из Энхейридиона (Encheiridion) Никодима Святогорца (1748-1809): «Начинающие должны приучить себя совершать это возвращение ума так, как учили святые Отцы — склонив голову и прижав подбородок к верхней части груди... Зачем во время всей молитвы должно быть задержано дыхание? С малых лет разум ваш привык рассеиваться, расплываться среди чувственных вещей внешнего мира. Поэтому, когда вы творите эту молитву, то дышите не постоянно, как по естественной привычке, но задержите дыхание ненадолго, в то время как внутреннее слово произносит молитву, а потом опять дышите, согласно наставлениям святых Отцов. Благодаря этому краткому прекращению дыхания сердце становится будто само не свое, утесняется, чувствует страдание из-за недостатка воздуха; ум же, со своей стороны, с помощью этого метода, легче собирается и направляется к сердцу... По причине этого краткого прекращения дыхания жесткое и грубое сердце утончается, а влага сердца, будучи сжатой и согретой, делается нежнее, чувствительнее, покорнее и более расположенной к раскаянию и свободному излиянию слез... По причине этого краткого прекращения дыхания сердце чувствует тяжесть и страдание, и через эту тяжесть и страдание оно извергает ядовитый крюк удовольствий и греховности, который когда-то заглохло». И наконец, нам следует сослаться на фундаментальный трактат — Метод святой молитвы и внимания, долгое время приписывавшийся Симеону Новому

Богослову. Отец Хаузхерр издал его в оригинале и перевел в своем «Методе исихастской молитвы». Мы же процитируем отрывок из него в переводе Гуйяра: «Делай так, как я говорю: закрой дверь кельи, сядь тихо в углу; возвысь ум свой над всеми суетными, изменчивыми вещами. Затем, уперев подбородок в грудь, направь телесное око и самый ум в центр живота, т. е. в пупок, вдыхай воздух, проходящий через нос, так, чтобы дыхание утратило легкость, и мысленно исследуй внутренние недра, отыскивая место сердца, где так радостно замирают все силы души. Вначале ты встретишь только тьму и неподатливость, но если продолжишь, совершая это упражнение днем и ночью, то обнаружишь — о чудо! — безграничное блаженство» (с. 216). Можно вспомнить и другие исихастские тексты, например сочинения Григория Синаита (1255-1346); некоторые важные пассажи из его писаний приводятся у Гуйяра. Уместно также принять во внимание интересную апологию исихазма Григорием Паламой (ок. 1296-1359), «последней великой фигурой византийской теологии». Но мы не должны обманываться этими внешними аналогиями с пранаямой. В исихазме дыхательные упражнения и телесные позы служат лишь предварением умной молитвы; в «Йога-сутрах» же эти приемы преследуют целью унификацию сознания и подготовку к медитации, а роль Бога (Ишвары) сравнительно мала. Однако остается истиной и то, что техники обеих традиций феноменологически схожи, так что вполне вероятен вопрос о возможном влиянии индийской мистической физиологии на исихазм. Но мы не будем касаться здесь этого вопроса.

ЙОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕНТРАЦИЯ И МЕДИТАЦИЯ

Асана, пранаяма и экаграта, сколько бы они ни длились, нацелены на стирание человеческой обусловленности. Неподвижный, ритмично чередующий вдохи и выдохи, устремивший внимание и взор на одну точку, йогин пытается выйти за пределы секулярной сферы существования. Он постепенно становится независимым от космоса; внешние импульсы почти не беспокоят его (преодолев «противоположности», он равно нечувствителен к жару и холоду, свету и тьме и т. д.); сенсорная активность больше не увлекает его вовне, к объектам чувств; психоментальный поток, будучи сконцентрированным, «собранным», уже ничем не нарушается и не направляется случайным вниманием, автоматичностью или

памятью. Этот «уход» из мира, отрешенность от него сопровождается погружением в себя, прогресс в которой прямо пропорционален прогрессу в умении отрешаться. Йогин возвращается к самому себе, вступает, так сказать, во владение собой, окружает себя все более прочными «барьерами», которые защищают его от вторжения извне — одним словом, он становится неуязвимым. Излишне говорить, что такая концентрация, испытываемая на всех уровнях, совпадает с постепенно возрастающим вниманием йогина к своей физиологической жизни. Пока длится упражнение, ощущение йогиним своего тела полностью отличается от телесных ощущений непосвященного. Неподвижность тела, замедление дыхательного ритма, сужение поля сознания вплоть до точки, наряду с вибрированием в его теле тончайшей пульсации внутренней жизни — все это, по-видимому, уподобляет йогина растению. Это уподобление, конечно, не является уничижительным для него, даже если оно полностью адекватно реальной ситуации. Для индийского сознания вегетативная модальность — не оскудение жизни, но, напротив, ее обогащение. В мифологии пуран и в иконографии ризома и лотос стали символами манифестации вселенной. Сотворение мира символизируется лотосом, цветущим на первозданных водах. Образ растительности всегда означает сверхизобилие, плодовитость, прорастание всех семян. В индийской живописи (например, во фресках Аджанты) блаженство, которое испытывают персонажи, передается через их мягкие, гибкие формы, напоминающие стебли водных растений; когда смотришь на них, создается впечатление, словно в венах этих мифических фигур течет не кровь, а растительный сок. В самом деле, эта аналогия между йогиним в состоянии концентрации и растением не так уж нелепа. Ностальгия, которую чувствует индиец, когда думает о замкнутом и непрерывном органическом круговороте — без неровностей, без резких изменений (именно этим и характеризуется растительный план жизни) — такая ностальгия является реальным фактом. Тем не менее мы не считаем, что подобное стирание обыденной человеческой жизни — через неподвижность, ритм дыхания, концентрацию на одной точке — имеет своей конечной целью возврат к вегетативной форме бытия. Цели, которым следуют «Йога-сутры» Патанджали, равно как и интенции других форм йоги определенно свидетельствуют против такой гипотезы. Нам кажется, что сходства с растениями, которые можно найти в йогических позах,

дыхании и концентрации, полностью объясняются архаической символикой «возрождения». Морфологически допустимо соотнести асану и пранаяму с «эмбриональным дыханием», используемым в даосизме, (Цель этого дыхания, согласно даосским источникам, состоит в имитации дыхания плода в материнской утробе. «Возвратившись к основам, вернувшись к истокам, уничтожают старость, обретают состояние младенца в утробе», — говорится в предисловии к Тай-си Коу Цзюэ («Устные наставления по эмбриональному дыханию»), цит. по: Maspero, Op. cit., p. 198.) или с позой эмбриона, в которую очень часто кладут людей при погребении (в надежде будущего возвращения к жизни), а также с некоторыми церемониями инициации и возрождения, исполняемыми в замкнутом пространстве — символе материнского чрева. Объем книги не позволяет нам рассматривать эти церемонии подробнее; мы лишь отметим, что все они предполагают магический перенос практикующего в эпоху золотого века, в мифическое *illud tempus*. («То время», «время оно», незапамятные времена) *Incipit vita nova* (Начинается новая жизнь) (ведь каждое возрождение — это «новое рождение»), но оно возможно только в том случае, если прошедшее время и «история» отброшены, если момент настоящего совпадает с мифическим моментом начала времен, т. е. с созданием миров, космогонией. В этом смысле йогическая асана и «эмбриональное дыхание», хотя и преследуют (не только в классических, но и «неортодоксальных» формах йоги) совершенно разные цели, могут рассматриваться как эмбрионально-вегетативные онтологические формы. Кроме того, асана и экаграта имитируют божественный архетип. Йогическая поза имеет религиозную ценность в самой себе. Йогин не подражает «жестам» и «страданиям» божества — и не без причины: ведь бог «Йога-сутр», Ишвара, есть чистый дух, который не только не создает мир, но и не вмешивается в его историю — ни прямо, ни косвенно. Восхождение над человеческими условиями, «независимость», полная автономия Пуруши — все это находит свою архетипическую модель в Ишваре. В отречении от обусловленности, т. е. в практике йоги, заключается и религиозная ценность — в том смысле, что йогин имитирует способ бытия Ишвары: неподвижность, концентрацию на самом себе. В других разновидностях йоги асана и экаграта могут быть религиозно ценными просто благодаря тому, что йогин становится живой статуей, воплощающей иконографическую модель. Ритмизация

дыхания и остановка его на долгий срок значительно углубляет концентрацию (дхарана). Ибо, как говорит Патанджали (II, 52, 53), посредством пранаямы сбрасывается темная завеса и интеллект становится способен (йогьята) к концентрации. Йогин может испытать качество своей концентрации с помощью пратьяхары (этот термин обычно переводится как «отдергивание органов чувств», или «отвлечение»; мы предпочитаем переводить как «способность освободить деятельность органов чувств от давления внешних объектов»). Согласно «Йога-сутрам» (II, 54), пратьяхара может быть понята как такая способность, посредством которой интеллект, читта, обладает ощущениями так, как если бы контакт с объектом был реальным. Комментируя эту сутру, Бходжа поясняет, что органы чувств, вместо того чтобы направляться на объект, «пребывают в своих собственных пределах». Хотя чувства больше не нацелены на внешние объекты и их активность прекращена, интеллект все же не теряет своей способности получать сенсорную информацию. Когда читта желает познать внешний объект, она не пользуется для этого органами чувств, но способна постигать его собственными силами. Полученное непосредственным путем, через созерцание, это «знание», с точки зрения йоги, более эффективно, чем нормальное знание. «Отсюда,- пишет Вьяса, — мудрости йогина открыто все так, как оно существует в действительности» (II, 45). Освобождение деятельности чувств от давления внешних объектов является заключительной ступенью психофизиологической аскезы. После этого йогин уже не будет больше «отвлечен» или «обеспокоен» чувствами, чувственной активностью, памятью и т. д. Всякая активность прекращена. Читта, будучи психическим целым, которое упорядочивает и осмысляет данные, исходящие от ощущений, может служить теперь зеркалом для объектов, без того чтобы между ним и объектом находились бы органы чувств. Непосвященный не способен достичь такой свободы, потому что его сознание, вместо того чтобы быть устойчивым, постоянно испытывает воздействия со стороны чувств, подсознания и «жажды жизни». После реализации читтавритти ниродхьи, т. е. подавления психоментальных состояний, читта остается пребывать в самой себе. Но эта «автономия» интеллекта не означает подавления феноменов. Даже будучи отрешенным от феноменов, йогин продолжает их созерцать. Вместо прежнего знания через формы и ментальные состояния (читтавритти), йогин теперь постигает сущность (таттва) всех

объектов напрямик. Независимость от импульсов внешнего мира и динамизма бессознательного, независимость, которая достигается через пратьяхару, позволяет йогину практиковать тройственную технику, называемую в текстах санъямой. Этот термин означает последние стадии йогической медитации, последние три «ступени йоги». Таковы: концентрация (дхарана), медитация в собственном смысле слова (дхьяна) и сосредоточение (самадхи). К практике этих ментальных упражнений следует приступать только после долгих повторений всех физиологических процедур, после того, как йогин преуспел в достижении совершенного владения своим телом, подсознанием и психоментальным потоком. К ним применяется предикат «тонкий» (антаранга), подчеркивающий тот факт, что эти ступени не подразумевают какую-то физиологическую технику. Они столь близки друг к другу, что йогин, который упражняется в чем-то одном (в концентрации, к примеру), не может свободно оставаться в ней и часто незаметно для себя переходит к медитации или энстазу, сосредоточению. Именно поэтому эти три йогические упражнения и носят общее имя — санъяма. Концентрация, дхарана (от корня дхри, «крепко удерживать») похожа на экаграту, но содержание ее строго умозрительно. Иными словами, дхарана (и это отличает ее от экаграты, единственная цель которой — остановка психоментального потока и «фиксация на одной точке») создает такую «фиксацию» чисто для целей понятийного схватывания. Патанджалидаёт следующее определение: «Концентрация есть фиксация сознания на определенном месте» (III, 1). Вьяса добавляет, что концентрация обычно осуществляется «на пупочном центре (чакра), на лотосе сердца, на лучезарном центре в голове, на кончике носа, на кончике языка и на прочих подобных местах на теле или же на внешних объектах». Вачаспатимишра, в свою очередь, добавляет, что нельзя получить дхарану без поддержки объекта, на котором фиксируется сознание. В своем комментарии к «Йога-сутрам» (I, 36) Вьяса выделял концентрацию на «лотосе сердца» как приводящую к переживанию «лучезарности». Подчеркнем эту деталь — опыт «внутреннего света», открываемого через концентрацию на сердечной чакре. Подобный опыт уже упоминается в упанишадах, и всегда в связи с проявлением истинного Я, Атмана. О «свете сердца» постоянно говорится во всех мистических индийских произведениях, возникших после периода упанишад. Обращаясь к этому тексту Вьясы, Вачаспатимишра даёт подробное описание лотоса сердца.

Последний имеет восемь лепестков, располагается вершиной вниз, между подбрюшьем и тораксом, т. е. грудной клеткой. Йогин должен перевернуть его и раскрыть, с помощью остановки дыхания (речака) и концентрации сознания на нем. В центре лотоса находится солнечный диск с санскритской буквой А, что символизирует состояние бодрствующего сознания. Выше расположен лунный диск с буквой У: это сфера сна. Еще выше — «круг огня» с буквой М, область сна без сновидений. Самый же высший — «высочайший круг, сущность которого — воздух», это место четвертого состояния (турия). В этом последнем лотосе, или, более точно, в его околоплоднике, находится «нерв (нади) Брахмы», направленный вверх и достигающий сферы солнца и других сфер. Здесь начинается нади, называемая сушумна, которая пересекает также и другие чакры. Брахмачакра — обитель читты; концентрируясь на нем, йогин постигает сознание читты (другими словами, он осознает сознание). С риском утомить читателя мы следовали тексту Вачаспатимишры, стараясь передавать его как можно точнее. Он вводит нас в «мистическую», или в «тонкую» физиологию, касающуюся тех «органов», которые обнаруживают свое существование лишь во время йогических упражнений. Этот вопрос вновь привлечет наше внимание, когда мы опишем медитативные техники тантризма: тогда будет необходимо показать взаимосвязь «тонких органов», мистических слогов и различных состояний сознания. Но и сейчас важно отметить, что уже традиция классической йоги, представленная Патанджали, знала и использовала схемы «мистической физиологии», которые позднее сыграют значительную роль в истории индийского духа. В своем сочинении Йогасарасанграха Виджнянабхикшу цитирует отрывок из Ишварагиты, откуда явствует, что дхарана занимает время, равное двенадцати пранаямам. «Время, необходимое для концентрации сознания на объекте, равно времени, которое занимают двенадцать пранаям» (т. е. двенадцать контролируемых, одинаковых, замедленных дыхательных циклов). Продлевая такую концентрацию на объекте еще в двенадцать раз, получают дхьяну. Патанджали определяет дхьяну как «сфокусированность однородных состояний сознания на этом месте» (III, 2), а Вьяса добавляет следующее замечание: «Сфокусированность сознания на созерцаемом объекте, находящемся в данном месте, или, иными словами, однородное течение содержания сознания, не нарушаемое другими содержаниями, и есть дхьяна, или созерцание».

Виджнянабхикшу объясняет этот процесс так: когда сознание, достигнув дхараны на определенном объекте, смогло удержаться достаточно времени перед самим собой как собственным объектом, без какого-либо прерывания, вызванного вторжением посторонних содержаний сознания, то оно, это сознание, достигает дхьяны. В качестве примера он приводит созерцание Вишну или какого-нибудь иного бога, которых представляют находящимися в лотосе сердца. Едва ли нужно отмечать, что эта йогическая медитация абсолютно отличается от любого обыденного созерцания. Во-первых, в структуре нормального психического опыта никакая «сфокусированность сознания» не в состоянии достичь такой плотности и чистоты, какую позволяют обрести приемы йоги. Во-вторых, повседневное созерцание устанавливается либо на внешней форме, либо на ценности данного объекта, в то время как дхьяна делает возможным «проникать» объекты, «уподобляясь» им магическим образом. В качестве примера мы приведем созерцание «огня», как этому обучают сегодня (медитация начинается с концентрации на горящих углях, размещенных перед йогиним). Оно не только раскрывает глубокий смысл феномена горения, но и также позволяет йогину: 1) отождествить физиохимический процесс, происходящий в углях, с процессами окисления в человеческом теле; 2) идентифицировать огонь перед собой с огнем солнца и др.; 3) объединить содержания всех этих видов огня, чтобы получить видение вселенной как «огня»; 4) проникнуть в этот космический процесс, вначале на планетном уровне (солнце), затем на физиологическом (тело человека), и, наконец, на уровне бесконечно малых элементов («семена огня»); 5) свести все эти уровни к модальности, общей для всех них, т. е. к пракритикак «огню»; 6) «овладеть» внутренним огнем, посредством пранаямы, т. е. через задержку дыхания (дыхание = жизненный огонь); 7) наконец, в новом проникновении, расширить эту «власть» на угли, горящие перед ним (ведь если процессы горения одинаковы во всех уголках вселенной, любая частичная власть над явлениями непременно приводит к власти *in toto* (В целом)), и т. д. Приводя такое описание (являющееся, конечно, весьма поверхностным) некоторых упражнений, связанных с медитацией на огне, мы попытались изложить механизм дхьяны и ограничились лишь несколькими примерами, иллюстрирующими его. Но самые сложные упражнения, конечно, трудноописуемы, что, впрочем, совсем не удивительно. Особенно трудно объяснить акт

«проникновения в сущность огня»; этот акт не следует понимать ни как разновидность поэтического воображения, ни как интуицию бергсониянского типа. Йогическую медитацию резко отличает от этих двух иррациональных «потоков» состояние ясности и последовательности, сопровождающее и постоянно направляющее ее. «Сфокусированность сознания» никогда не выходит из-под контроля йогина и никогда не засоряется вторичными образованиями — случайными ассоциациями, аналогиями, фалтазмами и т. д. Ни на один момент это созерцание не перестает быть инструментом для познания сущности вещей — т. е. в конечном счете инструментом для овладения, «ассимиляции» реальности.

ЗНАЧЕНИЕ ИШВАРЫ

В отличие от санкхьи, йога постулирует существование Бога, Ишвары. Этот Бог, разумеется, не творец (ибо космос, жизнь и человек, как мы отмечали, «созданы» практиками, они все происходят из первозданной субстанции). Но в случае с конкретными людьми Ишвара может ускорить процесс освобождения; он помогает им более быстрыми шагами двигаться к самадхи. Этот Бог, к которому апеллирует Патанджали, больше похож на бога йогингов. Он приходит на помощь только йогину, т. е. тому, кто уже вступил на этот путь. В любом случае роль Ишвары сравнительно мала. Он способен, например, привести к самадхи йогина, который избирает его как объект своей концентрации. Согласно Патанджали (II, 45), эта божественная помощь является следствием не «желания» или «симпатии» — ибо Бог не может иметь каких-либо желаний или эмоций, — а метафизического сродства между Ишварой и Пурушей, сродства, которое основано на их структурном соответствии друг другу. Ишвара — это Пуруша, извечно свободный, его никогда не беспокоят клеши. Комментируя это место, Вьяса добавляет, что разница между Ишварой и «освобожденным духом» состоит в следующем: последний когда-то оказался вовлечен в психоментальный опыт, тогда как Ишвара всегда был свободен. На Бога невозможно воздействовать посредством ритуала, культовых действий или веры в его «милость»; но его сущность инстинктивно «сотрудничает» с Я, который ищет освобождение с помощью йоги. Таким образом, значимо именно метафизическое соответствие двух родственных сущностей. Можно даже сказать, что предпочтение,

оказываемое Ишварой некоторым йогинам, т. е. тем немногочисленным людям, которые ищут своего освобождения посредством йогических техник, — исчерпывает его интерес к судьбе остального человечества. Вот почему ни Патанджали, ни Вьяса не могут дать никакого внятного объяснения того, почему и как Бог участвует в процессах природы. Очевидно, что Ишвара вступает в диалектику санкхья-йоги, так сказать, со стороны. Ибо санкхья утверждает (и йога принимает это утверждение), что и субстанция, пракрити, по причине своего «телеологического инстинкта», участвует в освобождении человека. Таким образом, роль Бога в человеческом стремлении к свободе не очень велика; космическая субстанция сама помогает спасти многие «я», ввергнутые в иллюзорную пучину бытия. Хотя именно Патанджали ввел Ишвару, этот новый и совершенно лишний (лишний, поскольку Ишвара появляется тогда, когда уже все сказано и сделано) «элемент», в диалектику сотериологической доктрины санкхьи, он не придает ему такого значения, которое придадут ему позднее комментаторы. В «Йога-сутрах» прежде всего подчеркивается технический аспект йоги — иными словами, стремление и способность йогина к самоовладению и концентрации. Почему же Патанджали тем не менее почувствовал необходимость представить Ишвару? Видимо, потому что тот соответствует реальности йогического опыта: Ишвара может привести к самадхи, при условии, что йогин практикует Ишвараяпранидхану — т. е. почитание Ишвары (II, 45). Предприняв труд собирания и систематизации всех йогических приемов, эффективность которых подтвердила «классическая» традиция, Патанджали не мог пренебречь большим количеством упражнений, состоявшихся единственно благодаря концентрации на Ишваре. Иначе говоря, рядом с традицией чисто магической йоги, где успех достигается только лишь волей и личными усилиями аскета, была и другая, «мистическая» традиция, в которой последние ступени йогической практики значительно облегчались посредством поклонения Богу — пусть даже и исключительно редкого, исключительно «интеллектуального» поклонения. Тем не менее, разумеется, в том виде, в каком он появляется у Патанджали и Вьясы, Ишвара не имеет ничего общего с величием вездесущего Бога-Творца, а также с тем ореолом, который окружает деятельного и всемогущего Бога в различных мистических школах. В конечном счете Ишвара есть лишь архетип

йогина, макройогин, очень вероятный властитель некоторых йогических течений. По крайней мере, Патанджали говорит, что Ишвара был гуру святых с незапамятных времен, ибо, добавляет он, Ишвара не связан временем (I, 26). Однако отметим одну важную деталь, значение которой прояснится в дальнейшем. В диалектику спасения, где изначально отсутствовала необходимость в божественном участии, Патанджали все-таки включает Бога — ибо йогину, берущему его как объект своего созерцания, Ишвара, повторим, может содействовать в обретении самадхи. Но самадхи, как мы увидим, может быть достигнуто и без этой концентрации на Ишваре. Без нее, например, вполне обходилась йога, практикуемая Буддой и его современниками. Достаточно легко представить себе разновидность йоги, которая бы основывалась только на диалектике санкхьи, и у нас нет причин полагать, что такой магической, атеистической йоги не существовало. Однако Патанджали пришлось ввести Ишвару в йогу, поскольку тот был, так сказать, экспериментальным фактом — йогини и в самом деле апеллировали к нему, хотя они могли достичь освобождения путем простого следования техникам йоги. Здесь мы сталкиваемся с оппозицией «магия — мистика», с которой ближе познакомимся в дальнейшем, во всех ее бесчисленных формах. Стоит отметить все возрастающую роль Ишвары в трудах позднейших комментаторов. Например, Вачаспатишира и Виджнянабхикшу придают Ишваре огромное значение. Это объясняется тем, что оба они интерпретируют Патанджали в свете той духовной атмосферы, которая была развита в их время. Ведь они жили тогда, когда вся Индия была переполнена мистическими и девиональными движениями. Это изобилие, однако, является следствием почти повсеместной победы «мистицизма», имеющего исключительную важность в «классической йоге», которая, приняв его, тем самым отходит от своих начальных основ, т. е. от «магии». Так, под двойным влиянием — отдельных идей веданты и представлений бхакти, Виджнянабхикшу уповает на «особую милость Господа». Другой комментатор, Нилакантха, утверждает, что Бог, несмотря на свою неактивность, помогает йогинам, «подобно магниту». Тот же автор придает Ишваре «волю», способную предопределять судьбы людей, ибо «кого он желает возвысить, того он подталкивает к добрым поступкам; кого он желает уничтожить, того он заставляет

грешить». Как далеко мы здесь от той скромной роли, которую Патанджали отводит Ишваре.

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ И ГИПНОЗ

Вспомним, что три последних «ступени йоги» представляют из себя столь близко взаимосвязанные йогические переживания и «состояния», что они носят одно имя — санъяма (букв. «совместное движение», «повозка»). Реализовать санъяму на некоем «уровне», бхуми, значит осуществить на нем в одно и то же время концентрацию, медитацию и сосредоточение. «Уровень», или «план», может, например, быть уровнем инертной материи (земли и т. д.) или подвижной материи (огонь и т. д.). Переход от концентрации к медитации не требует применения какой-то особой техники. Точно так же не нужна вспомогательная йогическая процедура и для достижения самадхи. (Значение этого термина таково: союз, тотальность, поглощенность, полная концентрация ума, соединение. Обычный перевод его как «концентрация» влечет за собой риск смешения с дхараной. Поэтому мы склонны переводить его как «энстаз», «стазис», «соединение».) Самадхи, йогический энстаз, есть заключительный итог и венец всех усилий и упражнений аскета. Надо преодолеть значительные трудности, если мы желаем адекватно понять йогический энстаз. Даже если отбросить «неклассические» значения понятия «самадхи», используемые, например, в буддийской литературе и в «барочных» видах йоги, и принять во внимание только то значение и ту оценку, которые придают ему Патанджали и комментаторы, трудности остаются. С одной стороны, самадхи представляет собой абсолютно неопишуемый опыт. С другой, этот «энстатический опыт» не единообразен, его модальности весьма многочисленны. Попытаемся, путем постепенного рассмотрения, обнаружить, что, собственно, подразумевает термин «самадхи». Прежде всего это слово используется в гносеологическом смысле: самадхи — состояние созерцания, в котором сознание схватывает форму объекта непосредственно, без помощи категорий и воображения (кальпана), состояние, в котором объект раскрывается «как он есть» (сварупа), в своих сущностных чертах, а сознание «как бы лишено своей собственной формы». Вачаспатишира, комментируя это место, приводит отрывок из Вишну-пураны (VI, 7, 90), где говорится, что

йогин прекращает использовать «воображение» (т. е. концептуализацию) и больше не рассматривает процесс и объект, медитации отдельно друг от друга. Здесь реально совпадают знание объекта и объект знания; объект больше не представляет себя сознанию в тех отношениях, которые ограничивают, определяют его как феномен, но является так, «как если бы он был пуст сам по себе». Иллюзия и воображение, таким образом, полностью исчезают с появлением самадхи. Или, как объясняет Виджнянабхикшу, к самадхи приходят тогда, «когда дхьяна освобождается от деления на медитацию, объект медитации и медитирующего субъекта, и поддерживается только формой того объекта, на котором медитируют», т. е. когда не существует больше ничего, кроме нового онтологического измерения, представленного преобразованием «объекта» (мира) в «знание-обладание». Виджнянабхикшу добавляет, что существует отчетливое различие между дхьяной и самадхи; медитация может быть прервана, если органы чувств входят в контакт с внешними объектами, в то время как самадхи — состояние непоколебимое, совершенно неподвластное стимулам извне. Однако не следует рассматривать эти йогические состояния как простой гипнотический транс. Индийская «психология» знакома с гипнозом и считает его только случайным, временным состоянием концентрации (викшипта). Некоторые пассажи из «Махабхараты» показывают, как традиционное индийское сознание представляет себе гипнотический транс: с его точки зрения, это лишь автоматическое блокирование «потока сознания», а не экаграта йоги. То, что индийцы не путают гипноз с йогическими трансами, уясняется из следующего эпизода из «Махабхараты» (кн. XIII, 40, 59). Девашарман, который должен отправиться из дома, чтобы исполнить заказное жертвоприношение, просит ученика, Випулу, защитить свою жену, Ручи, от чар Индры. Випула «входит» в ее глаза, и Ручи бессознательно поддается магнетическому влиянию его взгляда. Едва лишь ученик фиксирует взгляд, его сознание переносится в тело Ручи, и она цепенеет, как камень. Когда Индра вступает в комнату, Ручи желает встать и исполнить свои обязанности хозяйки, но, «обездвиженная и подчиненная» воле Випулы, «она не может пошевелиться». Индра говорит: «Изнуренный Анангой, богом страсти, я пришел искать твоей любви; о, улыбнись мне приветливо, Ручи!». Но Ручи, желавшая ответить ему, «чувствовала неспособность подняться и промолвить слово»: изза того, что Випула «сковал ее

узами йоги» она не могла сдвинуться с места и говорить. Этот гипнотический процесс суммируется следующим образом: «Объединив лучи своих глаз с лучами ее глаз, он перешел в ее тело, подобно ветру, прорезающему воздух». (Разумеется, гипнотический транс вызывается йогическими методами, но сам по себе он не является опытом йоги. Эпизод с Випулой доказывает, что даже неспециализированные произведения описывали гипноз со значительной точностью.) Кроме того, БхаттаКаллата в своей Спандакарике описывает различия между гипнотическим сомнамбулическим трансом и самадхи. (См. Dasgupta S. *Yoga philosophy in Relation to Other Systems of India Thought*. Calcutta, 1930, p. 352 и далее. Сигурд Линдквист написал целую книгу «Методы йоги», стремящуюся доказать гипнотический характер йогического опыта. Минимум живого контакта с йогой спас бы его от столь неверного мнения.) Состояние викшипты — лишь паралич (эмоциональный и волевой по своему происхождению) ментального потока; эта остановка не должна быть спутана с самадхи, которое приобретает только через экаграту — т. е. после того, как множественность ментальных состояний (сарвартха) прекращена (ЙС, III, 11).

САМАДХИ «С ОПОРОЙ»

В отличие от «знания», самадхи есть «состояние», энстатическая модальность, присущая только йоге. Вскоре мы увидим, что такое состояние позволяет Пуруше самораскрыться — посредством акта, не вписывающегося в рамки «опыта». Тем не менее не всякое самадхи открывает Я, не всякий стазис делает окончательное освобождение реальностью. Патанджали и его комментаторы выделяют несколько видов или ступеней высшей концентрации. Самадхи, достигаемое с помощью объекта или идеи (т. е. через фиксацию сознания на точке в пространстве или на какой-нибудь идее), называется сампраджнята самадхи («самадхи с опорой», или «с различиями»). Если же самадхи достигают без какого-либо «опосредования» (внешними предметами или с помощью сознания), т. е. когда обретают «соединение», в котором нет ничего «постороннего» и которое есть «просто» полное понимание бытия, то такое самадхи называют асампраджнята самадхи («недифференцированный энстаз»). Виджнянабхикшу поясняет, что «сампраджнята самадхи» означает освобождение в той

мере, в какой оно делает возможным понимание истины и прекращает любое страдание. Что же касается асампраджняты, то она разрушает «отпечатки (санскары), всех предыдущих действий ума» и даже останавливает кармические силы, уже приведенные в движение деятельностью прошлых жизней йогина. Во время «сосредоточения с различиями», продолжает Виджнянабхикшу, все ментальные функции «останавливаются» («подавляются»), за исключением тех, которые участвуют в медитации на объекте, тогда как асампраджнята самадхи ликвидирует действие сознания вообще, прекращая любые движения ментальных функций. «Во время этого сосредоточения нет никаких следов сознания, которые бы оставались вследствие его прошлого функционирования. Если бы эти отпечатки присутствовали, не было бы возможности вернуться к сознанию». Таким образом, мы сталкиваемся с двумя резко отличающимися друг от друга типами самадхи. Первый тип связан с дхараной и дхьяной; второй же включает в себя только одно «состояние» — безусловленный энстаз, «восторг». Несомненно, даже этот (второй) тип самадхи возможен только благодаря длительным усилиям йогина. Это не дар, не милость богов. Едва ли его можно достичь прежде, чем достаточно опробованы разновидности самадхи из первого типа. Это венец многочисленных «концентраций» и «созерцаний». Однако оно появляется без воздействия со стороны, без всякой на то причины, и специальных приготовлений. Это именно то, что может быть названо «восторгом», «экстазом». Сампраджнята самадхи насчитывает несколько ступеней. Вот почему оно находится в стадии совершенствования и не является абсолютным, нередуцируемым состоянием. Обычно выделяются четыре ступени: «умозрительная» (савитарка), «неумозрительная» (нирвитарка), «рефлексивная» (савичара), «нерефлексивная» (нирвичара). (ЙС, I, 42 — 44). Патанджали, кроме того, пользуется и другим набором терминов: витарка, вичара, ананда, асмита (ЙС, 1,17). (Параллелизм между четырьмя сампраджнята самадхи и четырьмя буддийскими дхьянами был замечен довольно давно.) Как отмечает Виджнянабхикшу, воспроизводящий этот список, «четыре термина носят чисто технический характер, они условно соответствуют различным формам реализации». Эти четыре формы или стадии, продолжает он, представляют собой последовательное развитие; в некоторых случаях, правда, милость Ишвары помогает прямым путем достичь высших состояний, и тогда йогин не нуждается в том, чтобы

проходить предварительные этапы. Тем не менее, когда эта божественная милость отсутствует, он должен реализовывать их постепенно, всегда обращаясь к одному и тому же объекту медитации (например, к Вишну). Эти четыре ступени также известны как самапатти («сосредоточение», «соединение») (ЙС, I, 41). На первой ступени, савитарке («умозрительной», потому что она предполагает в первую очередь йогический анализ), сознание идентифицирует себя с объектом медитации в полноте его свойств: объект понимается как состоящий из вещи, понятия, и слова; во время медитации эти три «аспекта» его реальности находятся в совершенном совпадении с сознанием йогина. Савитарка самадхи получается тогда, когда объекты рассматриваются с точки зрения их физической данности (стхула, «грубый»). Это прямое восприятие объектов, причем такое, которое охватывает и прошлое их, и будущее существование. Например, говорит Виджнянабхикшу, если человек практикует савитарка самадхи в отношении к Вишну, он визуализирует бога в его «естественной» форме, пребывающим в обычных для него небесных сферах, а также воспринимает его как того, кто существовал в прошлом и будет существовать в будущем. Иными словами, такой вид самадхи, хотя и произведенный «соединением» с «грубым» аспектом реальности (в нашем примере — прямое восприятие телесности Вишну), тем не менее не сводится к простой явленности объекта, но также «следует» за ним, «ассимилируя» его во временной развертке. Следующая ступень, нирвитарка («неумозрительная», «недискурсивная») описывается Вьясой (1,43) так: «Недискурсивное сосредоточение есть такое состояние сознания, когда при очищении памяти от языковых конвенций, вербального свидетельства, умозаключения, понятий и ментального конструирования постижение, «окрашенное» собственной формой воспринимаемого объекта, как бы оставив свою форму постижения, обретает собственную форму воспринимаемого объекта как такового». В этом созерцании сознание освобождается от присутствия «я», ибо когнитивный акт («я знаю этот объект» или «этот объект мой») больше не возникает; это именно такое сознание, которое становится данным объектом. Объект больше не постигается через цепочку ассоциаций, т. е. через включение его в серии представлений, порожденных посторонними связями (именами, размерностью, пользой, типологией) и более не разрушается привычным процессом абстракций, присущих мирскому сознанию — он схвачен

непосредственно, в своей экзистенциальной обнаженности, как конкретная, нередуцируемая данность. Отметим, что на этих ступенях сампраджнята самадхи оказывается «состоянием», достигаемым посредством своеобразного «знания». Созерцание делает энстаз возможным; в свою очередь, энстаз позволяет глубже проникнуть в реальность, стимулируя (или же облегчая) новое созерцание, новое «йогическое состояние». Об этом переходе от «знания» к «состоянию» следует помнить постоянно, ибо, по нашему мнению, он является характерной чертой всякого индийского созерцания. Именно в самадхи и находится то «преображение», к которому стремится Индия, которое является парадоксальным переходом от бытия к знанию. Этот сверхрациональный опыт овладения и ассимиляции знанием реальности в конечном итоге ведет к слиянию всех модальностей бытия. То, что это является глубоким смыслом и основной функцией самадхи, мы увидим немного погодя. В данный момент мы желаем подчеркнуть, что как савитарка, так и нирвитарка самадхи суть виды «состояния-познания», полученные с помощью концентрации и медитации на внешнем единстве «объектов». Однако практикующему необходимо превзойти эти стадии, если он желает проникнуть в самую сердцевину вещей. На следующем шаге йогин переходит к медитации, называемой савичара («рефлексивная»): мысль более не останавливается на внешних аспектах материальных объектов (т. е. объектах, представляющих из себя совокупности атомов, физических частиц и т. д.); напротив, она прямо познает эти бесконечно малые ядра энергии, которые санкхья и йога называют танматрами. Йогин медитирует на «тонком» (сукшма) аспекте материи; он проникает, поясняет Виджнянабхикшу, в аханкару и пракрити, но это созерцание все еще сопровождается сознанием времени и пространства (сознанием не эмпирической длительности и протяженности, но самих категорий пространства и времени). Когда мысль «отождествляет» себя с танматрами, не испытывая при этом «чувств», которые эти танматры, по присущей им энергетической природе, производят (т. е. когда йогин «ассимилирует их как идеальную модель», без какого-либо вытекающего отсюда чувства страдания или удовольствия, гнева, лени и т. д. и без сознания времени и пространства), йогин достигает состояния нирвичары. Мысль тогда становится одним целым с этими бесконечно малыми энергетическими ядрами, которые формируют реальную основу

физического универсума. Это реальное погружение в самую сущность окружающего мира, а не только в наделенные качествами, индивидуальные феномены. Все эти четыре стадии сампраджнята самадхи вместе называются биджа самадхи («самадхи с семенем») или саламбана самадхи («с поддержкой»); ибо, говорит Виджнянабхикшу, они связаны с материальным «субстратом» («поддержкой») и производят тенденции, которые подобны «семенам» будущих функций сознания. Асампраджнята самадхи, напротив, есть нирбиджа, «без семени», «без поддержки». Реализовав четыре стадии сампраджняты, получают «мудрость, несущую истину» (ритамбхарапраджня) (ЙС, I, 48). Это уже шаг к самадхи «без имени», потому что такая «мудрость» выявляет онтологическую полноту, в которой бытие и знание больше не отделены друг от друга. Пребывая в самадхи, читта может теперь свободно раскрывать присутствие Пуруши. Посредством того факта, что это созерцание (фактически синонимичное «соучастию») осуществлено, боль существования исчезает. Тем не менее даже на этой, достаточно трудно определяемой стадии сосредоточения, мы различим еще две разновидности созерцания: 1) ананданугата, переживание йогином блаженства (саттвического по своей природе) вечной светозарности и осознания Пуруши, переживание, которое возникает при исчезании всякого восприятия, даже восприятия «тонких реальностей», и 2) асмитанугата, отражение интеллектом, буддхи (изолированным от внешнего мира) одного только Пуруши. Виджнянабхикшу объясняет название этой медитации тем, что йогин достигает своего истинного Я и понимает, что «Я есть, асми, другой, чем мое тело». Она также называется дхарма-мегха-самадхи, «облако дхармы» — этот технический термин сложно перевести, поскольку дхарма может иметь много значений (закон, добродетель, справедливость, основа и т. д.); в данном же случае она скорее означает «изобилие» («дождь») достоинств, в какой-то момент обретаемых йогином. Он чувствует одновременно и собственную безмятежность, и разрушение Вселенной; он наполняется ощущением абсолютной ненужности всякого знания и всякого сознания — и такое полное отречение ведет его к асампраджнята самадхи, энстазу без различий. Для йогинов-мистиков именно на этой ступени происходит откровение Ишвары; как выражается Виджнянабхикшу, используя традиционный образ (принадлежащий смрити, «писанию»), когда двадцать пятая сущность, т. е. Пуруша, Я, осознает свое отличие от

других двадцати четырех сущностей (зависимых от пракрити), то он воспринимает двадцать шестую — высшее Я, Бога. После созерцания собственного подлинного Я — цели санкхьяиков — йогин приходит к созерцанию Бога. Но, как мы уже отмечали, Виджнянабхикшу интерпретирует йогу в свете личностного мистицизма. Мы вскоре увидим, какие существуют варианты этого «отражения» Я в самадхи «без поддержки»; они не абсолютно энстатичны по природе, ибо поднимают вопрос об онтологическом статусе человека во всей его целостности.

СИДДХИ, ИЛИ «СВЕРХОБЫЧНЫЕ СПОСОБНОСТИ»

Прежде чем приступить к выяснению вопросов, связанных с асампраджнята самадхи, исследуем более тщательно результаты других видов самадхи. Очевидно, что единственные следствия, которые могут интересовать йогина, — практического порядка, помогающие проникновению в потаенные области сознания, недоступные, непроницаемые в нормальном эмпирическом опыте, проникновению и овладению ими. Именно тогда, когда йогин выполняет эту задачу в ходе своей медитативной практики, он и обретает «необычные», «чудесные способности», сиддхи, которым посвящена III книга «Йога-сутр», начиная с 16-й сутры. Путем «концентрации», «медитации» и реализации самадхи в отношении к некоторому объекту или целому классу объектов — другими словами, практикуя санъяму, йогин приобретает своеобразную оккультную власть над объектом или объектами своего опыта. Так, например, практикуя санъяму относительно различия между «предметом» и «идеей», йогин постигает звуки, издаваемые всеми существами (ЙС, III, 17). Практикуя санъяму в отношении к подсознательным импульсам, санскарам, он познает свои предыдущие существования (III, 18). Благодаря санъяме на «познавательные акты» (пратьяя) он знает «ментальные состояния» других людей. «Йогин воспринимает аффективную окрашенность содержания сознания других людей, но не воспринимает ту опору, с которой связана аффективная окрашенность. Если познавательный акт другого индивида имеет соответствующую опору, то эта опора не может быть объектом сознания йогина. Таким объектом выступает только содержание сознания другого индивида» (Вьяса, III, 20). Санъяма, как мы помним, обозначает три последних ступени йоги —

дхарану, дхьяну и самадхи. Йогин начинает с концентрации на «объекте», на какой-нибудь «идее» — например на санскар. Утвердившись в экаграте, направленной на них, он переходит к созерцанию, т. е. к магическому уподоблению им, с целью возобладать над ними. Дхьяна, «медитация», делает возможным сампраджнята самадхи, т. е. самадхи с опорой (в данном примере опоры — это, конечно, сами подсознательные импульсы). Посредством же сосредоточения, самадхи, йогин способен не только постичь и магически ассимилировать эти санскар (что уже достигается на уровне дхараны и дхьяны), но и трансформировать само «знание» в «обладание». Самадхи результируется в стабильном отождествлении созерцающего субъекта с созерцаемым объектом. Нет нужды говорить, что через понимание этих импульсов от самого момента их происхождения йогин познает их не только как санскар, но и в то же время перемещает их в ту целостность, от которой они были когда-то отторгнуты. Короче говоря, он может идеально (т. е. «незаинтересованно») пережить свои предыдущие воплощения. Как мы увидим, знание прошлых жизней также играет важную роль в буддизме — что легко объяснимо, если мы будем помнить о том, что «избавление от времени» формирует вообще одну из важнейших проблем индийского аскетизма. Адепт способен преодолеть границы времени, двигаясь по нему вспять (пратиломан, «против шерсти»), т. е. реинтегрируя сам первоначальный толчок, вызвавший к жизни первое существование, основу всего цикла перевоплощений, «семя-существование». Значимость этой йогической техники будет рассмотрена ниже. Возвратимся к предыдущему примеру (III, 19): посредством санъямы на «познавательном акте» йогин целиком постигает бесконечный ряд психоментальных состояний других людей; ибо как только он «овладевает изнутри» этим познавательным актом, то видит, словно на экране, все возможные состояния сознания, которые пратья способна пробудить в других человеческих душах, видит бесконечные ситуации, производимые ею — потому что он не только усвоил содержание, но и проник в самый ее внутренний динамизм, сделав ее своей судьбой. Некоторые из этих «способностей» (или «сил») еще более необычны. В своем списке сиддхи Патанджали упоминает практически все легендарные «сверхспособности», которые с одинаковым успехом встречались в индийской мифологии, фольклоре и метафизике. Однако, в отличие от фольклорных текстов, «Йога-сутры» разъясняют их, пусть и в

весьма краткой форме. Так, желая объяснить, почему санъяма на форме тела позволяет практикующему стать невидимым, Патанджали говорит, что эта санъяма делает тело йогина невоспринимаемым для других людей, и «в результате прекращения контакта между органом зрения и светом возникает невидимость» (III, 21). Таким образом, он приводит объяснение феномену появления и исчезания йогина — чуду, засвидетельствованному во многих религиозных, алхимических и фольклорных индийских сочинениях. Вачаспатимишра комментирует: «Тело сформировано пятью скандхами. Оно становится объектом, видимым глазу благодаря тому, что обладает формой (рупа, это слово означает еще и «цвет»). Именно через рупу телесная форма становится объектом восприятия. Когда йогин практикует санъяму на телесной форме, он разрушает воспринимаемость цвета, рупы, т. е. причину восприятия тела. Таким образом, поскольку возможность восприятия прекращена, йогин становится невидимым. Свет, исходящий из глаз другого человека, больше не вступает в контакт с телом, оно исчезло. Другими словами, тело йогина ни для кого не является объектом познания. Йогин исчезает, когда не желает, чтобы его видели». Эта цитата показывает, что ее автор пытается объяснить йогический феномен теорией перцепции, без ссылки на какие-либо чудеса. И действительно, общая тенденция наиболее важных произведений йоги — объяснить любые парапсихологические и оккультные явления в терминах особых «сил», достигаемых практикующим, а также исключить любое сверхъестественное вмешательство. Патанджали упоминает и другие сиддхи, которые могут быть обретены благодаря санъяме, такие как способность познать срок своей предстоящей кончины, или превышающая всякое воображение физическая мощь, или знание «тонких» («невидимых») вещей и т. д. Санъяма на Луне приносит знание солнечной системы; санъяма на пупочной чакре — знание строения тела; на гортани — исчезновение голода; на сердце — знание сознания. «Все, что бы ни желал познать йогин, он познает, если выполняет санъяму на данном объекте» (Вачаспатимишра). Знание, полученное посредством техники санъямы, фактически осуществляет власть над той реальностью, которая выступает как объект йогической медитации. Все, на что направлено созерцание, усваивается, подчиняется магической силе медитации. Легко понять, что непосвященный постоянно путает эти «сверхспособности», сиддхи, с настоящими целями йоги. В Индии

Йогин всегда считался махасиддхой, обладателем оккультной власти, «магом». То, что подобный взгляд обыкновенных людей не совсем ошибочен, иллюстрируется всей духовной историей Индии, в которой маг, чародей всегда играл если не основную, то, по крайней мере, значительную роль. Индия никогда не забывала, что при определенных обстоятельствах человек может стать «человекобогом», никогда не одобряла «естественного» положения человеческого бытия, преисполненного страдания, бессилия и случайностей. Она всегда верила в реальность существования «человекобогов», магов, которые для нее были примером йогинов. Бходжа (комм. к ЙС, III, 44) приводит следующий список из восьми «великих сил» (махасиддхи) йогина: 1) аниман (сокращение), т. е. способность уменьшаться до размеров атома; 2) лагхиман (легкость), способность становиться легким как пух; 3) гариман (тяжесть); 4) махиман (беспредельность), способность на расстоянии касаться любого объекта, например Луны; 5) пракамья, независимость воли; 6) ишитва, превосходство над телом и манасом; 7) вашитва, власть над природными элементами; 8) камаवासайитва, исполнение любых желаний. Разумеется, все эти человекобоги старались преодолеть пределы, отведенные человеку. Но немногие из них могли преодолеть также и само положение мага, сиддха. Другими словами, очень немногие способны были превозмочь второй соблазн, заключающийся в желании навсегда остаться в «божественном» состоянии. Как известно, с точки зрения индийцев отрешенность имеет положительную ценность. Тот, кто принимает ее, чувствует себя не обнищавшим, но обогатившимся, ибо сила, которую он приобретает благодаря отказу от наслаждений, намного превышает силу самих наслаждений. Посредством отречения, аскетизма (тапаса), люди, духи или боги могут стать настолько сильными, что это начинает угрожать сохранности всего универсума. В мифах, легендах и сказаниях Индии содержится немало эпизодов, в которых главный герой, аскет (человек или дух), с помощью магической власти, достигаемой путем отречения, тревожит обители Брахмы или Вишну. Чтобы предотвратить увеличение сакральной силы, боги искушают подвижника. Патанджали касается небесных соблазнов, т. е. соблазнов, посылаемых божествами (III, 51), а Вьяса дает следующее объяснение: когда йогин поднимается на последнюю ступень «самадхи с различиями», к нему приближаются боги и искушают его, говоря: «Приди и возрадуйся здесь, в небесах. Эти

удовольствия так желанны, эти девы так привлекательны, этот эликсир удаляет старость и смерть» и т. п. Они долго соблазняют его небесными женщинами, дарами ясновидения и яснослышания, превращением тела в «алмазное» — короче говоря, они предлагают ему выбрать божественный жребий. Но эта жизнь все еще далека от абсолютной свободы. Йогин должен отвергнуть «магические галлюцинации», эти «иллюзорные чувственные объекты, принадлежащие царству снов», «желанные только для невежд», и решительно следовать своей цели — достижению окончательной свободы. Ведь едва аскет позволяет себе поддаться очарованию магических сил, полученных им в процессе упражнений, возможность приобретения новых сил почти исчезает. Действительно, тот, кто отвергает обыденное существование, рано или поздно наделяется «чудесными силами», но если он уступает желанию по любому поводу пользоваться ими, он превращается в простого мага, бессильного превзойти самого себя. Только новое отречение и борьба до победного конца против искуса магии дарит подвижнику новые духовные богатства. Согласно Патанджали, равно как и всей традиции классической йоги (не говоря уже о метафизике веданты, осуждающей любые сиддхи), йогин пользуется «сверхспособностями» для того, чтобы обрести высшую свободу, асампраджнята самадхи, а не для получения власти над элементами природы, которая всегда лишь ограничена и случайна. Ведь именно самадхи, а не «окультурные силы», показывает подлинную власть. Как говорит Патанджали (III, 37), эти силы суть «совершенства» (таково буквальное значение слова «сиддхи») в бодрствующем состоянии (вьюттхана), но в состоянии самадхи они создают препятствия — и это вполне естественно, если учесть, что для индийского сознания всякое обладание подразумевает связанность обладаемой вещью. И все же, как мы позже увидим, ностальгия по «божественной жизни», завоевываемой напряжением сил, никогда не переставала соблазнять аскетов и йогов. Тем более что, как пишет Вьяса (III, 26), существует большое сходство между некоторыми богами, населяющими небесные просторы (в Брахмалоке) и йогинами на стадии получения сиддхи, т. е. богами, обладающими теми «совершенствами», которые приобретаются в сампраджнята самадхи. Ибо, говорит Вьяса, четыре класса богов Брахмалоки пребывают, по присущей им природе, в «состояниях сознания», относящихся к соответствующим четырем стадиям «самадхи с опорой»; эти боги не

свободны, даже если они и купаются в радостях райского существования — того самого, которое обретают йогины, когда становятся обладателями «совершенств». Это замечание Вьясы довольно важно: оно показывает, что йогины сопоставляются с богами; иными словами, «магические», «религиозные» компоненты йоги ведут к совершенству, сходному с мифологическим совершенством персонажей индийского пантеона. Однако, подобно ведантисту, стремящемуся только к спасительному знанию абсолютного бытия, Брахмана, настоящий йогин не позволяет себе искушаться божественным положением — которое, каким бы оно ни было привлекательным, является тем не менее «обусловленным», — но старается достичь самопознания и самоовладения, т. е. окончательного освобождения, представленного на ступени асампраджнята самадхи.

САМАДХИ «БЕЗ ОПОРЫ» И ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ

Между различными степенями сампраджнята самадхи существуют постоянные колебания, не из-за нестабильности сознания, но благодаря внутренней органической связи разных типов самадхи с опорой. Йогин переходит от одного к другому, и параллельно этому его дисциплинированное, очищенное сознание практикует разные вариации созерцания. Согласно Вьясе, йогин на этой ступени все еще осознает разницу между своим собственным, совершенно чистым сознанием и Пурушей, или, иначе, он понимает различие между читтой, редуцированной до своего модуса светозарности (саттва) и Пурушей. Когда эта разница исчезает, субъект достигает асампраджнята самадхи: теперь каждое вритти элиминировано, «сожжено», не остается ничего, кроме бессознательных импульсов, санскар; в какой-то момент даже эти невоспринимаемые санскары исчезают, что влечет за собой возникновение истинного энстаза «без семени» (нирбиджа самадхи). Патанджали уточняет (I, 19), что есть два вида недифференцированного самадхи, или, точнее, существует два возможных пути для их достижения: путь метода (упая) и «врожденный» путь (бхава). Первый принадлежит йогинам, которые вступают в самадхи посредством йоги; второй относится к божествам (видехи, «развоплощенные») и к классу сверхчеловеческих существ (пракритилайя, «растворенные в пракрити»). Здесь снова, как мы только что отмечали в связи с разными степенями сампраджнята

самадхи, можно найти соответствие между йогинами, с одной стороны, богами и сверхъестественными существами, с другой. Комментируя эту сутру, Вьяса и Вачаспатимишра подчеркивают превосходство энстаза, полученного через йогический метод, потому что «врожденное» самадхи, в котором наслаждаются боги, — временное, даже если оно может длиться тысячи космических циклов. Попутно отметим настойчивость, с которой йога человека провозглашена главенствующей над привилегированными условиями жизни богов. Виджнянабхикшу занимает несколько иную позицию. Для него упаяпратъя, «искусственный» (в том смысле, что он не «естественный», является конструкцией) метод состоит в практиковании санъямы на Ишваре, или же, если адепт не имеет мистических наклонностей, на своем собственном Я; такой метод обычно применяется йогинами. Что касается второго «пути», «естественного метода» (бхавапратъя), то некоторые йогины могут достичь энстаза без различий (и, следовательно, окончательной свободы) просто по желанию; иначе говоря, это уже не завоевание путем специальных средств, но спонтанная операция. Она называется бхава, «естественность», (Виджнянабхикшу отталкивается здесь от интерпретаций, предложенных Вьясой и Вачаспатимишрой, которые берут термин «бхава» в отношении к терминам «мир», «мирская, обыденная жизнь». В этом смысле значение сутры, согласно Виджнянабхикшу, может быть таким: боги наслаждаются самадхи, произведенным профанными (бхава) средствами, а не: боги наслаждаются самадхи, вызванным естественными средствами (т. е. спонтанно).) говорит Виджнянабхикшу, только из-за того, что является следствием рождения существ, выбирающих его («рождение» означает здесь рождение в благоприятный час, как результат практики йоги в предыдущих воплощениях). Этот второй путь, бхаванратъя, характерен для видех, пракритилайев и других разрядов божеств. Среди видех Виджнянабхикшу в качестве примера называет Хираньягарбху и других богов, которые не нуждаются в физическом теле, потому что способны исполнять все свои физиологические функции в «тонком» теле. Пракритилайи — сверхчеловеческие существа, которые, погружаясь в медитацию на пракрити как таковую или на пракрита, одушевленную Богом, мысленно буравят космическое яйцо и проходят сквозь все оболочки (аварана, «событие», «воплощение»), т. е. через уровни космической жизни вплоть до исконной Праосновы, пракрити, в ее непроявленном

модусе, и тем самым обретают положение божественности. (Патанджали (I, 20) перечисляет пять средств, с помощью которых йогин добивается асампраджнята самадхи: вера в возможности йоги (шраддха), энергия (вирья), памятование (смрити), самадхи, а также мудрость (праджня). Фактически Патанджали в этой сутре обращается к некоторым «ступеням йоги», средствам обретения независимости. Виджнянабхикшу полагает, что в том случае, когда йогин не может использовать какие-то из этих средств, он способен достичь асампраджняту через обращение к Богу, ибо, добавляет он, такое обращение взывает к милости Ишвары. Впрочем, как мы отмечали раньше, Виджнянабхикшу всегда подчеркивает теистический, мистический аспект йоги.) Вьяса (III, 55) обобщает переход от сампраджнята к асампраджнята самадхи следующим образом: посредством просветления (праджня, «мудрость»), спонтанно достигаемого йогинем на ступени дхарма-мегха-самадхи, он реализует «абсолютное обособление», кайвалью, т. е. освобождение Пуруши от власти пракрити. Со своей стороны, Вачаспатимишра (комм. к I, 21) говорит, что «плодом» сампраджнята самадхи является асампраджнята самадхи, а «плодом» последнего — кайвалья. Неверно было бы рассматривать этот модус бытия Духа просто как «транс», в котором сознание лишается всех своих содержаний. Недифференцированный энстаз -не «абсолютная пустота». «Состояние» и «знание», одновременно выражаемые этим термином, относятся к полному отсутствию объектов в сознании, а не к абсолютно пустому сознанию. Напротив, в такой момент сознание насыщено непосредственным и полным, интуитивным знанием бытия. Как выражается Мадхава, ниродха [окончательная остановка всякого психоментального потока] не должна быть воображаема как несуществование; это скорее опора определенного бытия Духа». Это энстаз тотальной пустоты, без сенсорных содержаний или интеллектуальной структуры, необусловленное состояние, в котором больше нет «опыта» (ибо отсутствует связь между сознанием и миром), но есть только «откровение». Буддхи, осуществив свою миссию, исчезает, отторгаясь от Пуруши и возвращаясь в пракрити. Пуруша становится свободным, автономным, созерцающим самого себя. Деятельность «человеческого» сознания прекращена, т. е. оно больше не функционирует, потому что элементы, формировавшие его, погружаются в примордиальную материю. Йогин достигает

освобождения; подобно мертвецу, он уже не имеет связей с жизнью, он «мертвый среди живого». Он — дживанмукта, «освободившийся в этой жизни». (Об «имперсональном положении» дживанмукты, который присутствует только как «наблюдающее сознание», без всякого отношения к эго. Подобные состояния, конечно, могут быть получены и иными средствами, нежели теми, которые предложила классическая йога, однако все равно невозможно подготовить себя к его обретению, не используя практики концентрации и медитации.)
 Время уже не связывает его, не владычествует над ним; он пребывает в *nunc stans*, (вечное сейчас) состоянии, которое Бозэций относил к вечности. Таково должно быть положение йогина в асампраджнята самадхи, когда оно видится извне и обсуждается с точки зрения диалектики освобождения и диалектики отношений между Я и субстанцией, как это выражено в санкхье. В реальности же, если мы примем во внимание «опыт» различных видов самадхи, йогическое состояние окажется еще более парадоксальным и сложным. Рассмотрим тщательнее, что означает понятие «отражение Пуруши». В этом акте высшей концентрации «знание» эквивалентно «присвоению». Ибо получение прямого откровения Пуруши есть в то же время и обнаружение онтологической модальности, недоступной для профанного мира. Такой момент едва ли может быть воспринят иначе, нежели как парадокс, т. к., однажды достигнув этого состояния, адепт больше не может определить, до какой степени простирается созерцание Я и онтологическая трансформация бытия человека. Чистое «отражение» Пуруши — не просто мистическое познание: оно позволяет Пуруше достичь вершины в овладении самим собой. Йогин вступает в такое обладание на уровне «недифференцированного энстаза», единственное содержание которого — бытие. Мы бы исказили этот индийский парадокс, если бы свели подобное «самообладание» к простому «знанию самого себя», пусть глубокому и абсолютному. Ибо «полное владение самим собой» радикально меняет онтологические условия человеческого существования. «Самообнаружение», самоотражение Пуруши влечет за собой преобразование ступеней космической шкалы; когда это происходит, модусы реальности нивелируются, бытие (Пуруша) совпадает с небытием («человеком», собственно говоря), знание превращается в магическую власть, с помощью которой знаемое полностью усваивается знающим. И поскольку теперь объектом знания выступает чистое бытие йогина, очищенное от любой формы

и любого атрибута, то самадхи ведет именно к уподоблению, ассимиляции чистой Сущности Пуруши. Самооткровение Пуруши эквивалентно обладанию бытием во всей его полноте. В состоянии асампраджнята самадхи йогин «сливается» фактически со всем бытием. Понятно, что его положение непостижимо: он еще живет, но уже свободен; имеет тело и все-таки знает самого себя (и поэтому он — Пуруша); он существует в длительности — и в то же время бессмертен; наконец, он совпадает со всем миром, хотя сам — лишь фрагмент его, и т. д. Однако к осуществлению этого парадокса индийский дух стремился с самого начала своей истории. Чем еще являются эти «человекобоги», о которых мы упоминали раньше, если не «геометрической точкой», где совпадают божественное и человеческое, бытие и небытие, вечность и смерть, целое и часть? Если посмотреть на все цивилизации, то, возможно, именно для Индии окажется наиболее характерна жизнь «под знаком человекобожия».

РЕИНТЕГРАЦИЯ И СВОБОДА

Вспомним еще раз ступени этого долгого, сложного пути, описанного в книге Патанджали. Цель его предельна ясна: освобождение человека от обусловленности, достижение абсолютной независимости, осуществление совершенного состояния духа. Метод йоги включает в себя ряд различных технических приемов (физиологических, ментальных, мистических), но всем им свойственна общая черта — они антисоциальны, или, иначе, антигуманны. Мирянин живет в обществе, женится, продлевает род; йога же предписывает абсолютное уединение и целомудрие. Над человеком «довлеет» его собственная жизнь; йогин же отказывается «позволять себе жить вволю»: бесконечным телесным движениям он противопоставляет статичную, неподвижную позу — асану; возбужденное, неритмичное, изменчивое дыхание он отвергает в пользу пранаямы — даже во сне такое его дыхание бессознательно удерживается; на хаотический поток психоментальной жизни он отвечает «фиксацией сознания на одной точке», которая является первым шагом к тому окончательному выходу из-под власти феноменального мира, который он обретет в дальнейшем через пратъяхару. Все йогические предписания, от уединения и целомудрия вплоть до санъямы, преследуют, в сущности, одну и ту же цель —

поступать с точностью наоборот по отношению к тому, как поступают обыкновенные люди. Ориентация всегда остается той же самой — реагировать против «нормальных», «повседневных» -одним словом, против «человеческих» склонностей. Такое полнейшее отрицание жизни не является чем-то новым ни в Индии, ни где бы то ни было: в нем отчетливо просматривается архаическая, универсальная полярность сакрального и профанного. С самого начала человеческой истории священное всегда считалось совершенно отличающимся от профанного. Оцениваемая с этой позиции, йога Патанджали, подобно всем прочим видам йоги, сохраняет религиозную ценность. Человек, отказывающийся от природных склонностей и сознательно действующий против них, вплоть до полного их уничтожения, является человеком, который жаждет необусловленного, свободы, «силы» — т. е. стремится к какой-либо из бесчисленных модальностей священного. Это «отбрасывание всех человеческих ценностей», которому следует йогин, подтверждается длительной индийской традицией; например, в ведийских представлениях мир богов есть точная оппозиция нашего мира (правая рука бога соответствует левой руке человека, предмет, разрушенный здесь, остается в целости там, и т. д.). Своим отказом от профанной жизни йогин имитирует трансцендентную «модель» — Ишвару. И даже если роль, которую отводят богу в стремлении к освобождению, оказывается незначительной, подобная имитация трансцендентного образа жизни все же не лишена своей религиозной ценности. Следует отметить, что йогин диссоциируется от жизни постепенно. Он начинает с подавления малейших естественных привычек жизни — склонности к удобству, несосредоточенности, праздности, блужданию ума и т. п. Затем он старается унифицировать наиболее важные жизненные функции — дыхание и сознание. Дисциплинировать свое дыхание, сделать его ритмичным, редуцировать его к глубинной основе, которая проявляется в состоянии глубокого сна равнозначно объединению в одно целое всех разновидностей дыхания. Ту же самую цель на уровне психоментальной жизни преследует экаграта — остановить поток сознания, создать стабильный психический континуум, объединить сознание. Даже самая элементарная техника йоги, асана, имеет в виду то же самое: ведь если йогин осознает «тотальность», «единство» своего тела, то это происходит только благодаря тому, что он практикует эти иератические позы. Крайнее упрощение

жизни, спокойствие, безмятежность, статичная телесная позиция, ритмичное дыхание, концентрация на одной точке и т. д. — все эти предписания и упражнения стремятся к одной цели: превзойти множественность и фрагментарность, реинтегрировать, собрать, создать целостность. Сказать так — значит ответить, на каких ступенях в своем духовном развитии, отторжении от профанной человеческой жизни йогин обнаруживает другое бытие, более глубокое и подлинное (из-за своего «ритмизованного» характера) — имеется в виду существование мира в целом. В самом деле, есть смысл говорить о первых ступенях йоги как об усилении, направленном на «космизацию» человека. Амбиции относительно трансформации хаоса биоментальной жизни в космос можно обнаружить во всех психотехнических приемах йоги, от асаны до экаграта. Мы уже показали в другом месте, что многие йогические и тантрические практики объясняются намерением сопоставить тело и самую жизнь человека с космическими ритмами небесных тел, прежде всего Солнца и Луны; эта важная тема еще не однажды привлечет наше внимание на протяжении данной книги. Окончательная независимость не может быть обретена без освоения предварительной стадии: невозможно сразу перейти от хаоса к свободе. Промежуточная стадия — это «космос», т. е. гармонизация ритмики на всех планах биоментальной жизни. Этот ритм виден в структуре самой Вселенной, воплощаясь в той «объединяющей» роли, которую играют в этой структуре небесные тела, особенно Луна. (Ведь именно ею измеряется время; благодаря ей самые разнообразные формы реальности становятся неотъемлемыми компонентами мироздания.) Значительное место в индийской мистической физиологии занимает определение местоположения «солнц» и «лун» в человеческом организме. Конечно, эта космизация — только промежуточная фаза, и Патанджали едва упоминает о ней; однако она исключительно важна в других индийских мистических учениях. Достигаемая вслед за «унификацией», «космизация» продолжает тот же процесс — придание человеку новой, вселенской формы, выведение его на макроантропологический уровень. Но и этот макрочеловек может иметь только временное существование, ибо конечная цель не будет достигнута до тех пор, пока йогин не преуспеет в движении к своему собственному центру, через полное размежевание с космосом, пока он не станет, таким образом, непроницаемым для эмпирической жизни, необусловленным,

независимым. Этот окончательный «уход» равнозначен глубинному преобразению, акту реальной трансценденции. Самадхи, особенно в своих тантрических модификациях, является по самой природе парадоксальным состоянием, ибо оно выражает одновременно и пустоту, и завершенность бытия-сознания. Проследим, каким образом йогические и тантрические упражнения создают подобный парадокс. В пранаяме жизненные функции сосуществуют с остановкой дыхания (обстановкой, которая, по сути, находится в вопиющем противоречии с жизнью); в фундаментальном упражнении тантризма, «возврате семени», «жизнь» совпадает со «смертью», а «актуальное действие» становится «возможностью». Не говорим уже и о том, что этот парадокс ощущается в исполнении индийского ритуала (как и, конечно, любого другого ритуала): в процессе ритуальных действий какой-нибудь ординарный объект воплощает божество, «фрагмент» (в случае ведийского жертвоприношения — кирпич алтаря) совпадает с «Целым» (богом Праджапати), небытие — с бытием. Рассмотренное с этой точки зрения (т. е. через феноменологию парадокса), самадхи видится находящимся на уровне, хорошо известном в истории религий и мистицизма — на уровне совпадения противоположностей. Интересно то, что в данном случае совпадение — не просто символ, оно сугубо конкретно, «экспериментально». В самадхи йогин превосходит оппозиции, и, в процессе своего уникального опыта, «объединяет» пустоту и сверхизобилие, жизнь и смерть, бытие и небытие. Ничто совпадает со Всем. Как и все парадоксальные состояния, самадхи равнозначно реинтеграции различных модусов реальности в один-единственный — недифференцированную полноту предсотворения, первичного Единства. Йогин, который достигает асампраджнята самадхи, осуществляет, таким образом, мечту, которая владела человеческим духом с начала его истории — соединиться с Целым, вернуть Единство, восстановить изначальную недuality, ликвидировать время и тварность (т. е. множественность и разнородность космоса); и, в особенности, превзойти двойственное, субъект-объектное различие реальности. Было бы большим заблуждением считать эту высшую реинтеграцию простым регрессом к изначальной неразъединенности. Нелишне повторить еще раз, что йога, подобно многим другим видам мистицизма, развивается по линии парадокса, а не в сторону тривиального исчезания сознания. Как мы увидим, с незапамятных

времен Индия знала множество различных видов транса и экстаза, получаемых через опьяняющие напитки, наркотики и тому подобные несложные средства по опустошению сознания от своих содержаний; но любой методологический анализ покажет, что мы не имеем права ставить самадхи в ряд с бесчисленными разновидностями религиозного эскапизма. Освобождение — не отождествление с «глубоким сном» пренатального существования, даже если восстановление целостности через энстаз без различий напоминает блаженство и полноту, человеческого бытия, еще не отягощенного сознанием. Необходимо постоянно помнить об одном существенном факте: йогин работает на всех уровнях сознания и подсознания — для того чтобы открыть путь к транссознанию (знанию-обладанию Я, Пуруши). Он вступает в «глубокий сон» и в «четвертое состояние» (турия) с полнейшей ясностью; он не растворяется в самогипнозе. Важность, которую все авторы приписывают йогическим состояниям сверхсознания, показывает, что окончательное воссоединение движется в этом направлении, а не через транс, как бы он ни был глубок. Иначе говоря, воссоединение, посредством самадхи, изначальной недualityности вводит новый элемент по сравнению с изначальным положением, существовавшим прежде разделения реальности на объект и субъект. Этот элемент заключается в знании единства и блаженства. Это есть «возвращение к первоначалу», но с той разницей, что человек, «освобожденный в этой жизни», не просто восстанавливает исконное состояние вещей, но и обогащает его измерениями свободы и транссознания. Выражаясь иначе: он не возвращается автоматически к «данной ситуации», но реинтегрирует изначальную полноту после установления нового, парадоксального модуса бытия- сознания свободы, которое не существует нигде в космосе, ни на уровне обыденной жизни, ни на уровне «мифологических божеств» (дэвы) — и которое находится только в Высшем Существо, Ишваре. Именно в этом пункте наиболее наглядна инициатическая структура йоги. Ведь в инициации адепт также «умирает», чтобы «возродиться», но это новое рождение — не повторение природного круговорота: кандидат в посвященные не возвращается к профанному миру, для которого он умирает во время инициации; он находит сакральный мир, соответствующий новому способу бытия, недоступному для «естественного», профанного мира. Заманчиво видеть в этом идеале индийской мысли — свободе, завоеванной усилиями сознания — утверждение о необходимости

выйти из полного жестокостей, бессмысленного существования мира, в котором человек ввергнут в непрерывную череду страданий и тревог. Ибо, освобождаясь сам, человек формирует духовное измерение свободы и «вводит» его в космос и жизнь — т. е. в слепые, трагическим образом обусловленные сферы существования.

ЙОГА И БРАХМАНИЗМ

АСКЕТЫ И МАСТЕРА ЭКСТАЗА В ВЕДАХ

До сих пор мы разбирали учения и техники йоги в том виде, в каком они систематизированы и сформулированы в трактатах классической йоги. Однако, в отличие от других даршан, йога выходит за рамки простой «системы философии»: она ставит свой отличительный знак на весьма значительном количестве практических дисциплин, верований и спиритуальных устремлений, распространенных по всей Индии. Йога присутствует повсеместно, и не меньше в устной традиции Индии, чем в письменных источниках на санскрите и местных языках. Понятно, что эта «протейская» йога не всегда напоминает «классическую» систему Патанджали; куда чаще ее можно встретить в форме традиционных клише, к которым прибавлялись с течением столетий все возраставшие в числе «популярные» верования и практики. В конце концов развитие йоги привело к тому, что она превратилась в характерное измерение индийского духа. Подобный успех йоги вкупе с протейской приспособляемостью поднимают чреватую последствиями проблему: могла ли йога не стать совокупным творением всей Индии — точнее, стать созданием не только индоевропейцев, но и доарийских народов? В принципе йога смогла утвердить себя как универсально надежную технику, опираясь на две традиции: 1) аскетико-экстатическую, засвидетельствованную со времени «Ригведы», и 2) символику брахман, особенно на те разделы, где идет речь об «интериоризации» жертвоприношения. Этот тысячелетний процесс интеграции, который вылился со временем в величайший индийский духовный синтез, является превосходной иллюстрацией к тому, что можно назвать феноменом индуизации. Его механизм значительно прояснится для нас по мере приближения к средним векам. В Ведах встречаются только рудименты классической йоги. С другой стороны, эти древние произведения часто упоминают об

аскетических дисциплинах и «экстатических» представлениях, которые если и не всегда напрямую связаны с йогой как таковой, все же обнаруживаются в йогической традиции. Именно по этой причине мы и описываем их в этой книге. Однако две категории спиритуальных феноменов не должны быть спутаны: аскетические методы и техники экстаза документированы и среди других, неазиатских, индоевропейских народов, в то время как йога известна только в Индии либо в культурах, испытавших индийское влияние. Так, один из гимнов «Ригведы» (X, 136) описывает муни — длинноволосого (кешина), носящего грязное желтое одеяние, «опоясанного ветром», «открытого для богов». Он провозглашает: «В опьянении экстаза мы мчимся с ветрами. Вы, смертные, можете лицезреть лишь наши тела». Муни летит по воздуху, он является «рысаком ветра» (Ваты), он друг Ваю; его «подхлестывают боги»; он обитает в двух океанах — из одного Солнце всходит, в другой заходит; (Атхарваведа, XI, 5, 5; XV, 7,1.) «он движется дорогой апсар, гандхарвов и диких зверей, он знает мысли» и «пьет вместе с Рудрой из чаши с ядом». Некоторые исследователи были склонны видеть в этом волосатом муни прототип йогоина. Однако скорее это только экстатическая фигура, весьма отдаленно напоминающая йогоина, причем основное сходство между ними заключается лишь в способности двигаться по воздуху, но подобное сиддхи встречается повсеместно. Упоминания о коне ветра, о яде, который выпивают совместно с Рудрой, о богах, которые воплощаются в муни, указывают в большей степени на шаманскую технику. Намного важнее описание его «экстаза». Муни «восхищен в духе»: покидая свое тело, он прозревает мысли других людей; он живет «в двух океанах». Все эти переживания, преодолевающие сферу профанного, являются по своей структуре космическими состояниями сознания, хотя они и могут быть осуществлены и другими, не экстатическими средствами. С термином «экстаз» мы сталкиваемся тогда, когда желаем обозначить тот опыт и те состояния сознания, которые космичны по своему масштабу, даже если «экстаз» в строгом смысле слова и не всегда при» сутствует в них. Веды также упоминают и другие сверхординарные моменты, связывая их с мифическими персонажами (такими как Экавратья, Брахмачарин, Вена и др.), которые, возможно, представляют собой обожествленные архетипы некоторых аскетов и магов. Обожествление человека, «человекобожие» — постоянный мотив индийских духовных

исканий. Экавратья, о котором впервые говорится в одном знаменитом, хотя и довольно загадочном гимне из «Атхарваведы» (XV, 1), рассматривается Джайминия-упанишадой (III, 21) как божество, породившее вратьев, а в Прашна-упанишаде и в Чулика-упанишаде он становится воплощением некоего космического принципа. Возможно, в образе Экавратьи представлен прототип той таинственной группы, вратьев, которых различные ученые считали то шиваитскими аскетами (Карпентьер), то мистиками (Чаттопадхьяя), то предшественниками йогоинов (Хауэр), а то и представителями неарийского населения (Винтерниц). Вся XV книга «Атхарваведы» посвящена им, хотя сам этот текст туманен; тем не менее из него явствует, что вратьи практиковали аскетизм (остаются в стоячем положении целый год), знакомы с дисциплиной ритмичных вдохов и выдохов (уподобляемых разным космическим сферам), отождествляют свои тела с макрокосмом. Во всяком случае, это мистическое родство имеет важное значение, ибо с ним связано появление специального обряда — вратьястомы, которая была организована для того, чтобы узаконить положение вратьев в брахманистском обществе. Произведения, касающиеся вратьястомы и махавраты (ритуал солнцестояния, восходящий к архаическим временам) отчасти проливают свет на этих таинственных персонажей. Они носят нечто похожее на тюрбан, одеты в черное, а на плечи накидывают бараньи шкуры, Одну белую, другую черную; в качестве знака отличия они используют остро заточенную палку, шейное украшение (нишка) и ненатянутый лук (джьяхрода). Палка с острым концом (прототип шиваитской шулы?) и лук, известные магические орудия, встречаются в некоторых азиатских разновидностях шаманизма. Повозка, запряженная конем или мулом, служит им местом жертвоприношения. Во время вратьястомы их сопровождали другие персонажи, главными из которых были магадха и пуншчали (AB, XV, 2); первый, кажется, выполнял роль регента, в то время как вторая в буквальном смысле являлась проституткой, В течение махавраты она вступала в ритуальное совокупление с магадхой (или с брахмачарином; «Джайминия-брахмана», II, 404). Эта последняя церемония содержала ряд элементов архаической магии плодородия: грубые и непристойные реплики, ритуальное раскачивание, совокупление. Обрядовое сексуальное соединение зафиксировано в ведийской религии (AB, XX, 136), однако вплоть до триумфа тантризма оно не становится мистической техникой. В

махаврате хотар ритмично раскачивался и исполнял три вида дыхания — прану, въяну и апану; возможно, это представляло собой практику по задержке дыхания, но маловероятно, чтобы подобное упражнение уже являлось пранаямой. (Из других упоминаний о дыхании в «Атхарваведе (V, 28; XV, 15 и 17) можно заключить, что были известны также речака, пурака и кумбхака.) В ходе этого ритуала хотар касался ветвью удумбары стострунной арфы, восклицая: «Я ударяю тебя по пране, апане и въяне». Раскачивание называлось «судном, привязанным к небесам», а сам жрец — «птицей, летящей в небо» («Тандья-Маха-брахмана», V, 1,10); такими же «птицами» были и девушки, кружившиеся вокруг ритуального огня. Образы небесного судна и птицы часто встречаются в брахманистской литературе; тем не менее они не принадлежат единственно индийской традиции, т. к. чрезвычайно часто используются в шаманистском символизме «центра мира» и магического полета. Что касается качания, то оно играет роль в ритуалах плодородия, хотя присутствует также и в контексте шаманизма. Этот комплекс, впрочем, довольно неясен, и сохранившиеся описания его хаотичны и зачастую противоречивы. Помимо Экавратьи, божественного архетипа вратьев, мы найдем еще и Брахмачарина, также воспринимаемого как персонаж космического масштаба — прошедший посвящение, одетый в шкуру черной антилопы, длиннородый, он путешествует от Восточного Океана до Северного и создает миры; его восхваляют как «зародыш в чреве бессмертия»; надевая же красное, он практикует тапас (AB, XI, 5,6 — 7). В течение махавраты, как уже было сказано, Брахмачарин (= магадха) вступал в ритуальное половое соединение с пуншчали. Допустимо предположить, что вратьи были неким таинственным братством, принадлежащим к авангарду арийских пришельцев. Однако их отличие от кешинов «Ригведы» очень значительно. В некоторых комментариях Рудра называется вратьяпати, и даже «Махабхарата» все еще пользуется термином «вратья» для обозначения Шиваитских вакхантов. Однако сквозь любые оргиастические моменты мистических практик вратьев просматривается космическая структура. Практики подобного типа играли первостепенную роль у аборигенных, доарийских народов Индии — из-за чего иногда бывает сложно отделить индоевропейский вклад от неарийских наслоений: ведь к моменту

прихода в Индию индоевропейцы также сохраняли в своей культуре ряд архаических элементов.

ТАПАС И ЙОГА

Сходство между индоевропейской религиозной архаикой и религией аборигенов очень хорошо иллюстрируется теорией и практикой тапаса. Этим термином (букв. «жар», «рвение») обозначают аскетическое усилие в целом. О тапасах ясно говорится в «Ригведе» (напр., VIII, 59, 6; X, 136,2; 109,4 и т. д.), где описывается его творческий потенциал на космическом и спиритуальном планах: посредством тапаса аскет становится ясновидящим и даже воплощается среди богов. Праджапати созидает мир, «разогреваясь» до крайней степени в процессе аскетизма («Айтарейя-брахмана», V, 32,1) — т. е. он создает его с помощью своеобразного магического жара. Согласно умозрительным построениям брахманистов, Праджапати — сам продукт тапаса: посреди изначального небытия (асат) появилось сознание, оно взрастило в себе жар, из которого возникли дым, свет, огонь, а потом и Праджапати («Тайттирия-брахмана», II, 2, 9, 1-10). (В других текстах небытие представлено первичными водами, см. Шатапатха-брахмана, XI, 1, в, 1.) Космогония и антропогенез, осуществляемые через жар — частые мифологические мотивы, распространенные повсеместно (например, в Северной Америке). Очень вероятно, что они связаны с шаманистскими представлениями: известно, например, что североамериканские шаманы, чтобы вызвать интенсивную испарину, заходили в особые жаркие помещения. Подобные обычаи — только часть обширного комплекса идей, возникших еще до шаманизма как такового; мы имеем в виду «магическое тепло» и «овладение огнем». Магическое увеличение тепла в организме, «овладение» огнем до такой степени, что не чувствуется жар горящих углей, являются двумя чудесами, широко засвидетельствованными среди знахарей, шаманов и факиров. Как мы позже увидим, одна из типичнейших його-тантрических процедур состоит именно в производстве внутреннего тепла («мистического жара»). Связь между старейшими магическими практиками и тантрической йогой в данном случае бесспорна. «Творческий жар» и магическое производство тепла также были известны индоевропейцам. От пота Имира родилась первая человеческая пара; из испарины, выступившей на теле Гайомарта²,

Ахурамазда сотворил человека. Сразу вслед за рождением ирландского героя Кухулина следует его первый военный подвиг (что равнозначно военной инициации): от жара, исходящего от тела Кухулина, загораются опоры и раскаляются медные обручи лохани, в которую его положили. Туже «пламенную ярость» мы встретим в образе Батрадза, героя кавказских нартов. Как показал Жорж Дюмезиль, некоторые термины в индоевропейском «героическом» словаре — *furor, ferg, wut, menos* (Ярость, гнев, бешенство, жар и т. п. — соответственно на латинском, англосаксонском, немецком и греческом языках. — Примеч. пер.) — выражают как раз этот «высший жар» и «неистовство», которые на других уровнях сакральности характеризуют инкарнацию власти. В многочисленных сюжетах мифологии и религиозного фольклора Индии рассказывается, как силой аскетического тапаса обращались в пепел боги и смертные. Индоевропейцы были знакомы с техникой и теорией «магического тепла» — ведь они, как и ряд других этнических групп Азии, испытывали влияние архаического духовного горизонта. Однако только в Индии аскетические практики развились до степени, неизвестной более нигде, именно там вокруг понятия «тапас» вырос исключительно сложный комплекс представлений. Иначе говоря, лишь на индийской почве эта очень древняя и повсеместно распространенная магическая традиция достигла полного расцвета, не имеющая аналогов в мире. Следует понять, каким образом тапас был усвоен йогой. (В «Йога-сутрах» содержится четыре упоминания о тапасае: II, 1, 32, 43; IV, 1.) Необходимо одно предварительное замечание: это ритуальное «воспламенение» не было присуще лишь аскетам и мастерам экстаза. Приношение сомы требовало от жертвователя и его жены исполнения дикши, ритуала освящения, состоящего из глубокой медитации, воздержания от половых сношений, поста, а также «тапаса»; этот ритуал мог продолжаться от одного дня до одного года. Приношение сомы являлось одним из важнейших обрядов в ведийской и брахманистской Индии, поэтому можно считать, что тапас был частью религиозной жизни всего индийского народа. Из этого, по-видимому, следует, что, с теоретической точки зрения, не существовало разрыва в преемственности между ритуалом, с одной стороны, и аскетико-созерцательными практиками, с другой: разница между жертвователем и тапасья на первых порах была лишь разницей в степени. Преемственность между ритуалом и аскетизмом

также может наблюдаться повсюду; в христианстве, например, миряне и монахи читают одни и те же молитвы и следуют одному и тому же религиозному календарю, хотя степень их личного участия и неодинакова. Важно подчеркнуть, что, начиная с ведийских времен, в основополагающих концепциях было единство: тем самым мы поймем значение позднейшего индуистского синкретизма» во многом явившегося следствием ассимиляции и адаптации небрахманистских и даже неарийских религиозных ценностей. Тапас, который производится, как правило, постом или терпеливым пребыванием в жаркую пору между нескольких костров, также приобретает и путем задержки дыхания. Задержка дыхания играет ритуальную роль начиная с периода брахман: во время рецитации, скажем, Гаятрастотры, следует останавливать дыхание («Джайминия-брахмана», III, 3,1). Читатель вспомнит о том, что о дыхании упоминается и в «Атхарваведе». Более точные сведения дает Баудхаяна дхармасутра (IV, 1, 24), согласно которой «магическое тепло» производится путем задержки дыхания. (В «Мадджхима-никае», крупном подразделе буддийского Палийского Канона, передана та же традиция.) Мы видим, на что указывают все эти пассажи: для того чтобы посвятить себя приношению сомы, жертвователю должен практиковать тапас и стать «пламенеющим», испускать «магический жар», который всегда — знак преодоления человеческой обусловленности, знак отрыва от профанного. Но этот жар может быть равным образом произведен и через контроль над дыханием; в связи с этим уместно отождествить йогические приемы с ортодоксальными брахманистскими методами, а фигуру йогина сопоставить с тапасья; иначе говоря, здесь отчетливо предугаданы смелые параллели между ведийским жертвоприношением и техниками экстаза. Возможно, подобные сопоставления обязаны своему появлению рассуждениям брахман о жертвоприношении. Едва ли нужно напоминать читателю о важности жертвоприношения в ведийские времена и после них. Оно было всемогущим. Сами боги существуют только благодаря ритуальным подношениям: «Ведь жертва была для тебя, о Индра, средством усиления... Жертва помогла твоей ваджре при убийстве змея» («Ригведа», III, 32,12). Жертвоприношение — жизненный и духовный принцип всех богов, всех людей. Вначале боги были смертны («Тайттирия-самхита», viii, 4,2,1 и т. д.); они стали могучими и бессмертными посредством жертвы; они живут дарами жителей небес. Но прежде всего, на

уровне деятельности, жертва выражает «труды», желание переделать мир, соединить разбросанные члены тела Праджапати. Этот миф хорошо известен: когда Праджапати сотворил мир, части его тела «выпали из него», и боги «воссоздали его» («Тайтт.-брахм», I, 2,6,1 и т. д.). Праджапати воссоздан через жертвоприношение, причем это может быть понято в том смысле, что он создан вновь для того, чтобы космогония повторилась, чтобы мир мог существовать и продолжаться. Как замечает Сильвэн Леви, жертва не производится впервые, она продолжается: жертвоприношение никогда не должно прекращаться. Этот парадоксальный смысл жертвы, объединяющий как бесконечную ее продолжительность, так и возвращение в первоначальную цельность, к полноте Праджапати до его творческого акта, не затрагивает ее сущностной функции — обеспечения «второго рождения». Инициатическая символика жертвы, по сути, выражается как сексуальная и гинекологическая символика. Тексты прозрачно говорят об этом. «Айтарейя-брахмана» (I, 3) детально описывает процесс подобной гомологизации: «Того, кого жрецы посвящают [в дикше], они вновь возвращают в состояние зародыша. Водой брызгают они; вода есть семя... Они приводят его к хижине для посвящений; хижина эта есть матка посвященного; поистине, так ведут они его в эту матку... Верхними одеяниями покрывают его; одеяние есть водная оболочка плода... На них набрасывают шкуру черной антилопы; плацента находится поверх оболочки... Он прижимает руки к телу; поистине, прижав руки, пребывает плод в чреве; с прижатыми руками рождается дитя... Скинув шкуру антилопы, опускается он в последнюю купель; так и младенцы рождаются свободными от плаценты; в одежде он опускается; так и младенец рождается с водной оболочкой». Эта символика — не изобретение брахман. Повсюду в мире инициированный уподоблялся новорожденному младенцу, а в некоторых случаях хижина для посвящений рассматривалась как брюхо чудовища; вступив туда, кандидат оказывался «проглоченным», ритуально умирал, имитируя состояние зародыша. Целью жертвоприношения являлось достижение небес (сварга), вступление в сообщество населяющих эти небеса богов либо же обретение достоинств бога (деватма) после смерти, таким образом, здесь снова просматривается связь с фундаментальным понятием архаической инициации, которая производилась для того, чтобы гарантировать посвященным наиболее приемлемые условия пребывания в запредельном мире.

Скажем больше: инициация не сводится к ритуалу смерти и возрождения; она также включает в себя и тайное знание. Хотя брахманы сконцентрированы в основном на таинствах жертвы, знание тоже играет для них немалую роль. (Гинекологическая и акушерская символика инициации всплывала и в некоторых философских учениях. Сократ заявляет, что его миссия сродни услугам повивальной бабки: он высвобождает «нового человека», помогает рождению «того, кто знает».) «Тот мир принадлежит лишь знающим» (Шат.-брахм., X, 5, 4,16). В брахманах очень часто повторяется выражение «тот, кто знает это» (йа эвам веда). С течением времени «наука» жертвоприношений и литургических обрядов значительно утрачивает свою ценность, и на ее место приходит новая наука — знание Брахмана. Тем самым открывается путь к риши упанишад и, позднее, к учителям санкхьи, для которых наличие истинного «знания» вполне достаточно для освобождения. Ибо «утлые челны... суть эти жертвенные формулы», скажет «Мундака-упанишада» (I, 2, 7).

«ВНУТРЕННИЕ» РИТУАЛЫ

Жертвоприношение довольно рано было уподоблено тапасу. Боги достигали бессмертия не только посредством жертвы, но и через аскетизм. В «Ригведе» (X, 167,1) говорится о том, что Индра покорил небеса силой тапаса; подобные представления глубоко укоренились и в брахманах: «Боги обрели свои божественные ранги через аскезу» (Тайтт. -брахм., III, 12, 3,1 и т. п). Ибо тапас тоже есть жертвоприношение. Если в ведийском жертвоприношении богам предлагают сому, топленое масло и священный огонь, то в практике аскетизма им приносят «внутреннюю жертву», в которой физиология заступила место священных возлияний и ритуальных объектов. Дыхание часто отождествляется с «непрестанным возлиянием». Вайкханасасмартасутра (II, 18) упоминает пранагнихотру — т. е. «ежедневное жертвоприношение в дыхании». (В этом же произведении мы обнаружим уподобление физиологических функций и органов различным ритуальным огням, объектам, используемым в жертвоприношении и т. д. «Сам себя освещающий Атман есть жертвователь, интеллект — невеста, лотос сердца — веди (= жертвенник), волосы на теле — трава гарбха, прана — Гархапатъя, апана — Ахавания, вьяна — Дакшинагни, удана — огонь

Сабхья, самана — огонь Авасатхья; таковы пять огней жертвы. Органы чувств: язык и т. д. — сосуды жертвы, объекты чувств: вкус и т. д. — субстанция жертвы». Прагнихотра также встречается в некоторых упанишадах, но в других значениях: см. Прагнихотра-упанишада, 3 — 4.) Понятие этой «внутренней жертвы» весьма многозначно, что позволяет даже самым независимым аскетам и мистикам оставаться в рамках брахманизма, а позже и индуизма. Приведем один брахманистский текст, в котором пранаяма сопоставляется с одним из знаменитейших ведийских обрядов, агнихотрой (подношением, которое каждый домохозяин был обязан исполнять дважды в день — до рассвета и после заката): «Внутренняя агнихотра — так называют это. Поистине, пока человек говорит, то он не может дышать. Тогда он совершает подношение дыхания в речи. Поистине, пока человек дышит, то он не может говорить — тогда он совершает подношение речи в дыхании. Эти два бесконечных, бессмертных подношения он совершает постоянно — бодрствуя и во сне. Другие же подношения имеют конец, ибо они состоят из действий. И знающие это мужи, жившие раньше, не совершали подношения обычной агнихотрой» («Каушитаки упанишада», II, 5). Та же самая концепция, даже еще больше выраженная, встречается в «Чхандогья-упанишаде» (V, 19 — 24): истинная жертва состоит в приношении дыхания. «Кто совершает агнихотру, не зная этого, тот словно удаляет пылающие угли и совершает подношение на пепле». Эту форму жертвоприношения принято называть «жертвоприношением в уме». Однако мы предпочитаем именовать ее «ритуальной интериоризацией» («внутренним ритуалом»), ибо, помимо мысленной молитвы, она подразумевает и полное отождествление физиологических органов и функций с космическими сферами и ритмами, что является всеиндийским мотивом. Зачатки подобной гомологизации можно найти уже в Ведах; однако, строго говоря, только в тантризме (и в основном из-за роли, которые играют в нем йогические техники) она обретет стройность системы. Только что приведенные источники, несомненно, имеют в виду опыт каких-то аскетов, практиковавших пранаяму, которую они уподобляли конкретному обряду — агнихотре. Но это не единственный пример того, как ортодоксальная традиция придавала официальный статус процедурам, которые сами по себе не имели связей с ортодоксией. Практическим последствием гомологизации, к тому же и оправдывающей ее, является замена

аскетизмом ритуала, ведийского жертвоприношения. Поэтому легко понять, каким образом и другие йогические практики вливались в традицию брахманизма и адаптировались к ней. Однако не следует полагать, будто эти сопоставления постоянно исходили только от одной из сторон. Не всегда одни лишь горячие приверженцы йоги пытались получить брахманистскую санкцию на свои теории и практики. Ортодоксия сама зачастую делала первый шаг. За три тысячи лет индийской религиозной жизни засвидетельствовано очень мало «еретических» учений — и это не только благодаря постоянным усилиям бесчисленных сект и течений добиться формального признания со стороны традиционных институтов, но и равным образом благодаря неустанно ассимилирующей («индуизирующей») деятельности брахманизма. В Индии ортодоксия означает прежде всего духовно-идеологическое превосходство одной касты, а именно касты брахманов. Ее теологическая и ритуалистическая «система» может быть сведена к двум основным положениям: 1) Веды рассматриваются как незаблемый корпус священных писаний; 2) жертва является наиболее важным элементом ритуала. Эти два постулата можно считать преимущественно «статичными». Однако религиозная история индоарийской Индии представляет собой, по сути, динамичный, постоянно меняющийся процесс. Двойственная деятельность, стимулировавшаяся усилиями брахманистской ортодоксии и продолжающаяся вплоть до настоящего дня, отражает этот феномен: 1) с помощью искусства герменевтики Веды постоянно истолковывались заново; 2) посредством мифологических, ритуалистических, религиозных сопоставлений многочисленные разновидности неортодоксальных культов и мистицизма приводились к общему знаменателю, а потом поглощались ортодоксией. Ассимиляция автохтонных, «народных» божеств индуизмом продолжается и до сих пор. Естественно, официальная традиция производила подобную ассимиляцию только в кризисные моменты, т. е. тогда, когда ее старые ритуальные и доктринальные схемы больше не удовлетворяли элиту, когда важные аскетико-мистические практики и проповедничество развивались *extra muros*. (сверх меры.) В течение всей индийской истории можно обнаружить негативную реакцию на ритуальную схематизацию брахманизма, а также на ее исключительную «абстрактность» — реакцию, исходное начало которой надо искать в самой сердцевине индийского

общества. Эта реакция усиливается по мере роста брахманизации и индуизации Индии, когда поглощение небрахманистских и неарийских элементов становится более интенсивным.

СИМВОЛИКА И ГНОСИС УПАНИШАД

Упанишады также по-своему выступают против ритуализма. Они являются выражением тех практических приемов и способов созерцания, на которые мало обращал внимание ортодоксальный брахманизм. Эти священные произведения отвечали потребности в абсолютном, которую абстрактные ритуалистические схемы далеко не всегда были в состоянии удовлетворить. В этом смысле риши упанишад занимали ту же позицию, что и йогины: и те и другие не принимали официальную традицию (т. е. систему жертвоприношений, социальную жизнь, семью) и, упростив свою жизнь до предела, целиком посвящали ее поискам абсолютного. Правда, упанишады остаются на линии метафизики и созерцания, в то время как йога использует аскетизм и технику медитации. Но недостаточно выявить постоянное осмотическое движение между упанишадами и йогической школой. Некоторые йогические методы были даже приняты в упанишадах как предварительные упражнения в очищении и созерцании. Не будем вдаваться здесь в детали; из обширного корпуса медитаций, описанных в упанишадах, мы упомянем только такие, которые непосредственно относятся к данной теме. Великая заслуга упанишад заключалась прежде всего в настойчиво проводимом утверждении об идентичности Атмана Брахману. Если же принять во внимание то, насколько была значима роль Брахмана начиная с ведийских времен, главный лейтмотив упанишад выявляет немаловажные последствия: бессмертие и абсолютная власть оказываются доступны любому существу, которое совершает определенное усилие для достижения сферы гносиса и тем самым для обретения знания любой тайны, ибо Брахман представляет все это — именно он бессмертен, неуязвим, могуч. Если и трудно найти ту единственную формулу, которая включила бы в себя все значения, придаваемые Брахману в ведийских и постведийских сочинениях, все-таки нет сомнения, что это понятие выражает высшую и непредставимую реальность, Grund (основа, основание, почва, грунт, первоначало (нем.)) любой космической манифестации и любого опыта, и, следовательно, силу каждого

творческого акта — космологического (Вселенная) либо просто ритуального (жертва). Нет нужды вызывать в памяти почти неисчерпаемые отождествления и аналогии, относящиеся к Брахману (в брахманах он идентифицируется с огнем, речью, жертвой, Ведами и т. д.); важно, что на всех культурных уровнях, во все времена Брахмана понимали как вечную, неизменную первооснову, как принцип всякого существования. Достоин внимания, что в Ведах мифологическим символом Брахмана является скамбха, вселенский столп, *axis mundi*; (мировая ось) архаизм этого образа столь очевиден, что не требует доказательства: он встречается не только у охотников и скотоводов Центральной и Северной Азии, но и, не реже, у «примитивных» культур Океании, Африки и двух Америк. В некоторых гимнах «Атхарваведы» (X, 7, 8 и др.) Брахман отождествляется со скамбхой; другими словами, Он — Grund, поддерживающий мир, космическая ось и онтологическое основание. Мы можем проследить процесс диалектического развития символики «мировой оси», *axis mundi*: с одной стороны, ось всегда располагается в «центре мира», она поддерживает и связывает воедино три космические сферы (небо, землю и подземный мир), т. е. она символизирует и «космизацию» (в виде манифестации форм) и саму Норму, всеобщий закон. Скамбха поддерживает и в то же время расчленяет небеса и землю; иначе говоря, она утверждает и продлевает существование мира как проявленного, предотвращая его от сползания в хаос, в смешение. С другой стороны, «в скамбхе содержится все, чем обладает Дух (атманват), все то, что наделено дыханием» (AB, X, 8, 2). Здесь уже можно заметить прообраз того пути, которым пойдет мысль упанишад: Сущность, отождествляемая с «осью» Вселенной (с ее «центром», «принципом»), на другом уровне обнаруживается в человеческом духовном «центре» — Атмане. «Знающий Брахмана в человеке знает Высшее Бытие, а знающий Высшее Бытие знает скамбху» (AB, X, 7, 17). Мы видим попытку изолировать высшую реальность, принцип, который невыразим в слове; Брахман представляется в виде столпа мира, основы, фундамента, а термин пратиштхар, выражающий все эти понятия, уже неоднократно встречается в ведийском корпусе; в «Махабхарате» и пуранах Брахман называется дхрува, т. е. «неподвижный», «стойкий», «твердый», «постоянный». Однако знать скамбху или дхруву — значит владеть ключом к космической мистерии и к «центру» сокровенных глубин бытия, т. е. к «центру мира». Знание

является сакральной силой, разрешающей загадку Вселенной и загадку Я. В древней Индии, как и во всех других традиционных обществах, тайное знание было прерогативой одной группы, т. е. специалистов в мистериях, мастеров ритуала — а именно брахманов. Можно сказать, что универсальный принцип, Брахман, отождествляется с человеком-брахманом: брахма хи брахманах — лейтмотив всех постведийских текстов. «Рождение брахмана является вечным воплощением дхармы» («Законы Ману», I, 98); «мудры те, кто поддерживает все миры» («Махабхарата», XIII, 151, 3). Брахман уподобляется Брахману потому, что он знает сущность и истоки Вселенной, знает Мир, в котором они выявляются; ибо Вач, Логос, может превратить любого человека в Брахмана (РВ, X, 125, 5). Как скажет потом «Брихадараньяка-упанишада» (III, 8, 10), тот, кто знает вечного (акшара), есть брахман. Иначе выражаясь, он становится брахманом через знание Сути всех вещей, предельной реальности, и обладание таким знанием освящается достижением наивысшей из всех, сакральной власти. Сформулировав постулат об идентичности Атмана (Я) и Брахмана (скамбха, дхрува, акшара), классические упанишады показали путь к освобождению от ритуалов и обрядов. В этом пункте риши упанишад согласны с аскетами и йогинами; последние, несмотря на то что исходили из других предпосылок, подчинялись менее спекулятивному и более техническому, «мистическому» призванию, тем не менее тоже признавали, что подлинное познание мировых тайн совпадает с обладанием абсолютной духовной силой; они лишь больше склонялись к достижению этого знания Я напряженными усилиями, методами наполовину созерцательными, наполовину аскетическими. В дальнейшем йогины будут все чаще отождествлять космос со своим собственным телом, доводя до предела микро-макрокосмические ассоциации, засвидетельствованные уже в «Ригведе»: космические ветры будут «покорены», как вдохи-выдохи; вселенская скамбха-столп отождествится с позвоночником; «мировой центр» обнаружит себя в какой-либо точке («в сердце») или в оси (пересекающей чакры) внутри тела. В более поздних текстах мы заметим двойное взаимопроникновение: йогины поймут преимущество ауры святости, окружающую древние упанишады и украсят свои трактаты эпитетом «принадлежащие упанишадам»; в свою очередь, риши упанишад воспользуются не столь древней, но уже огромной славой йогинов, которые могут одновременно достичь и освобождения, и магической

власти над миром. Именно по этой причине тот беглый обзор йогических практик, который можно найти в упанишадах, не является простой инструкцией; он поможет нам понять прогресс, достигнутый принятием йоги брахманизмом, равно как и поразительный полиморфизм самой йоги. Ибо в дальнейшем мы будем постоянно касаться именно разветвленной и зачастую странной морфологии барочной» йоги.

БЕССМЕРТИЕ И СВОБОДА

Термин «йога» в своем техническом смысле впервые встречается в «Тайттирия-упанишаде» (II, 4: йога атма) и в «Катха-упанишаде» (II, 12: адхьятма йога). Что касается практики йоги, то о ней отчетливо говорится уже в ранних упанишадах. Так, отрывок из «Чхандогья-упанишады» (VIII, 15: «сосредоточивает все свои чувства в Атмане») позволяет нам заключить о практике пратьяхары; равным образом, пранаяма часто упоминается в «Брихадараньяка-упанишаде» (напр., I, 5, 23). В упанишадах знание приносит освобождение после смерти: «Веди меня от смерти к бессмертию!» (Брих.-уп., I, 3, 28). «Знающий становится бессмертным» (Кат.-уп., VI.). Практика йоги, как ее понимают упанишады, преследует ту же цель. Достоинно внимания, что в «Катха-упанишаде» именно Яма, царь смерти, раскрывает высшее знание и говорит о йоге. Сюжет, используемый в этой упанишаде (на который повлиял эпизод из «Тайттирия-брахманы»), оригинален и мистичен: юный брахман Начикета спускается в инфернальные сферы и, поощряемый обещанием Ямы исполнить три желания, спрашивает того о человеческом уделе после смерти. Спуск в подземный мир и трехдневный пост — широкоизвестные инициатические темы; ближайшие примеры — шаманские посвящения и античные мистерии. Яма раскрывает Начикете секрет «огня, ведущего в небеса», огня, который может означать либо ритуальный огонь, либо «тайный огонь», произведенный с помощью тапаса. Этот огонь — «мост к высшему Брахману»; образ моста, часто встречающийся уже в брахманах, упоминается и в ранних упанишадах (напр., Чханд.-уп., VIII, 4,1 — 2); кроме того, он зафиксирован во многих традициях и в целом означает инициатический переход от одного модуса бытия к другому. Однако особенно интересно учение о «великом путешествии». После тщетных попыток отвлечь Начикету от разрешения этой загадки, в

том числе предлагая ему власть над сонмом земных богов, Яма открывает великую тайну- тайну Атмана: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением — кого избирает этот Атман, тем он и постигается» (Кат.-уп., II, 23). Последняя строка носит загадочный оттенок, который усиливается обращением к Вишну в следующей главе (III, 9). Человек, в совершенстве владеющий самим собой, сравнивается с искусным колесничим, способным обуздать своих коней-чувств: именно такой человек достигает освобождения. Знай же, что Атман — владелец колесницы; тело, поистине, — колесница; Знай, что рассудок — колесничий; разум, поистине — поводья. Чувства называют конями, предметы восприятия — их путями. ...Кто наделен распознаванием, чей разум всегда сосредоточен, Чувства у того знают узду, словно добрый конь у колесничего. ...Кто понятлив, разумен, всегда чист, тот достигает того места, откуда он больше не рождается (III, 3 — 4, 6, 8). Хотя йога здесь и не названа, все образы отчетливо йогические: уздечка, поводья, колесничий и добрые кони — все они связаны с этимологией йудж, «соблюдать пост», «запрягать». Столь же показательна строфа в другом месте: Твердое владение чувствами — это считают йогой. Тогда человек становится неотвлеченным, ибо йога приходит и уходит (II, 3, 11). (См. еще VI, 18: «Тогда Начикета, приобретя знание, поведенное смертью, и все это предписание йоги, Достигши Брахмана, стал бесстрастным и бессмертным».) Наконец, можно встретить и физиологические подробности, несомненно принадлежащие йоге: развивая шлоку из «Чхандогья-упанишады», наш текст говорит, что В сердце — сто и одна артерия, из них одна ведет к голове. Идущий по ней вверх достигает бессмертия (I, 3,16). Это выражение весьма интересно: оно говорит о существовании системы мистической физиологии, относительно которой более поздние источники, особенно йогические упанишады и литература тантр, добавляют еще больше конкретных сведений. Человек, у которого распознавание — колесничий, а разум — словно поводья, достигает конца пути высшей обители Вишну (I, 3, 9). Это, конечно, еще не Вишну времен эпоса или пуран, однако его роль в этой первой упанишаде, где сказано, что для обретения знания об Атмане и достижения бессмертия требуется йога, уже показывает направление последующего синтеза: три важнейшие дороги к освобождению — знание упанишад, техники йоги и бхакти будут мало-помалу отождествляться и сращиваться. Этот синтетический процесс

достаточно подробно описывается в упанишаде той же поры — «Шветашватаре», которая, однако, говорит о Шиве, а не о Вишну. Идентичность мистического знания и бессмертия ни в какой другой упанишаде не выражается столь часто¹. Значимость мотива бессмертия позволяет нам предположить, что «Шветашватараупанишада» была составлена в среде «мистиков» либо же, что более вероятно, была в этой среде переделана, поскольку заметно, что этот текст с течением времени подвергся многочисленным добавлениям. Термин «освобождение» появляется в нем не очень часто. Однако некоторые пассажи говорят о радости, которую доставляет плод «вечного счастья», обретаемый теми, кто знает Шиву (VI, 12), — это выражение, как и многие другие, свидетельствует о конкретном содержании подлинного мистического опыта. Брахман отождествляется с Шивой, чьими именами также могут быть Хара, Рудра, Бхагават. Мы не будем касаться композиционной структуры и шиваитского характера этой упанишады. Но необходимо подчеркнуть содержащийся в ней элемент практического мистицизма, благодаря чему можно лучше понять значение, которое придается приемам йоги. То, что эти приемы являются и частью традиции, личными «профессиональными секретами» каких-то «экспериментаторов»-отшельников, автор (или «составители») сам дает понять. Вот что он утверждает: Силою подвижничества и милостью Бога мудрый Шветашватара поведал так о высшем и чистом Брахмане лучшим отшельникам — знание, доставляющее радость собранию риши (VI, 21). Бессмертие с помощью Бога (I, 6); когда Хара («Шива») известен, «рождение и смерть прекращаются» (1,11); знающий Рудру (Шиву) становится бессмертным (III, 1); признающий высшего Брахмана как Господа достигает бессмертия (III, 7); «человек, истинно знающий его, побеждает смерть; нет иного пути» (III, 8); Дух — «наставник бессмертен» (III, 15); боги и поэты, познавшие сущность Брахмана, стали бессмертными (V, 6); бессмертие только с помощью Шивы (VI, 15, 17); «высший мост к бессмертию» (VI, 19). Так йогическая техника делается неотъемлемой частью традиции упанишад, и именно эта техника весьма схожа с процедурами, описываемыми в «Йога-сутрах». Показательны следующие отрывки: Подняв три части, (т. е. грудную клетку, шею и голову; см. Бхагавадгита, VI, 13.) держа ровно тело, заключив в сердце чувства и разум, пусть переправится мудрый на ладье Брахмана через все потоки, несущие страх. Сдерживая здесь дыхание, пусть

владеющий своими движениями дышит слабым дыханием через ноздри. Пусть мудрый, не отвлекаясь, правит разумом, словно повозкой, запряженной дурными конями. На ровном, чистом месте, свободном от камешков, огня, песка; своими звуками, водой и прочим, благоприятствующим размышлению, не оскорбляющим взора; в скрытом, защищенном от ветра убежище пусть он предается упражнениям. Туман, дым, солнце, ветер, огонь, светлячки, молния, кристалл, луна — эти предварительные образы суть проявления в Брахмане при упражнениях йоги. Когда с появлением земли, воды, огня, ветра, пространства развивается пятеричное свойство йоги, то нет ни болезни, ни старости, ни смерти для того, кто обрел тело из пламени йоги. Легкость, здоровье, чистый цвет лица, благозвучный голос, приятный запах, незначительное количество мочи и кала — вот, говорят, первые проявления йоги. (Швет.-уп., II, 8 — 13) Здесь можно узнать отдельные анги «Йога-сутр» — асану, пратьяхару, пранаяму. Акустические и оптические феномены (знак реализации определенных ступеней йогической медитации), на которых будут подробно останавливаться поздние упанишады, подтверждают техническую и экспериментальную традиции, переданной «Шветашватарой». Другая упанишада, принадлежащая к той же группе, Мандукья, добавляет важные детали, касающиеся четырех состояний сознания и их связи с мистическим слогом ом. Исключительная краткость этой упанишады (в ней всего лишь двенадцать строф) с лихвой компенсируется ее оригинальностью. Несмотря на то что «Мандукья» вторит спекулятивным размышлениям прежних упанишад о состояниях сна и бодрствования, она впервые предлагает систему аналогий между состояниями сознания, мистическими буквами и, как тонко заметил Циммер, приводя аллюзию Шанкары, четырьмя югами. Склонность сопоставлять разные планы реальности является сущностью любой архаической и традиционной религиозности; зафиксированная уже в Ведах, она расцветает в брахманах и упанишадах. Но «Мандукья» выражает триумф еще более глубокого синтеза — интеграцию нескольких видов описания, относящихся соответственно к упанишадам, йоге, «мистицизму», космологии. Первая же строфа «Мандукьи» провозглашает тайну и величие ом: «этот звук — все это». Далее, это Все, которое есть Брахман и Атман, имеет четыре стопы (пада, «стопа»; «подобно четырем коровьим стопам», комментирует Шанкара); четыре элемента могут быть, кроме того,

выделены в первослоге: звуки А, У, М и соединение их, звук ОМ. Такое четверичное деление открывает путь далеко идущим аналогиям: четыре состояния сознания соотносятся с четырьмя «стопами» Брахмана-Атмана, четырьмя элементами ОМ, а также, если учесть и комментарий Шанкары, четырьмя югами. «Состояние бодрствования, вайшванара (т. е. универсальное, присущее всем людям) — звук А. «Состояние сна, теджас (то, что освещает) — звук У. «Состояние глубокого сна, праджня (тот, кто знает) — звук М. «Не познающей внутреннего, не познающей внешнего, не познающей обоих, не пронизанной лишь познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немыслимой, неуказуемой, сущностью постижения единого Атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую стопу. Это Атман, это надлежит распознать». «И четвертое состояние есть звук ОМ». В одном из мест Амритабинду-упанишады (XI, 12) уточняется, что все, испытываемое в состоянии бодрствования, сна, сна без сновидений, должно быть понято как один и тот же уникальный Атман, однако освобождение достигается только тем человеком, который преодолел эти три измерения Духа, т. е. тем, кто вступил в состояние турия. Иначе говоря, вся совокупность опыта принадлежит Атману, но свобода обретается лишь тогда, когда превзойден эмпирический, разрозненный опыт. Четвертое состояние, турия, соответствует самадхи: это положение целостности Духа без каких-либо различий, целостности, которая на космическом уровне представляет собой законченный цикл, содержащий четыре юги, и вневременной период растворения в первозданной матрице. И турия, и самадхи выражают Дух в его недифференцированном единстве. В Индии, как известно, считалось, что такое единство может быть обретено только до или после сотворения, до или после временного процесса. Полная реинтеграция, т. е. возвращение к единству, является, с точки зрения индийской мысли, высшей целью любой сознательной жизни. Мы вскоре встретим это типичнейшее представление на всех уровнях духовности, в контекстах любых культур.

ЙОГА В МАЙТРИ-УПАНИШАДЕ

Майтраяни (или Майтри) может считаться отправной точкой для целой группы упанишад, возникших в средний период развития этой

традиции; вероятно, она была составлена почти в то же время, что и «Бхагавадгита», или чуть позже (т. е. между II в. до н. э. и II в. н. э.) — но в любом случае до появления дидактических разделов «Махабхараты». Как мы покажем, йогические техники и идеи более отчетливо выражены именно в «Майтри», чем в ранних упанишадах. Несомненно, шестая глава, в которой встречается большинство йогических элементов и которая гораздо длиннее других глав, составлена позже; однако этот факт, хотя он и имеет значение для истории текста, не является решающим для оценки его содержания. (Полезно не забывать о том, что составление индийских философских и религиозных произведений никогда не совпадает хронологически с теми идеями, которые в них выражаются.) Почти все стихи 6-й главы начинаются с формулы: «И также сказано в другом месте», что доказывает зависимость «Майтри» от ранних йогических трактатов. Кроме того, хотя йогические приемы излагаются в двенадцати строфах 6-й главы, многочисленные упоминания и отсылки к йоге разбросаны почти по всему тексту. «Майтри» знает только пять асан классической йоги из восьми; яма, нияма и асана отсутствуют, однако можно встретить тарку («рефлексия», «способность рассуждения»; этот термин довольно редок в йогической литературе. «Амритабинду-упанишада», 16, определяет его как «медитацию, которая не противоречит шастре», т. е. ортодоксальной традиции). Интересен физиологический материализм объяснения дхараны: «Надавив на небо кончиком языка, сдерживая речь, разум и дыхание, он созерцательным исследованием [тарка] видит Брахмана» (VI, 20); в следующем, 21-м параграфе говорится об артерии сушумне, «служащей каналом для праны». «Поднимаясь» по ней с помощью пранаямы и медитации на слоге ом, йогин реализует кевалатву («одиночество», «обособление»). Из этих пассажей видно, какую важность «Майтри-упанишада» придает звуковой медитации, какое значение имеет первослог ом: медитация на нем ведет к освобождению (VI, 22), приносит видение Брахмана и бессмертие (VI, 24); ом идентичен Вишну, всем богам, дыханиям и жертвам (VI, 5). По-видимому, такое превосходство медитации на слоге ом объясняется не только духом единения и синкретизма, общим для этой группы упанишад, но также и практическим успехом техники звуковой медитации, которую Индия знала издревле и знает по сей день. В параграфе VI, 22 содержится смутная попытка провести различие медитации на «слове» и на «не-слове». (Эту попытку можно считать

предвосхищением будущей теории физического звука, шабды). В том же разделе описывается и другой способ мистического аудиального опыта: «Заткнув уши большим пальцем, они слышат звук в пространстве внутри сердца. И есть семеро подобных ему: звуки реки, колокольчика, бронзового сосуда, колеса, кваканья лягушек, дождя и говорящего в укрытом месте. Преодолев свои отдельные признаки, эти звуки исчезают в высшем, не-звуке, в непроявленном Брахмане. Они лишены отдельных свойств и отдельных различий, подобно разным сокам, ставшим медом». Эти подробности практик с «мистическими звуками» свидетельствуют о высокоразвитых техниках звуковой медитации, к которым у нас еще будет случай вернуться. В самом деле, интерпретация «Майтри-упанишадой» йогической практики опирается на мистические слуховые опыты (VI, 25): Поскольку он соединяет так дыхание, звук Аум и все многообразие, или же поскольку это соединяется, то оно названо «йогой». Единство дыхания, разума и также — чувств, оставление всякого существования зовется «йогой». Тот, кто правильно практикует в течение шести месяцев, реализует совершенное соединение (VI, 28). Однако «секрет» должен быть раскрыт только сыновьям, ученикам и тем, кто достоин этого (VI, 29).

САННЬЯСА-УПАНИШАДЫ

Чулика-упанишада, вероятно, была написана в тот же период, что и «Майтри», и в ней уже заметны первые черты теистической йоги. Хронологически за ними обеими следуют две группы коротких упанишад, написанных в стиле практических руководств для аскетов — последователей веданты и йоги; эти две группы известны как санньяса-упанишады и йога-упанишады, первые почти полностью выполнены в прозе, вторые — в стихах. Что касается их хронологии, то, скорее всего, они по времени близки составлению дидактических глав «Махабхараты», являясь, вероятно, чуть старше «Веданта-сутр» и «Йога-сутр». В том виде, в каком эти произведения дошли до нас, они носят следы эклектического и культового духа той эпохи. Эти упанишады, как и эпос, содержат неотчетливые, смутные, непоследовательные идеи религиозного синкретизма, и при этом наполнены теми переживаниями личной и беззаветной преданности богу, которые проходят красной нитью сквозь всю индийскую

мистико-созерцательную литературу, начиная с «Бхагавадгиты». В группе санньяса-упанишад необходимо выделить Брахма-упанишаду, Санньясу (обе содержат разделы, написанные в разное время; некоторые из этих разделов современны «Майтри», другие составлены позже), Арунею, Кантхашрути, Джабалу и Парамахамсу. Они восхваляют аскета, санньяси, который отвергает мир ради созерцательной жизни. Как считает «Парамахамса-упанишада» (I, 2), конкретное, опытное постижение единства индивидуальной души (дживатман) и высшей души (параматман) заменяет утреннюю и вечернюю молитву (сандхья). Вот еще одно доказательство того, что все эти аскетические приключения в поисках Абсолюта пытались найти гарант и оправдание в лице брахманизма. Указание на отречение от мира повторяется *ad nauseam* (навязчиво) во всех этих упанишадах, большинство из которых недлинные и довольно скучные. В «Арунее» Брахман советует Арджуне отказаться не только от всего человеческого (семьи, имущества, репутации и т. д.), но также от семи высших сфер (Бхур, Бхувар, Свар и т. д.), и от семи низших сфер (Атада, Патала, Витала и т. д.). В некоторых из этих упанишад можно уловить аллюзии на деятельность «еретических» аскетов, представляющих традицию «левой руки» (вамачара), которая просуществовала в Индии с ведийских времен вплоть до наших дней. («Парамахамса», 3, упоминает аскетов, которые являются «рабами чувств, не обладающими званием»; они пойдут в «ужасные ады, известные под именем Махараурава». Непохожелиэтонатантризм «левой руки»?) «Брахма» (II, 9) излагает любопытную теорию «четырех мест», где пребывает Пуруша: это пупок, сердце, шея и голова. Каждый из этих центров соотносится с тем или иным состоянием сознания: пупок (или глаз) — с бодрствованием; шея — со сном; сердце — со сном без сновидений; наконец, голова соответствует трансцендентальному состоянию, турийа. Таким же образом четыре состояния сознания корреспондируют с Брахмой, Вишну, Рудрой и Акшарой («неразрушимым»). Эта теория «центров», а также аналогии между различными органами тела и состояниями сознания позже будет разрабатываться в хатха-йоге и тантрах.

ЙОГИЧЕСКИЕ УПАНИШАДЫ

В нашем кратком изложении йогической техники, описанной поздними упанишадами, мы не станем рассматривать тексты группы

санньяса, поскольку они не добавляют почти ничего нового. Но и среди йогических упанишад необходимо совершить выбор. Главные произведения этой группы — Брахмабинду, (возможно, составлена в эпоху «Майтри»), Кшурика, Теджобинду, Брахмавидья, Надабинду, Йогашикха, Йогататтва, Дхьянабинду, Амритабинду — появились в то же самое время, что и главные санньяса-упанишады, и дидактические разделы «Махабхараты». Другие собрания включают десять или одиннадцать еще более поздних йогических упанишад (Йогакундали, Вараха, Пашупатабрахма и т. д.). Большинство из них просто повторяют традиционные клише и либо придерживаются идей, либо обобщают установки наиболее важных йогических упанишад — «Йогататтвы», «Дхьянабинду» и «Надабинду». Только эти трое и достойны более тщательного изучения. Кажется, лишь «Йогататтва» в деталях знакома с практиками йоги: она упоминает восемь анг и различает четыре вида йоги — мантра-йогу, лайя-йогу, хатха-йогу и раджа-йогу (19). Конечно, чуть ли не вначале (14 — 15) провозглашается, что с помощью йоги недостаточно обрести мокшу, если при этом не обладать джняной; тем не менее магические достоинства йогов ставятся очень высоко. Впервые за всю историю упанишад здесь приводятся многочисленные и точные подробности, касающиеся сверхъестественных сил, достигаемых в практике и медитации. Упоминаются четыре главные асаны: сиддха, падма, симха и бхадра, отмечены и помехи, возникающие перед новичками, — лень, болтливость и др. (30). За этим следует описание пранаямы, дается дефиниция матры (единица измерения дыхательных циклов) и приводятся важные особенности мистической физиологии (чистота нади выражается во внешних признаках: легкость в теле, сияющий цвет лица, улучшение пищеварения и т. д. (46)); кевала кумбхака, т. е. полное прекращение дыхания, тоже проявляется в физиологических симптомах: в начале практики дыхание становится глубоким и т. д. (52). Посредством кевала кумбхаки можно обрести полную власть во всех трех мирах. Способность подниматься в воздух, контролировать и покорять любое существо (бхучара сиддхи) являются прямым результатом практики йоги. Йогин становится столь же сильным и прекрасным, как бог; женщины желают его, но он должен сохранять свое целомудрие; «по причине удержания семени тело йогоина источает приятный запах» (59). Определение пратьяхары несколько отличается от трактовки ее в «Йога-сутрах»: «полное отвлечение органов чувств от объектов чувств во время прекращения дыхания»

(68). Длинный список сиддхи показывает, что эта упанишада появилась в оккультных кругах; среди совершенных способностей упоминаются «яснослышание, ясновидение, мгновенное перемещение через обширные расстояния, голосовые способности, трансформация в любую желаемую форму, превращение в невидимку, трансмутация железа и других низкосортных металлов в золото» (73). Эта последняя способность отчетливо указывает на реальную связь между некоторыми видами йоги и алхимией — связь, к которой мы впоследствии еще обратимся. В «Йогататтваупанишаде» «мистическая физиология» разработана еще тщательнее, чем в «Йога-сутрах». «Пять органов» тела соотносятся с пятью первоэлементами (землей, водой, огнем, ветром и эфиром), а каждый элемент, в свою очередь, — с особым мистическим слогом и особой дхараной, возглавляемыми каким-либо божеством; выполняя соответствующую медитацию, йогин приобретает власть над данным элементом. Метод состоит в следующем (85 и след.): «От ступни до колена располагается область притхиви [земли]. Притхиви [изображается] как четырехугольник желтого цвета, ее мантра — слог лам; войдя в жизненную стихию сферы притхиви вместе с лакарой (т. е. слогом «лам»), медитируя на четырехликом, четырехруком Брахме цвета золота, йогин должен удерживаться там в течение пяти гхатик. (Около двух часов. — Примеч. пер.) Делая так, он обретет власть над притхиви. Для йогина, практикующего притхиви-йогу, не наступит смерть». Первослог вам соответствует элементу апас (вода), дхарана должна быть направлена на пространство от колена до ануса. Если йогин осуществит эту дхарану, он никогда не погибнет от воды. (Некоторые источники добавляют, что после этой медитации йогин способен ходить по воде.) Элементу агни (огонь) соответствуют слог рам и пространство от ануса до сердца; реализуя дхарану на этом участке, йогин становится недоступным огню. Область между сердцем и междубровьем принадлежит ваю (ветер), чей слог — ям. Практика дхараны приносит отсутствие опасности от воздушных масс. Сфера от междубровья до макушки головы относится к акаше (эфир, космическое пространство), чей слог — хам; дхарана доставляет способность двигаться по воздуху. Все эти сиддхи хорошо известны и мистико-аскетическим традициям Индии, и фольклору, рассказывающему о йогилах. Самадхи описывается в этой упанишаде как реализация непостижимого состояния, в котором исчезают

всякие различия между дживатмой (индивидуальной душой) и параматмой (универсальным духом). Йогин может отныне делать все, что захочет: если желает, может раствориться в Парабрахмане; если же, напротив, он предпочитает сохранить свое тело, то может остаться на земле и обладать всеми сиддхи. Также он способен стать богом, жить, окруженным почетом, на небесах, принимать любую приятную для себя форму. Став богом, он в состоянии жить так долго, сколько пожелает. В конце «Йогататтва-упанишады» приводится также перечень асан и мудр (112); некоторые из них, как мы увидим, встречаются в «Хатха-йога-прадипике». В числе прочих упоминается своеобразная медитативная поза, заключающаяся в стоянии на голове, ногами вверх, что имеет терапевтический эффект: морщины и седина исчезают через три месяца после начала практики этого упражнения (126). Практика других мудр влечет за собой обретение уже известных сверхспособностей: левитации, прозревания будущего и даже бессмертия (через ваджролимудру). Бессмертие, впрочем, упоминается довольно часто. Таким образом, «Йогататтва-упанишада» излагает йогическую технику, переосмысленную в свете диалектики веданты: Пуруша и Ишвара, «Я» и «Всевышний» заменены здесь дживатмой и параматмой. Но еще важнее этого ведантического колорита пафос экспериментаторства, который пронизывает всю упанишаду. Текст выглядит как практический учебник, с точными рекомендациями для аскетов. Цель, преследуемая всеми этими упражнениями, выражена ясно — достижение состояния «человекобожия», безграничного долгожительства, абсолютной свободы. Таков лейтмотив всех неклассических форм йоги; тантризм разовьет его до высшего предела. (Тантрические элементы, однако, встречаются и здесь: есть упоминание о кундалини (82) и о двух мудрах сексуального характера — ваджроли и кхечари.) «Надабинду-упанишада» начинается с мифологической персонификации первослога «ом» как птицы, правое крыло которой — звук а, и т. д., и оценивает его на космологическом уровне, соотнося с ним различные миры, и т. д. (1 — 5). Затем следует серия из двенадцати дхаран, уточняющая развитие событий после кончины йогина на той или иной ступени медитации (какие миры он пересечет, каких богов встретит и т. п.). Упоминается и знаменитый пример веданты со змеей и веревкой, иллюстрирующий дискуссию о теории иллюзии. Но наиболее интересная часть этой упанишады — описание звуковых феноменов,

сопровождающих конкретные йогические упражнения. Благодаря звукам, которые он слышит, сидя в сиддхасане, и которые делают его глухим к любому шуму извне, йогин через две недели вступает в состояние турийа (31-32). Сначала звуки воспринимаются как грубый шум (подобно рокоту океана, раскатам грома, реву водопада), затем они открывают свою музыкальную структуру (мардалы, колокола и рожка); наконец слышание становится исключительно тонким (звуки вины, флейты, пчелы). Йогин должен упорствовать до тех пор, пока не услышит наитончайшие звуки, ибо это — единственный путь, на котором он может достичь успеха в своей медитации. В конечном итоге йогин переживает единение с Парабрахманом, не издающим звуков вообще (ашабда). Эта ступень медитации весьма похожа на каталепсию: сам текст говорит, что «йогин остается подобным мертвецу. Он — свободный (мукта)». В этом состоянии унмани (осуществленном тогда, когда йогин превосходит даже мистическое слышание), его тело — «как кусок дерева, он не воспринимает ни холода, ни жара, ни страдания, ни удовольствия» (53 — 54). Он больше ничего не слышит. Эта упанишада также показывает свои «экспериментальные» истоки: несомненно, она была составлена в йогических кругах, специализировавшихся в «мистическом слышании», т. е. в получении «экстаза» через концентрацию на звуках. Разумеется, что подобная концентрация достигалась только с помощью йогической техники (асаны, пранаяма и т. п.) и что ее конечной целью была трансформация всего универсума в гигантскую акустическую теофанию. Сравнительно с другими поздними упанишадами «Дхьянабинду» изобилует большим количеством практических деталей и символических описаний. Ее магический, антикультовый характер ясен с первых же строк: так, утверждается, что, как бы ни были велики грехи человека, они разрушаются дхьяна-йогой. Это в точности совпадает с идеями радикального тантризма, в котором адепт полностью освобожден от всех нравственных и социальных законов. Как и «Надабинду», «Дхьянабинду» начинается с иконографического описания слога «ом», который осознается как идентичный Брахману. Каждая из его букв (а + у + м) имеет свой символический цвет и соответствует особому божеству. Здесь и речи нет о соединении с богами (лишенными всякой религиозной ценности, поскольку они — не что иное, как иконографические модели), наличествует только связь со слогом «ом». Элементы цикла пранаямы похожим образом

отождествляются с тремя важнейшими богами ведийского пантеона: «Брахма — это вдох, Вишну — задержка дыхания, Рудра — выдох». Тем не менее йогину все же рекомендуется заниматься пранаямой через концентрацию на слоге «ом». Особенно тщательно разработана в этой упанишаде «тонкая физиология». «Лотос сердца», например, имеет восемь лепестков и тридцать две нити (25). Значительное внимание опять уделяется пранаяме: вдох производится через три «тайные вены»- сушу мну, иду и пингалу и растворяется в области междубровья, которая одновременно есть и «корень ноздрей, и обитель бессмертия» (40). Текст упоминает четыре асаны, семь чакр, два нади («вены» индийской мистической физиологии.) (Число асан, утверждает упанишада, значительно, но самые главные из них — сиддха, бхадра, симха и падма. Список из семи чакр совпадает с перечнями в тантрических трактатах. Говорится далее о том, что существует 72 000 нади, из которых лишь 72 названы в писаниях; важнейшие — ида, пингала, сушумна.) Он также говорит (66) о «пробуждении» Парамешвари, т. е. кундалини — характерном тантрическом процессе, к которому мы еще обратимся. Кроме того, здесь есть элементы эротической магии, в некоторых аспектах напоминающей «оргиастические» приемы вамачаринов и школы сахаджия. Разумеется, эти элементы представляют собой лишь неопределенные намеки, а не точные и детальные инструкции. Так, например, о том, кто осуществляет кхечаримудру, (кхечаримудра получает чрезвычайную известность в более поздней йоготантрической литературе: научившись задерживать истечение семени, адепт достигает бессмертия. См. у Дасгупты: Dasgupta S. *Obscure Religious Cults*. Calcutta, 1946.) говорится, что его «семя никогда не извергается, когда он находится в объятиях прекрасной женщины» (84). И далее: «Пока кхечаримудра практикуется должным образом, семя не истекает. Даже если оно стремится истечь и уже направляется к гениталиям, двигаясь вверх, йогин задерживает его силой йонимудры, освящая его через ваджроли. Тот же самый бинду имеет две разновидности- белую и красную. Белая называется у них шукра [семя], красный — махараджас, который похож на коралловое дерево в цвету и располагается в области гениталий. Семя пребывает в районе луны, на полпути между аджня чакрой (т. е. лобное пространство.) и тысячелестковым лотосом (сахасрара). Очень нелегко добиться соединения двух. Семя — Шива, раджас — Шакти; семя — луна, раджас — солнце; только соединением двух обретается

тонкое тело». В словаре индийского мистического эротизма все эти термины имеют совершенно точное значение. Главное внимание здесь отводится «преображению», объединению двух полярных принципов, (Шивы и Шакти), преодолению всех оппозиций, что достигается через глубоко эзотерическую эротическую практику, к которой мы обратимся в дальнейшем. Пока что следует отметить отчетливо экспериментальный и тантрический характер этой упанишады. Он показывает, что элементы эротической магии, которые столь разовьются затем в тантрах, на первых порах не отделялись от йогических практик: с самого начала эти практики оценивались по-разному и использовались для различных целей. Технически-экспериментаторская сущность этих упанишад йогической группы заслуживает особого внимания. Мы больше не обнаружим здесь примат чистого познания, или диалектику Абсолюта как единственный инструмент освобождения. Идентичность Атмана и Брахмана уже не постигается через одно лишь созерцание; она осуществляется на опыте, посредством аскетической техники и мистической физиологии — другими словами, посредством процесса трансформации человеческого тела в тело Вселенной, где реальные вены, артерии и органы играют безусловно вторичную роль по сравнению с «центрами» и «венами», в которых могут быть пережиты или «пробуждены» космические, сакральные силы. Эта тенденция к конкретности, даже если конкретность означает в данном случае почти анатомическую локализацию определенных тонких энергий — специфическая черта всего мистического умонастроения индийского средневековья. Культовое служение, личная преданность божеству и «тонкая физиология» заступают место закоснелого ритуализма и метафизических спекуляций. Дорога к свободе становится аскетическим маршрутом, техникой, которой, оказывается, легче овладеть, чем тонкостями ведантической или махаянской метафизики.

«БРАХМАНИСТСКАЯ МАГИЯ» И ЙОГА: РИГВИДХАНА

Во все более растущем корпусе ритуальных текстов и комментариев продолжают встречаться маги, аскеты и созерцатели. Иногда это кажется только мимолетным эпизодом, как, например, в случае с некоей группой черных магов-шраманов, упоминаемых в Апастамба-

сутре (2, IX, 23, 6 — 8): «Они могут осуществлять свои желания, просто подумав о них, — например, желание вызвать дождь, получить потомство, обрести ясновидение, стать быстрым как мысль и другие подобные желания». Некоторые сиддхи повторяются как лейтмотив, особенно способность летать по воздуху; «Самавидхана-брахмана», принадлежащая к Самаведа-самхите, касаясь, в частности, феномена магии, приводит ее в перечне «сверхспособностей» (III, 9,1). «Ригвидхана», хотя и позднее, но важное произведение; его авторы упражняют свою изобретательность в интерпретации ведических гимнов (сукты) под магическим углом зрения, заявляя, что специальная диета и определенные ритуалы помогают йогину стать невидимым, улететь из этого мира по воздуху, видеть и слышать на больших расстояниях, подобно тому, кто стоит на высочайшей горе. Последняя разновидность мистических переживаний зафиксирована у эскимосов и северо-азиатских шаманов. «Ригвидхана» обсуждает великое множество магических, йогических и культовых практик. Этот компилятивный текст в совершенстве иллюстрирует процесс индуизации ведической традиции. В нем хорошо просматривается ассимиляция небрахманистских и даже неарийских практик: все элементы магии, экстаза, созерцания интегрированы в традицию и освящены цитатами из ведического канона. Восхваление магии соседствует с прославлением ритуалов и оккультного знания. Посредством магии адепт может заставить высших божеств излить дождь (II, 9, 2); силой медитации он способен сжечь врага (I, 16, 5); соответствующие ритуалы воздействуют на критью (злобного женского духа), чтобы та появилась из воды (II, 9, 3). Изучения священных текстов достаточно для того, чтобы исполнились все желания (I, 7,1). Некоторые ритуалы помогают человеку вспомнить его предыдущие жизни (II, 10,1); эта особенность принадлежит исключительно йоге. Упоминается и пранаяма (I, 11, 5); ее следует исполнять до ста раз, мысленно повторяя при этом слог «ом». Однако только начиная с III главы излагаются собственно йогические техники. Йогу надо практиковать в полночь, «когда все спят глубоким сном»; выбрав подходящее место, йогин усаживается в асане, «складывает руки в приветственном жесте» (36, 4) — поскольку медитирует на Нараяне — и закрывает глаза; он произносит ом «в своем сердце». Если он ничего не слышит, не воспринимает, «если больше нет рефлексии о предмете йоги, то цель достигнута» (37, 1). Что же касается пранаямы, то йогин старается

«поднять» манас над пупком, затем над сердцем, чтобы затем «зафиксировать» его сначала между бровями («верховное место») и, наконец, внутри черепа, откуда, опять же посредством силы дыхания, он должен заставить манас снова опуститься до пупка. «Верховное место» принадлежит Брахману. Благодаря этому йогическому упражнению адепт обнаруживает Я, обретает святость, достигает наивысшего состояния (парама). Концентрация, дхарана, осуществляется посредством фиксации манаса на солнце, огне, луне, вершинах деревьев или гор, на море и т. д. Когда внутри черепа открывается Брахман, йогин может подыматься к высшему свету, к небосводу; подобно Величайшему Духу, он становится способен видеть собственное Я (39, 3 — 4). Впрочем, в другом пассаже (41, 4) замечается, что «божественное око» может быть обретено магическими заклинаниями и огненными жертвоприношениями: в этом явно сказывается попытка прежних представлений (касающихся примата ритуальной магии) сохранить былой престиж. Все эти йогические практики, появляющиеся на страницах «Ригвидханы», уже сильно окрашены культовыми настроениями. В тексте заявляется, что даже если йогин не достигает цели — созерцания Я, — он не должен оставлять бхакти, ведь Бхагаван «любит тех, кто любит его» (41,1). Следует медитировать на Нараяне как на пребывающем в центре солнечного диска: это во многом предвосхищает «визуализации» тантрической иконографии. В другом месте говорится, что обители Вишну можно достичь только посредством бхакти (42, 6). Несколько раньше (31, 3) упоминается пуджа и приводятся детали культа «вечного Вишну»: надобно «установить мантры» «в своем теле и в теле божества». В еще одном пассаже перечисляются органы, в которых необходимо «разместить» шестнадцать стихов (сукт) из знаменитого 90-го гимна «Ригведы» (X) — «Пурушасукты»: первый стих — в левую руку, второй — в правую, другие стихи, соответственно, «помещаются» в обе ступни, колени, бедра, пупок, сердце, горло, предплечья, рот, глаза и череп. Далее, если вспомнить, что «Пурушасукта» говорит о сотворении Вселенной из принесенного в жертву первочеловека, Пуруши, то «ритуальное проецирование» (ньяса) этих стихов в различные части тела имеет следствием идентификацию и с универсумом, и с богами (которые тоже, как считается, произошли из жертвы). Ньяса приобретет неожиданный успех в тантризме — еще одна иллюстрация того, как развивался великий индуистский синкретизм позднего периода:

культовые религиозные движения будут переосмысливать и переоценивать ведическое содержание, все дальше и дальше отдаляясь от изначальной традиции. Привлекая материал из священного писания, «Ригвидхана» обосновывает им практически все, начиная от вульгарной эротической магии и кончая йогой и бхакти. Еще более поздние тексты вообще не будут испытывать нужды в самоутверждении посредством обращения к высшему ортодоксальному авторитету: великие боги Вед окажутся почти забытыми. Как «Пурушасукта», так и сукта в честь Вишну, декларирует «Ригвидхана» (III, 35, 1), ведут в небеса, «и это — высочайшая медитация йоги». Неизвестна точная дата этого утверждения, однако вполне очевидно, что к тому времени, когда оно появилось, йогическая техника была уже основательно внедрена в официальную традицию.

«ДОБРЫЕ» И «ЗЛЫЕ» АСКЕТЫ И СОЗЕРЦАТЕЛИ

Исследование истории аскетических общин и мистических движений Индии не входит в нашу задачу. Тем не менее важно показать, опираясь на тексты, те направления, в которых развивались школы йоги, аскетизма и экстаза. Следует, конечно, учитывать то обстоятельство, что самые полные сведения, которыми мы располагаем, появились спустя много столетий после возникновения буддизма. Однако, как мы видели, аскеты и мистики были многочисленны уже во времена «Ригведы». Некоторые группы муни, тапасья и йогоинов, хотя и упоминаемые в сравнительно поздних источниках, по всей видимости, действовали уже на заре индийской истории. Вайкханасасмартасутра¹, которую можно датировать IV в. н. э., но которая содержит намного более ранний материал, представляет длинный список аскетических «орденов»: это различные категории отшельников, живущих в лесах, с женами или без них. Выделяется четыре вида аскетов с женами: 1) аудумбары; они питаются фруктами, дикими растениями или корнями, практикуют аскетизм, но при этом продолжают возжигать ритуальный огонь шраманаку; 2) вайринчи; они, хотя и исполняют ритуалы (агнихотру, шраманаку, вайшвадеву), однако уже «полностью поглощены созерцанием Нараяны» (будучи теистами, они следуют путем бхакти); 3) валакхильи; их можно узнать по спутанным волосам и одежде из коры или просто по изношенной

одежде; 4) пхенапы, мастера экстаза (унматтака?); они спят на земле, «питаются тем, что падает на землю», и соблюдают своеобразную заповедь, чандраяну, согласно которой потребление пищи регулируется в зависимости от возрастания или убывания луны; они «концентрируют свои мысли на Нараяне и ищут только освобождения». Отшельников без жен — множество видов; правда, они не имеют самоназваний, но классифицируются в соответствии со своими аскетическими практиками: например, живущие, как голуби, или питающиеся только тем, что высушено солнцем и т. д. (VIII, 8). Они напоминают факиров современной Индии, что доказывает поразительную жизнеспособность этих практик. Другая категория — аскеты, стремящиеся достичь освобождения (это подразумевает, что остальные отшельники искали не столько свободы, сколько, возможно, бессмертия, счастья, а то и йогических сверхспособностей, — за исключением пхенапов, которые тоже мокшамева прартхайте («стремятся к свободе»). Эта категория отшельников с сотериологическими целями, в свою очередь, разделяется на четыре класса: 1) кутичаки, путешествующие из одного знаменитого монастыря в другой, проглатывающие за один прием пищи не больше восьми кусков; они знают сущность йоги, «путь» (йогамаргататтваджня) и ищут независимости; 2) бахудаки; они носят «тройной посох», одеты в красное одеяние, просят пищу только в домах брахманов и других добродетельных людей и т. п., ищут независимости; 3) хамсы; они остаются в каком-либо населенном месте не более суток, питаются коровьей мочой и навозом, практикуют чандраяну и т. д.; 4) парамахамсы. Эти последние наиболее интересны: они репрезентируют чрезвычайно древнюю, аборигенную, антибрахманистскую аскетическую традицию и предвосхищают некоторые «экстремистские» його-тантрические школы. Они живут под деревьями, на кладбищах или в брошенных домах; ходят обнаженными, но могут и носить одежду. С их точки зрения, нет «ни добра, ни зла, ни святости, ни низменности, вообще нет никакого дуализма». Безразличные ко всему, они созерцают комок глины или кусок золота с одинаковой безмятежностью. Растворенные в Атмане (сарватманы), они принимают пищу от людей любой касты. В данном сочинении заметна своеобразная попытка систематизировать пути, ведущие к независимости. Кутичаки практикуют йогу, парамахамсы — нечто вроде тантризма, бахудаки и хамсы — «мистический путь». Затем (VIII, 9, 6)

«Вайкханасасмартасутра» упоминает два вида «отречения от желаний» (нишкама), точнее, две позиции — «активную» и «неактивную». Активный аскет, с рвением старающийся покончить с круговоротом жизни и смерти на основе знания, полученного из санкхьи и йогической практики, приобретает восемь сиддхи. Но эти сиддхи презируются настоящими риши. Неактивность же состоит в соединении, после смерти, индивидуальной души с Брахманом (Параматманом). Душа в этом случае входит в ясный свет, не воспринимаемый органами чувств и являющий собой непрерывный источник счастья. Перед нами — концепция «мистического пути», в котором индивидуальная душа отдает себя Высшей Душе, теряет свою «индивидуальность» и обретает бессмертие, вечное блаженство (анандамрита). (Можно сделать вывод, что этот «мистический путь» противостоит «магическому пути» санкхья-йоги, которая поощряла медитацию и поиски магических способностей, а не бессмертия.) Йогины, практикующие «неактивность», подразделяются на три группы: саранга, экаршья и висарага. (Издатель текста, Кэлэнд, замечает, что эти названия не встречаются больше нигде в индийской литературе и санскритский комментарий ничего не дает здесь для понимания.) Каждая из них, в свою очередь, членится на несколько разновидностей. Неизвестно, насколько эта классификация соответствует реальному положению дел, однако несомненно, что группы аскетов, описанных в «Вайкханасасмартасутре», существовали (а иные и до сих пор существуют) — даже если отношения между ними и не совпадали в точности с теми, о которых сообщает данное произведение. У сарангов различают четыре вида: 1) те, кто не практикуют пранаяму и другие йогические упражнения, а просто живут с мыслью «Я есмь Вишну» (следовательно, они принадлежат к одному из многочисленных движений, сформировавших вишнуизм); 2) те, кто практикуют пранаяму и т. п., т. е., по всей вероятности, следуют «ортодоксальной» йоге, наподобие йоги Патанджали; 3) те, кто идут «прямым путем», практикуют восемь анг йоги, но начинают сразу с пранаямы, минуя яму и нияму; 4) те, кто идут «кривым путем» (вимарга), практикуют йогу полностью, но при этом ни во что не ставят бога (текст, впрочем, решительно запутан, возможно, имеется в виду атеистическая йога). Аскетов-экаршьев — пять видов: 1) «идушие далеко» (дурага); их практика медитации довольно близка тантризму (они добиваются союза с Вишну посредством

«реализации» космических энергий, скрыто присутствующих в «вене» пингала; цель подобной медитации — переживание вариаций «космического сознания»: солнечного, лунного и т. д.; метод называется дурага, потому что соединение с Вишну осуществляется путем выхода из мирового круговорота; 2) «не идущие далеко» (адуррага), переживающие непосредственное единение индивидуальной души со Вселенской Душой; 3) «идущие через междубровье» (бхрумадхьяга), объединяющие свою душу со Вселенской Душой путем форсирования движения праны снизу через пять сфер (от пяток до колен, от колен до крестца, от крестца к сердцу, от сердца к небу, от неба к междубровью) и обратно через пингалу; 4) «непоклоняющиеся» (асамбхакты), достигающие союза с Высшим Духом непосредственно в медитации, т. е. созерцая его глазами, приветствуя его руками и т. д. (несмотря на свое странное имя, асамбхакты — подлинные мистические поклонники божества); 5) «поклоняющиеся» (самбхакты). Аскеты-висараги многочисленны; они названы так потому, что «следуют неверным путем». Здесь мы, несомненно, сталкиваемся с подлинными аскетами «левой руки» (вамачаринами). Чтобы объяснить их происхождение, сутра приводит старинную легенду, согласно которой Праджапати изобрел «учение висарагов» для того, чтобы скрыть истину. То же самое объяснение встречается и в других индийских сочинениях, когда им приходится как-то оправдывать существование той или иной аморальной секты. Впрочем, как признает «Вайкханасасмартасутра», эти аскеты соблюдают запреты, знают йогические техники, рецитируют мантры и даже практикуют какие-то формы медитации, однако все это «не делается ради единения со Вселенским Духом. По словам висарагов, этот Дух «пребывает в их сердцах». Некоторые из них ищут освобождения, но в то же время заявляют, что «медитация не нужна». Другие утверждают, что союз с Духом осуществляется через скрупулезное исполнение религиозных обрядов. Однако все эти противоречивые моменты ничуть не снимают с висарагов обвинений в ереси. Наш текст постоянно называет их «эти бестии висараги», утверждая, что нет для них освобождения в этой жизни и что за ними нельзя следовать ни при каких обстоятельствах. Мы вкратце изложили содержание «Вайкханасасмартасутры», сделав это для того, чтобы подтвердить существование некоторых аскетических и його-тантрических сект задолго до появления тантрических учений и текстов. Несмотря на то что о них упоминает немного источников,

(списки аскетов и йогоинов часто встречаются в текстах, однако они обыкновенно коротки.) эти «секты» опираются на религиозные представления и практики, уходящие корнями в доведийские времена и формирующие ту преемственность, которая никогда не нарушалась в Индии.

ТРИУМФ ЙОГИ

ЙОГА И ИНДУИЗМ

Постепенное распространение йогической практики, понимаемой как наилучший путь к спасению, может быть прослежено и в юридическо-богословской литературе, и в дидактико-религиозных разделах «Махабхараты». Тем не менее было бы весьма затруднительно выделить последовательные этапы этой инфильтрации, которая в конце концов вылилась в почти тотальное завоевание йогой индийского сознания. Скажем только, что создание интересующих нас произведений охватывает период с IV в. до н. э. до IV в. н. э. Представляет огромный интерес тот факт, что этот триумф йоги совпадает по времени с ничем не сдерживаемым ростом популярных мистических культов. Ибо укоренение йогической техники в самой сердцевине индуизма происходило в эпоху кризиса ортодоксии, т. е. тогда, когда последняя была вынуждена признавать одно за другим «сектантские» мистические движения. В ходе своей экспансии брахманизм, подобно всякой победоносной религии, оказался перед необходимостью принять некоторые элементы, изначально ему чуждые, а нередко и враждебные. Ассимиляция форм, выражавших автохтонные, доарийские религиозные чувства, началась довольно рано, с ведического периода (чему примером может служить бог Шива). Но в данное время, т. е. в начале индийского средневековья (когда процветал буддизм и появилась «Бхагавадгита»), она принимает настоящий размах. Иногда возникает впечатление, что произошла настоящая революция, перед которой брахманистская ортодоксия могла только склонить голову. Начало того, что называется «индуизмом», весьма неопределенно датируется тем временем, когда огромный рост популярности Шивы, Вишну и Кришны отодвинул в тень древних богов ведического пантеона. У нас нет возможности исследовать в этой работе причины этой глубинной, необратимой трансформации, однако следует все же

заметить, что одной из главнейших причин являлась потребность в более конкретном, личном, живом религиозном опыте, в более доступных культовых формах. И традиционные (т. е. популярные, «барочные», несистематические) практики йоги как раз и предложили подобный тип мистических переживаний; оставив в стороне ритуализм и теологические рассуждения, они искали свое основание почти исключительно в непосредственном, конкретном опыте, едва ли отделяя его от физиологического субстрата. Естественно, это растущее внедрение йогических процедур в ортодоксальную традицию не могло не встречать определенного сопротивления. Время от времени раздавались голоса против пропаганды аскетов и «магов», заявлявших, что ни окончательное освобождение (мукти), ни «окультурные силы» (сиддхи), не могут быть обретены без обращения к специальным приемам йоги. Не нужно и говорить, что это сопротивление впервые появилось у ведантистских правоведов и метафизиков. Обе эти группы призывали к «золотой середине» в отношении к йогической аскезе и созерцательной практике, которые они считали в одних случаях чрезмерными, а в других -противоречащими идеалам веданты. Ману говорит: «Сохранив органы чувств и сознание в подчинении, он может достигать целей без дальнейшего истязания своего тела йогой» (II, 98). Шанкара пишет в том же духе: йога, полагает он, «ведет к достижению сверхобычных свойств», однако «высочайшее блаженство не может быть достигнуто йогой». Однако реакции такого рода единичны. Даже если ведантическая традиция и рассматривает йогу лишь как средство достижения магических сил или, в лучшем случае, как предварительное очищение на пути к подлинному спасению, к которому может вести только метафизическое знание, тем не менее остается истиной то, что большинство правоведческобогословских трактатов на самом деле узаконивают эти практики и даже восхваляют их. Васиштхадхармасутра, например, заявляет, что «ни... посредством ежедневной рецитации Вед, ни с помощью жертвоприношений не могут дважды рожденные достичь такого состояния, какое они достигают через практику йоги» (XXV, 7). Магическая и очищающая сила этой практики не сравнима ни с чем: «Если, будучи уставшим, он правильно исполняет три задержки дыхания, то грехи, которые он совершал в течение суток, мгновенно исчезнут» (XXVI, 1). И другой религиозно-юридический трактат, Вишну смрити, подтверждает

ценность йогической техники: «На чем бы ни медитировал человек, то он и обретает: такова непостижимая сила медитации». Правда, за этим отрывком сразу же следует предостережение йогину о том, чтобы тот искал окончательной свободы, а не восторгался бы «силами», которые приносит ему медитация. «Поэтому он должен удалять из своих мыслей все суетное, созерцать только непреходящее. Нет другого непреходящего, кроме Пуруши. Став с ним единым (через постоянное созерцание), он достигает высшей свободы» (ХСVII, 11 — 14). Но именно это рекомендуют и «Йога-сутры».

ЙОГА В «МАХАБХАРАТЕ»

Только принимая во внимание самые поздние добавления в «Махабхарате», можно с определенностью заключать о полной индуизации йогических практик, поскольку в этом эпосе, успех которого был довольно значителен в кругах, не принадлежащих к жреческому сословию, йога занимает немаловажное место. Недавние исследования (Стига Викандера и Жоржа Дюмезиля) пролили свет на ведические корни, различимые в главных персонажах, Пандавах. Начатое и оформленное как героическое сказание, вероятно, между VII и VI вв. до н. э., «Махабхарата» подверглась впоследствии бесчисленным интерполяциям. В первые два столетия новой эры в поэму вошло особенно большое число мистико-религиозных, философских и правовых документов — некоторые в форме завершенных образований (например, книги XII, XIII), другие как отдельные эпизоды. Эти разнообразные элементы, сформировали настоящую энциклопедию, отчетливо вишнуитскую по своему характеру. Одной из добавленных частей (по всей видимости, незадолго до н. э.) была «Бхагавадгита» (вошедшая целиком в книгу VI); самые же значительные вставки встречаются в книге VII, куда вошла «Мокшадхарма». Именно в этих произведениях мы найдем наиболее частые отсылки к йоге и санкхье. Однако нельзя забывать о том, что, несмотря на свое позднее появление, эти новые части «Махабхараты» содержат элементы традиции, намного более ранней, чем время, в которое они были внедрены в поэму. Связная хронология разных книг и глав «Махабхараты» до сих пор остается в области благих пожеланий. Можно, конечно, проследить изменения, сделанные в тексте с течением времени, но только в самых общих

чертах; немногие индологи согласны между собой в деталях. Тем не менее дидактические и «сектантские» разделы, добавленные в поэму, имеют бесспорную ценность для изучения религиозной и философской истории Индии. С одной стороны, многие их представления, имеющие очень архаичное происхождение, созвучны идеям ортодоксального брахманизма; с другой, здесь же встречаются и первые организованные и удачные попытки выражения теистических настроений. Именно «Бхагавадгита» впервые сформулировала тождественность Брахмана упанишад и Вишну (божества, которое отныне становится верховным), а также и земной аватары последнего, Кришной. В «Мокшадхарме», равно как и в «Бхагавадгите», и других источниках тоже можно обнаружить множество аллюзий на санкхью и йогу; но, как мы увидим, эти две дисциплины не мыслятся как классические, систематизированные даршаны. Разумеется, эти многочисленные интерполяции не могли не нанести ущерб единству целого. Противоречий немало. Веды, например, обычно провозглашаются высшим авторитетом (прамана); с другой стороны, можно встретить утверждение о том, что «Веда вводит в заблуждение» (XII, 329, 6), Слова Бхишмы, снискавшего милость Кришны, имеют «власть, равную власти Вед» (XII, 54, 29 — 30). Милость Господня вообще ставится превыше шрути (откровения) и дискурсивного познания, тарки, ибо она одна в состоянии озарить «тайные и непостижимые пути истины» (XII, 335, 5). Но в целом вывод (анумана) и шрути считаются достаточными средствами для доказательства истины. Гопкинс собрал и расклассифицировал огромное количество материалов, иллюстрирующих те догматы и верования, которые зафиксированы в «Махабхарате», особенно в ее «псевдоэпических» частях. Сложность и размытость артикуляции всего этого гигантского массива объясняется различием ее авторов, часто принадлежавших к противоположным школам: каждый старался представить свою собственную религиозную концепцию. Но не следует забывать о том, что составление некоторых книг, особенно «Мокшадхармы», вероятно, происходило в течение нескольких столетий. Тем не менее можно сравнительно точно выделить теоретическую основу этой псевдоэпической части «Махабхараты»: с одной стороны, она заново утверждает монизм упанишад, окрашивая его при этом теистическими переживаниями; с другой, признает любые сотериологические решения, которые не слишком противоречат

священной традиции. Одним словом, мы имеем здесь образец дидактической литературы, которая, не будучи «народного происхождения», воспринимается тем не менее как адресованная всем социальным кругам. Последние книги «Махабхараты», в сущности, пропагандируют вишнуизм, хотя и довольно хаотично, пользуясь случайными поводами для прославления Вишну и Кришны. Интересно заметить, насколько свободно для узаконивания этого прославления привлекается йога. Впрочем, в контексте «Мокшадхармы» йога — это не «читтаврители-ниродха», как у Патанджали, но означает вообще любую практическую дисциплину, также как слово «санкхья» используется для обозначения любого метафизического знания. Различия, противопоставляющие классическую санкхью (которая была атеистическим знанием) и классическую йогу (теистическому знанию), становятся здесь довольно слабыми, почти исчезающими.

ЙОГА И САНКХЬЯ В «МАХАБХАРАТЕ»

Когда Юдхиштхира просит Бхишму объяснить разницу между этими двумя «путями», тот отвечает (XII, 11, 43 и т.д.): Сторонники Санкхьи восхваляют Санкхью, дважды рожденные йогины — Йогу; Каждый свое обоснование считает наилучшим и свою сторону превозносит. «Безбожник освободиться не может», — так утверждают, врагов покоритель, разумные йогины основательно свой довод считают лучшим. Дважды рожденные приверженцы Санкхьи считают основательным такой довод: Осуществляющий путь знания, к предметам относящийся бесстрастно, Возвысаясь над телом, освобождается, это совершенно ясно. Итак, говорят многознавшие сторонники Санкхьи: «Санкхья ведет к Освобождению». Наглядны доводы приверженцев Йоги, но и приверженцы Санкхьи решают согласно Шастрам. Правы и те и другие... Оба те учения, царь, воспринятые от ученых, Есть высший путь для тех, кто их придерживается по Писанию. Равно обоим присущи чистота, подвижничество, к существам милосердие, соблюдение обетов, лишь неодинаковы их взгляды... Несистематический характер этих двух путей, ведущих к спасению, очевиден. Хотя мы и обнаруживаем — особенно в «Гите» и «Мокшадхарме» — такие специальные термины, как пракрити, таттва, махат и т. д., санкхья нигде не представлена как метод различения духа и психоментального опыта — метод, который

является основополагающим моментом системы Ишваракришны. В этих текстах «санкхья» означает просто «истинное знание» (таттва джняна) либо «знание души» (атмабхода); в последнем случае она сближается с настроениями упанишад. Не то чтобы идеи санкхьи смешиваются здесь с ведантой, как полагает Хопкинс; это лишь уровень представлений, более древних, чем системы санкхьи и веданты. Поэтому и отпадает необходимость искать в некоторых разделах «Махабхараты» точные аллюзии на теистическую школу санкхьи, аналогичную атеистической доктрине Ишваракришны. «Мокшадхарма» (11,463) заявляет, что предтечи йогоинов (пурахсары) описаны в Ведах (т. е. в упанишадах) и в Санкхье. Другими словами, «истина», открытая упанишадами и санкхьей, принята и ассимилирована йогой; какое бы значение ни придавалось этому последнему термину, он используется прежде всего для обозначения спиритуальной техники. «Бхагавадгита» идет еще дальше и утверждает, что «Санкхья и йога различны», — не мудрецы (пандиты) говорят, а дети: Кто вполне достиг одной, плод получает обеих... Кто видит, что санкхья и йога одно — тот зрячий (V, 4 — 5). Подобная установка находится в совершенном согласии с общим духом «Бхагавадгиты». Ибо, как мы вскоре убедимся, в этой жемчужине «Махабхараты» Кришна старается объединить все пути к спасению в едином духовном синтезе.

ЙОГИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ В «МАХАБХАРАТЕ»

В «Махабхарате» йога, в отличие от санкхьи, обозначает любую деятельность, которая одновременно и приводит душу к Брахману, и наделяет ее многочисленными сверхспособностями. В большинстве случаев эта деятельность тождественна сдерживанию чувств, аскетизму, различным видам самоограничений. Временами йога принимает значение, которое дает ей «Бхагавадгита» устами Кришны, — «отречение от плодов своих действий». Текучесть, подвижность значений этого слова исчерпывающе прослежена Гопкинсом в его «Технике йоги в великом эпосе». Йога иногда означает «метод», иногда «деятельность», «силу», «медитацию», «отречение» (санньяса) и т. д. Разнообразие значений соответствует реальному морфологическому разнообразию. Если словом «йога» обозначаются разные вещи, то это потому, что эти разные вещи являются йогой. Ведь эпос есть своего рода место встречи

бесчисленных аскетических и популярных традиций, и у каждой — своя собственная «йога», т. е. своя специальная мистическая психотехника. В течение многих столетий все новые и новые эпизоды — и, соответственно, новые формы «барочной» йоги — занимали свое место (и тем самым узаконивались) в поэме, вследствие чего она постепенно превратилась в энциклопедию. В самых общих чертах можно выделить три класса данных, представляющих возможный интерес для нашего исследования: 1) эпизоды, описывающие аскетизм (тапас), а также практики и теории, тесно связанные с ведической аскезой, но без отсылок к собственно йоге; 2) эпизоды и рассуждения, в которых йога и тапас синонимичны друг другу и рассматриваются как магические психотехники; 3) дидактические рассуждения и эпизоды, где йога представлена со своей собственной философской терминологией. Сведения третьей категории, большинство из которых содержатся в «Мокшадхарме», особенно значимы для нас, поскольку они описывают некоторые формы йоги, в других местах засвидетельствованные неадекватно. Например, можно встретить исключительно древние магические методы, которые практикует йогин с целью повлиять на богов и даже утратить их. Феноменология этого магического аскетизма архаична: молчание (мауна), суровейшие истязания плоти (ативатапас), «иссушение тела» — все это средства, используемые не только йогинами, но и царями (Мхбх., I, 115, 24). Чтобы воздействовать на Индру, Панду стоит на одной ноге целый день и в итоге достигает самадхи (I, 123, 26). Однако подобный транс не имеет йогической подкладки, скорее это гипноз, вызванный физическими средствами; отношения между человеком и богом остаются на уровне магии. В другом месте (XII, 153, 36) йога и чистый аскетизм вообще отождествляются. «Ятин» (аскет) и «йогин» становятся с течением времени эквивалентными терминами, обозначающими любое существо, «способное концентрировать свой ум» (ююкшат) и имеющее объектом своего изучения не писания (шастры), а мистический слог «ом». Не приходится сомневаться, что «изучение слога ом» означает практики, соотносящиеся с «мистическим слушанием», рецитацией, повторением и «поглощением» специальных магических формул (дхарани), с заклинаниями и т. д. Однако, какой бы метод ни избирался, он рано или поздно увенчивается приобретением силы, которую наш текст величает «силой йоги» (йогабала). Ее непосредственной причиной является

«фиксация ума» (дхарана), которая, в свою очередь, устанавливается с помощью «безмятежности и равностности» («меч» (Г. Гопкинс (The Great Epic of India, p. 181) приводит несколько списков «пяти грехов», которые должны быть отсечены йогином. В одном из них (Мхбх., XII, 242, 3) перечисляются следующие пороки: половое влечение (кама), страх (бхая), гнев (кродха), жадность (лобха) и сонливость (свапна). Существует много вариантов, поскольку тема «пяти грехов» весьма популярна в Индии; знакома она и буддизму (см. Дхаммапада)) йогической уравновешенности), а также через все более замедляющийся ритм дыхания. Последние вставки в «Махабхарату» изобилуют мнемотехническими схемами и изложениями йогических практик. Большинство из них повторяют традиционные клише, например такое: Сам в себя проникший йогин, неподвижно стоящий, Убивает в себе зло и достигает неветшающей обители чистых. В пупке, шее, голове, боках, груди, сердце, в зрении, слухе, обонянии... Во всех этих областях самоуглубленный йогин, блюдуший великие обеты, Свое тонкое «я» самим собой приобщает (йоге)... Сжигая добрые и злые дела, он, недвижимый, преславный, Высочайшей йоги достигнув, скоро, если захочет, освободится. (Мокшадхарма, 301, 38 — 41.) В другом тексте (V, 52) подчеркивается сложность подобных практик и обращается внимание на те опасности, которые угрожают отступникам: «Труден великий путь, немногие могут пройти по нему до конца; но большим виновником (бахудоша) является тот, кто, вступив на путь йоги, останавливается, а потом поворачивает обратно». Эта хорошо известная опасность потенциально коренится во всех магических действиях, которые спускают с привязи силы, способные убить самого мага, если он не в состоянии подчинить их и направить в соответствии со своей волей. Аскетическая практика йогина высвобождает имперсональную и сакральную энергию, которая подобна энергиям, освобождающимся в любых других магических или религиозных свершениях. Магический характер йоги также выявляется и в других случаях. Наш текст, например, объясняет, что именно йогин, а не брахман, знает совершеннейшие телесные радости; уже на земле к нему льнут прекрасные женщины, привлеченные силой его аскезы; но на небесах все удовольствия, которые он отвергал в земном мире, возрастут десятикратно (Мхбх., XIII, 107).

ЙОГИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР В «МАХАБХАРАТЕ»

Гипноз был достаточно известен; мы уже упоминали случай с Випулой, который защитил жену своего наставника от чар Индры, загипнотизировав ее. Феномен гипноза с древнейших времен понимался как «вхождение в другое тело»; эта тема вдохновила на создание множества сказаний и легенд. Риши Ушанас, мастер йоги, проецирует себя в бога богатства Куберу, вследствие чего становится владельцем сокровищ всех богов (Мхбх., XII, 290,12). В другом эпизоде рассказывается, как аскет Видура, прислонившись в момент смерти к стволу дерева, покидает свое тело и входит в тело Юдхиштхиры, который тем самым приобретает все аскетические достоинства. Этот мотив принадлежит к магическому фольклору и особенно распространен в многочисленных историях, повествующих о «вхождении в труп». Не следует забывать о том, что среди «сверхспособностей», обретаемых йогинами, Патанджали упоминает и «переход из одного тела в другое» (ЙС, III, 38). В таких слабо структурированных текстах, как дополнительные разделы «Махабхараты», трудно отделить элементы магического фольклора от подлинных йогических техник. (В некоторых пассажах говорится о самадхи, но в нейогическом смысле «обустройства», «приведения в порядок», «средства для», апанитасья самадхим чинтая, т. е. «придумывание способа, удаляющего этот вред» (XIII, 96,12).) Хотя Патанджали и все представители классической йоги полагали, что сиддхи не имеют подлинной ценности, «магические силы», обретенные йогинами, всегда глубоко впечатляли индийскую публику. Тантризм не только не отвергает, но даже рассматривает их как прямое доказательство достижения человеком состояния божества. В «Бхагавадгите» же сиддхи не играют никакой роли.

УЧЕНИЕ «БХАГАВАДГИТЫ»

«Бхагавадгита», одна из первых крупных интерполяций в книгу VI «Махабхараты», придает йоге исключительную важность. Разумеется, йога, которую в этом шедевре индийского духа излагает и рекомендует Кришна, не является ни классической йогой Патанджали, ни совокупностью «магических» техник, которые нам уже встречались; эта йога приспособлена к вишнуитскому религиозному опыту, т. е. считается методом, с помощью которого достигается *unio mystica* (Мистический союз). Если мы примем во

внимание тот факт, что «Бхагавадгита» представляет собой не только высшую точку всей индийской религиозности, но и достаточно смелую попытку синтеза, в котором все «пути» к спасению освящаются через внедрение их в вишнуитский культ, то важная роль йоги в «Гите» свидетельствует о настоящей победе йогической традиции. Сильный теистический оттенок, который Кришна придает ей, позволяет лучше понять значение йоги для индийской духовности. Из этого замечания следуют два вывода: 1) йога может быть понята как мистическая дисциплина, чья цель — объединение человеческой и божественной душ; 2) именно под этим углом, т. е. как «мистический опыт», йогу понимали и использовали великие популярные «сектантские» течения, отзвуком которых и стали соответствующие вставки в «Махабхарату». Нет необходимости предпринимать здесь детальный анализ «Бхагавадгиты». Вообще говоря, Кришна раскрывает перед Арджуной «вечную йогу» (йогам авьяям). Его откровение касается нескольких моментов: 1) структуры Вселенной; 2) модальностей Бытия; 3) путей к освобождению. При этом он особенно подчеркивает (IV, 3) то, что эта «древняя йога» (пуратанах йогах), которая есть «высшая тайна», не является какой-то новацией; он, Кришна, уже преподавал ее Вивасвату, который, в свою очередь, открыл ее Ману, а тот передал Икшваку (IV, 1). «Так принимая один от другого, раджа-риши ее познавали; Но через долгое время утратилась эта йога» (IV, 2). Кришна манифестируется тогда, когда закон (дхарма) ослабляется — т. е. он открывает эту вневременную мудрость соответственно «историческому моменту». Иначе говоря, если с исторической точки зрения «Бхагавадгита» видится каким-то новым духовным единством, то эта «новизна» кажется таковой только на взгляд существ, подобных нам, обусловленным временем и историей. Это соображение уместно и для любой западной интерпретации индийского духа: если мы реконструируем историю индийских представлений и практик, пытаясь выявить то новое, которое они содержат, а также их эволюцию и последовательные изменения, то должны постоянно помнить, что, с индийской точки зрения, исторический контекст «откровения» имеет лишь второстепенное значение; «появление» или «исчезновение» сотериологических тенденций в плане истории может ничего не сказать об их «происхождении». Согласно индийской традиции, столь выразительно проявленной в лице Кришны, различные

«исторические моменты», которые одновременно суть и моменты космического становления, не создают учения, но только производят подходящие формулы для вечного послания. Иначе говоря, в случае «Бхагавадгиты» ее «инновации» объясняются исторической ситуацией, требовавшей именно такого, более широкого духовного единства. Что же касается интересующего нас пункта — т. е. того значения, которое поэма придает йогическим психотехникам — нам остается только вспомнить, что фундаментальная задача «Бхагавадгиты» — определить, ведет ли еще и действие к спасению, или же мистическая медитация есть единственное средство для достижения его — т. е. поэма пытается уладить конфликт между «действием» (кармай) и «созерцанием» (шамай). Кришна разрешает эту дилемму (довлевшую над индийским сознанием с начала постведического периода), показывая, что оба эти метода, на первый взгляд взаимоисключающие, одинаково надежны, так что каждый индивид может избрать тот из них — действие, метафизическое знание или мистическое созерцание, — какой позволяет ему практиковать его нынешнее кармическое положение. Именно здесь Кришна обращается к йоге — йоге, отличающейся и от даршаны Патанджали, и от «магической» йоги, упоминаемой в других местах «Махабхараты».

ПРИМЕР КРИШНЫ

Допустимо сказать, что суть учения, провозглашенного Кришной, укладывается в следующую формулу: «Пойми Меня и стань подобным Мне!» Ведь все то, что он открывает относительно своей сущности и своего «образа жизни» в космосе и истории, должно служить моделью и примером для Арджуны; последний одновременно и находит смысл своего существования в истории, и достигает освобождения с помощью понимания того, что Кришна есть и что он тем не менее действует. В самом деле, Кришна сам настаивает на том, что бытие бога — высший идеал и безусловная сотериологическая ценность: «Как поступает наилучший, так и другие люди; // Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет» (III, 21). И добавляет, обращаясь к самому себе: «Нет ничего в трех мирах, что надлежало б мне сделать, // Нет цели, которой я бы не достиг, и все же дела совершаю» (III, 22). Кришна тотчас спешит открыть глубокий смысл такой деятельности: «Если

бы я не свершал постоянно действий, // Моим путем пошли бы все люди... // Не совершай я дел — эти миры исчезли б, // Став причиной смешенья, я все существа погубил бы» (III, 23 — 24). Следовательно, Арджуна должен имитировать поведение Кришны и в первую очередь не переставать быть деятельным, дабы его пассивность не послужила причиной «исчезновения миров». Однако, чтобы действовать так, как Кришна, Арджуне следует уяснить и саму божественную сущность, и способы его манифестации. Вот почему открывается Кришна — познав бога, человек также знает и образец, которому он должен подражать, Кришна начинает с провозглашения того, что и бытие, и небытие одновременно пребывают в нем и что все сотворенное, от богов до минералов, происходит от него (VII, 4 — 6; IX, 4-5 и т. д.). Он непрерывно созидает миры силой своей пракрити (IX, 8); впрочем, эта вечная деятельность не связывает его: он только зритель своего собственного творчества (IX, 9 — 10). Именно эта парадоксальная оценка деятельности (кармы) лежит в основе главного урока, преподанного Кришной: подражая богу, созидающему и охраняющему мир, но не участвующему в его развитии, человек учится поступать таким же образом. «Не начинающий дел человек бездействия не достигает; //И не только отречением он совершенства достигнет», ибо «никто, никогда даже мгновенья не может пребывать в бездействии» (III, 4-5). Напрасно люди сдерживают активность своих чувств: те, кто «продолжают помышлять в уме об объектах чувств», — т. е. почти все человечество — не способны отказаться от мира. Даже если человек в строгом смысле слова ничего не делает, все равно деятельность его бессознательного, находящаяся под влиянием гун, продолжает связывать его с миром и удерживать в кармическом круговороте. Будучи призванным к действию — ибо «лучше бездействия дело», — человек должен исполнить то, что предписано ему, т. е. свои «обязанности», действия, возложенные на него его социальным положением. «Свой долг (свадхарма), хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но чужого (парадхарма)» (III, 35). Эти конкретные деяния обусловлены Гунами. Кришна неоднократно повторяет, что гуны происходят от него, но при этом они не связывают его: «Я не в них, но они — во мне» (VII, 21). «Распределение качеств и долга в четырех кастах Я создал, //Непреходящий, Я сотворил, но Я не творец, ведай это» (IV, 13). Урок, который человеку нужно извлечь из всего этого, заключается в

следующем: не отвергая свою «историческую ситуацию», созданную комбинацией гун (принятие ее необходимо для человека, поскольку гуны тоже происходят от Кришны), и, подчиняясь тому, что несет с собой такая «ситуация», он должен прекратить привязываться к своим делам: тем самым он придает своей частной судьбе абсолютную ценность. Другими словами, ему следует, во-первых, отказываться в онтологической реальности любому человеческому положению вещей (ибо только Кришна наделен бытием), а во-вторых, не позволять себе наслаждаться «плодами своих дел».

«ДЕЙСТВИЯ» И «ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ»

В этом смысле можно сказать, что «Бхагавадгита» пытается «спасти» все человеческие действия, «оправдать» любую профанную деятельность, поскольку уже одним фактом непривязанности к плодам своих дел человек превращает эти дела в жертву, т. е. в безличные динамические силы, поддерживающие мировой порядок. Как Кришна напоминает Арджуне, только те действия не связывают человека, объектом которых является жертва: «Выполняй же дела, свободные от связей» (III, 9). Праджapati создал жертву для того, чтобы проявился космос, чтобы люди жили и размножались (III, 10). Но Кришна возвещает, что человек также может участвовать и в увековечении божественного труда — не только с помощью жертвы как таковой (т. е. принесенной по правилам ведического культа), но и всеми своими делами, какой бы природы они ни были. Для того, кто приносит жертву, «все действия разрушаются». Это должно быть понято таким образом, что его деятельность более не связывает его, не создает новых кармических цепей. Именно в таком смысле многие аскеты и йогины «жертвуют» своей физиологической или психической активностью: они отторгают самих себя от этих действий, тем самым придавая им сверхличностную ценность; поступая так, «все они сведущи в жертве, грехи уничтожили жертвой» (IV, 30). Эта трансмутация мирской деятельности в ритуал становится возможной благодаря йоге. Кришна заявляет, что «действующий» может самолично спастись — т. е. избежать своего участия в жизни мира — и в то же время продолжать действовать в

ней. Слово «действующий» подразумевает в данном случае человека, у которого нет возможности покинуть повседневную жизнь и тем самым беспрепятственно искать спасения посредством знания или мистической преданности богу. Единственное правило, которому он должен следовать, таково: ему следует отрешаться от плодов дел своих (пхалатришнавайрагья), действовать безлично, бесстрастно, безмятежно, как если бы он действовал по доверенности когото другого. Если он строго следует этому правилу, то его деяния больше не посеют новых кармических семян, не заставят его возвратиться во вселенскую круговерть. «К плодам действий покинув влечение, всегда довольный, //Самоопорный, он хоть и занят делами, но ничего не свершает» (IV, 20). Безусловная оригинальность «Бхагавадгиты» и заключается в этом акценте на «йоге действия». Здесь же лежит и причина ее беспрецедентного успеха в Индии. Ибо отныне каждый человек мог надеяться на спасение посредством пхалатришнавайрагьи — даже тогда, когда в силу множества обстоятельств он был вынужден оставаться в гуще социальной жизни, иметь семью, житейские заботы, работать и даже совершать «безнравственные» поступки (подобно Арджуне, который должен убить своих родственников на войне). Действовать спокойно, спонтанно, не тревожась о «желании плодов», — это значит обрести самообладание и безмятежность, которые, вероятно, только йога и может даровать. Как учит Кришна, человек действует без ограничений, но при этом остается верным йоге. Такое толкование йогической психотехники, представляющее ее как инструмент, помогающий человеку, живущему и действующему в миру, не привязываться к этому миру, характеризует достойные восхищения синтетические усилия автора «Бхагавадгиты», искавшего возможность примирить все виды призваний (аскетическое, мистическое, деятельное), подобно тому как он примирил ведантический монизм с плюрализмом санкхьи. Но в то же время эти усилия, которые можно интерпретировать в таком духе, свидетельствуют и об исключительной гибкости йоги, лишней раз доказавшей, что она может приспособиться к любому религиозному опыту и удовлетворить любые чаяния.

ЙОГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА В «БХАГАВАДГИТЕ»

Помимо интерпретации йоги как достижимой для каждого, состоящей в отречении от «плодов дел своих», «Бхагавадгита» также вкратце излагает, «ради пользы муни» (VI, 11), йогическую психотехнику в строгом смысле слова. Хотя морфологически (телесные позы, концентрация на кончике носа и т. д.) эта техника напоминает ту, что описывал Патанджали, медитация, о которой говорит Кришна, отличается от медитации в «Йога-сутрах». Во-первых, в его контексте не упоминается пранаяма. («Гита» (IV, 29; V, 27) содержит отсылки к пранаяме, но скорее как вспомогательной практике медитации, «внутреннему ритуалу» (наподобие тех, что встречаются в брахманах и упанишадах), чем к технике йоги.) Во-вторых, йогическая медитация, согласно «Гите», не достигает своей высшей цели, пока йогин не сконцентрируется на Кришне. «Умиротворенный, отогнав страх, стойкий в обетах брахмачарья, //Смирив сердце, преданный, пусть он сидит, устремясь ко Мне, обо Мне помышляя. Так всегда упражняясь, йогин, укротивши манас, // Достигает Мне присущего мира высшей нирваны» (VI, 4 — 5). Искреннее религиозное почитание (бхакти), направленное на Кришну, придает ему намного более значимую роль, чем ту, которую играл в «Йога-сутрах» ишвара. В «Гите» Кришна — единственная цель; он — тот, кто узаконивает йогическую медитацию и практику, именно на нем йогин «концентрируется», именно благодаря его милости (а в «Гите» понятие божьей милости принимает уже очертания, предвосхищающие ее пышный расцвет в последующей вишнуитской литературе) йогин достигает нирваны — не нирваны позднего буддизма, не самадхи «Йога-сутр», но совершенного, непостижимого союза между душой и богом. истинный йогин (вигатакальмашах, т. е. «свободный от смешения» добра и зла) легко получает бесконечное блаженство (атьянтам сукхам), возникающее из контакта с Брахманом. Это появление Брахмана в тексте, равно как и возвышение Кришны, не должны нас удивлять. В «Бхагавадгите» Кришна — чистый Дух; «великий Брахман» есть лишь «лоно» (иони) для него (XIV, 3). «Я отец, податель семени» (XIV, 4). Кришна является «обителем Брахмана» — бессмертного, непреходящего, вечного закона и бесконечного счастья. Но хотя в данном контексте Брахман, по сути, синонимичен «женскому» аспекту пракрити, его природа духовна. Муни приходит к нему через йогу (V, 6). «Бесконечное блаженство», вытекающее из союза с Брахманом, позволяет йогину «видеть Атмана во всех существах и всех существ — в Атмане» (VI,

29). Идентичность Атмана существ Кришне формирует основание для мистического соединения йогина с богом: «Кто Меня во всем и все во Мне видит, //Того Я не утрачу, и он Меня не утратит. //Кто, утвердись в единстве, Меня, как присущего всем существам, почитает, при всяком образе жизни этот йогин во Мне существует» (VI, 30 — 31). Тот же мотив мы встретим в «Иша-упанишаде» (VI), что говорит о наличии теистических тенденций в упанишадах, столь пышно затем расцветших в «Гите». Кришна — личный бог и источник подлинного религиозного чувства (бхакти) — отождествляется здесь с Брахманом, объектом чисто умозрительной метафизики ранних упанишад. Тем не менее «Гита» выше всех ставит не йогина, полностью порвавшего со страданиями этого мира, но того, кто рассматривает чужую боль или радость как свою собственную (VI, 32). Это вообще лейтмотив индийского мистицизма, и особенно буддийского мистицизма. Автор «Бхагавадгиты» всю свою симпатию отдает человеку, практикующему этот вид йоги. Если тот не сможет добиться успеха в нынешней жизни, он возродится впоследствии в семье одаренных йогингов и сможет довести до конца то, что не успел раньше. Кришна говорит Арджуне, что уже само вступление на путь йоги возвышает йогина над тем человеком, который ограничивается исполнением обрядов, предписанных Ведами (VI, 44). В конце концов Кришна заявляет, что среди путей к спасению наилучший и пригодный — путь йоги: «Йогин выше аскетов, он считается выше мудрых, йогин выше творящих обряды» (VI, 46). Триумф йоги здесь полнейший. Она не просто признается самой «Бхагавадгитой» — этим апогеем индийской религиозности, — но ставится ею на первое место. Верно, что эта йога очищена от малейших следов магии (жесткого аскетизма и т. д.), что роль пранаямы — важнейшей из древних йогических техник — здесь сведена к минимуму. Верно также, что концентрация и медитация здесь становятся инструментами *unio mystica* с богом, открывающего себя как личность. Тем не менее самый факт признания йогических практик вишнуитским мистико-культовым движением доказывает как их популярность, так и их универсальность в Индии. Наставления Кришны равносильны освящению — в масштабах всего индуизма — йогической дисциплины, которая отныне считается чисто индийским средством достижения мистического союза с личным богом. Большая часть современной литературы по йоге, опубликованной в Индии, да

и в других местах, основывается на тех положениях, которые были представлены именно в «Бхагавадгите».

ЙОГИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ В БУДДИЗМЕ

ПУТЬ К НИРВАНЕ И СИМВОЛИЗМ ИНИЦИАЦИИ

Во время своего ученичества и аскетических подвигов Шакьямуни познакомился с доктринами санкхьи и практиками йоги. Арада Калама преподавал ему в Вайшали некую разновидность протосанкхьи, а Удрака Рамапутра изложил основы и цели йоги. Если Будда отверг учение этих двух наставников, то только потому, что он превзошел их. Разумеется, большинство канонических текстов декларирует явное превосходство Просветленного над всеми другими современными ему учителями и адептами. Но это — полемическая позиция, требующая уточнения. Будда сам провозгласил, что он «познал путь древних и последовал ему». «Древний», вечный путь — это дорога к свободе, к бессмертию; но о нем знала и йога. Как писал Эмиль Сенар еще в 1900 году, Будда не отрицал аскетико-созерцательные традиции Индии *in toto*, но дополнил их: «Ведь Будда проповедовал там, где господствовала йога, любые инновации, которые он был способен внести, неизбежно облекались в форму йоги». Учение Пробужденного одинаково противостояло и брахманическому ритуализму, и крайнему аскетизму, и метафизическим спекуляциям. Тем самым оно продолжало и заостряло критику, которая исходила от созерцателей упанишад в адрес механической обрядности и чрезмерного аскетизма; но, помимо того, Будда возражал и утверждению (представленному главным образом в классических упанишадах) о том, что спасение может быть достигнуто только с помощью метафизического знания. На первый взгляд кажется, что брахманическая ортодоксия и умозрительная традиция упанишад отвергается Буддой не в меньшей степени, чем бесчисленное множество маргинальных мистико-аскетических «ересей» индийского общества. Тем не менее центральная проблема буддизма — страдание и освобождение от

страдания — является традиционной проблемой индийской философии. С буддийским рефреном сарвам духкхам, сарвам анитьям («все подвержено страданию, все изменчиво») в равной мере могут согласиться и санкхья-йога, и веданта. Это на внешний взгляд парадоксальное положение, при котором Будда противостоял как ортодоксальным доктринам, так и аскетико-созерцательным дисциплинам, хотя в то же время принимал их исходные предпосылки и технику, будет лучше понято, если мы увидим, что он вообще оставлял без внимания все философские выкладки и религиозные правила, бытовавшие в его дни, чтобы освободить людей от их давления и тем самым показать им «путь» к абсолютному. Если Будда игнорирует жесткий анализ понятий личности и психоментальной жизни, который использовали доклассическая санкхья и йога, то это потому, что подлинное Я, по его мнению, не имеет ничего общего с этой иллюзорной сущностью — человеческой «душой». Будда продвинулся даже дальше, чем санкхья-йога, поскольку он вообще отказался постулировать существование Пуруши или Атмана. В самом деле, он отрицал возможность обсуждения любого абсолютного принципа, равно как отвергал возможность иметь хоть какое-то, пусть даже приблизительное понимание истинного «Я», пока человек не «пробудился». Точно так же Будда отклонял и идеи философии упанишад, в первую очередь постулат о Брахмане — чистом, абсолютном, бессмертном, вечном духе, идентичном с Атманом — но делал это по той лишь причине, что на подобном догмате мог вполне успокоиться интеллект, а это воздвигло бы помехи на стезе пробуждения. Более тщательное рассмотрение показывает, что Будда отвергал все формы современной ему философии и аскетизма только оттого, что считал их *idola mentis* (идолы сознания), устанавливающих некий заслон между человеком и абсолютной реальностью. Он вовсе не имел намерения отрицать высшую реальность, пребывающую за пределами вечного потока космических стихий и психоментальных элементов; тот факт, что он хотя и очень осторожно, но говорил на эту тему, доказывается рядом канонических текстов. Нирвана есть Абсолют, асанскрита, т. е. то, что не рождено, не составлено, не сводимо ни к чему, трансцендентно, находится вне эмпирического мира. «Бессмысленно утверждать, что нирвана не существует, доказывая это тем, что она не является объектом знания. Конечно, нирвану нельзя познать непосредственно,

как цвета, ощущения и т. д.; ее нельзя познать и косвенным образом, через ее деятельность, как постигается деятельность органов чувств. Тем не менее ее природа и ее деятельность... являются объектами знания... Йогин, входящий в медитацию... осознает нирвану, ее природу и деятельность. Когда он выходит из медитации, то восклицает: «О нирвана! Разрушение, безмятежность, великолепие, уход из мира!» Слепцы, из-за того что они не видят голубого и желтого, не имеют права говорить, будто те, кто имеет зрение, не видят цветов и что цвета не существуют». Нирвана может быть «увидена» только «святым оком» (ария чакку) — т. е. особым сверхчувственным органом, который не вовлечен в мир изменчивости. Проблема для буддизма, как и для любого другого инициатического учения, заключается в том, как показать этот путь, как создать средства, с помощью которых этот трансцендентный «орган», прозревающий необусловленное, может быть открыт. Следует помнить, что буддийское послание было адресовано человеку страдающему, человеку, запутавшемуся в сетях перевоплощений. Для буддизма, равно как и для всех форм йоги, спасение могло быть обретено только в результате личных усилий и непосредственного переживания истины. Это не спасение в теории и не уход в аскетические крайности. Истина должна быть осознана и в то же время познана на опыте. Каждый из этих путей потенциально таит в себе опасности: так, осознание рискует остаться обычной спекуляцией, «опытное познание» может раствориться в экстазе. Согласно же Будде, человек может «спастись» только в том случае, если достигнет нирваны — т. е. если превзойдет уровень профанного существования и перейдет в область необусловленного. Иначе говоря, спасение возможно только через умирание для этого мира и возрождение в сверхчеловеческом бытии, не поддающемся ни определению, ни описанию. Вот почему символизм смерти, возрождения и инициации постоянно присутствует в буддийских текстах. Монах должен создать себе «новое тело», воскреснув, как и в других инициациях, после «смерти». Будда сам провозглашает это: «И далее, я показал моим ученикам способ, каким они могут извлечь из этого тела [составленного из четырех элементов] другое тело, созданное разумом (рупим маномаям), совершенное во всех своих частях и членах, наделенное сверхчувственными способностями (абхининдрии). Это подобно вытаскиванию камыша из оболочки, или змее, сбрасывающей кожу, или мечу, который достают из ножен;

нужно понимать при этом, что камыш, змея, меч — это одно, а оболочка камыша, кожа, ножны — другое». Инициатический символизм очевиден: образ змеи и сброшенной кожи — один из древнейших символов мистической смерти и воскрешения, встречающийся также и в литературе брахманизма («Джайминия-брахмана», II, 134). Ананда Кумарасвами уже показал, что буддийское посвящение продолжало традицию ведической инициации (дикша) и подчинялось общей схеме инициации. Монах отбрасывал свое фамильное имя и становился «сыном Будды» (шакьяпутто), ибо считалось, что он ныне «родился среди святых»; так, Кассапа говорит о себе: «Единородный сын Благословенного, рожденный из его уст, рожденный Дхаммой, ведомый Дхаммой, наследник Дхаммы». Феномен гуру — мастера посвящений — не менее важен в буддизме, чем в любом другом индийском сотериологическом учении. Будда учил способу и средствам «умирания» к обыденному существованию, к его путам и страданию, чтобы тем самым воскреснуть для свободы, блаженства и необусловленности нирваны. Но он не пытался говорить об этой необусловленности, поскольку понимал невозможность выразить ее в словах. Когда он критиковал брахманов и париббаджиков, то причиной этой критики были их чрезмерные, на его взгляд, разглагольствования о невыразимом, их заявления о том, что можно качественно определить Атман. С точки зрения Будды, «утверждение о том, что Атман существует, что он реален, вечен — ложный взгляд; утверждение же о том, что он не существует, — такой же ложный взгляд». Но если вникнуть в то, что он говорит об освобожденном, нирваноподобном человеческом существе, то можно увидеть, что такое существо во всех отношениях совпадает с небуддийским дживанмуктой, человеком, «освобожденным при жизни». Он — тот, кто «еще будучи жив, отсек себя от жизни, подобен нирване, сознает свое счастье и живет в гармонии с Брахманом». Л. де ла Валле Пуссен, цитируя этот текст, сравнивает его с «Бхагавадгитой», V, 24: «Кто счастлив в себе, кто изнутри озарен, в себе обрел радость, //Тот йогин достигает сущности Брахмонирваны». Из всего этого можно понять, в каком смысле Будда продолжает мистико-аскетическую традицию: он верит в «освобождение при жизни», но отказывается давать ему характеристику. «Будда не желает объясняться по поводу освобожденного человека не потому, что святой не существует, но оттого, что ничего определенного о таком человеке нельзя сказать».

О дживанмукте (или, в буддийской терминологии, «нирваноподобном», нибутта) можно сказать только то, что он не от мира сего. «Татхагата не может быть назван как наделенный телом, чувствами, представлениями, волей, знанием; он свободен от этих определений; он глубок, безмерен, непредставим, подобен великому океану. Нельзя сказать: «Он есть», «Его нет», «Он есть и нет его», «Он ни есть, ни отсутствует» («Самъютта-никая», IV, 374). Именно таков язык апофатического мистицизма и теологии; таковы и знаменитое *neti, neti* упанишад.

ДЖХАНЫ И САМАПАТТИ

Чтобы вступить в состояние необусловленности — иначе говоря, чтобы полностью умереть для этой профанной, тяжелой, иллюзорной жизни и переродиться (в «другом теле»!) к жизни мистической, позволяющей достигнуть нирваны, — буддизм использует традиционные йогические психотехники, дополняя их упорным стремлением постичь истину. Интересно, что прелиминарии к буддийской аскезе и медитации подобны тем, которые рекомендованы в «Йогасутрах» и других классических произведениях. Аскет должен избрать уединенное место (в лесу, у подножия дерева, в пещере, на кладбище или даже в стогу сена в открытом поле), сесть в асану и приступить к медитации. «Отбросив страстную тягу к миру, он пребывает с невзволнованным сердцем и очищает свой ум от алчности. Отбросив червя недоброжелательности, он пребывает с сердцем, свободным от вражды, благосклонным и сострадательным ко всем живым существам, и очищает ум от злобы. Отбросив леность и оцепенелость, он пребывает бодрым и внимательным; ясно сознающий, хладнокровный, он очищает ум от лени и оцепенения... Отбросив сомнение, он пребывает подобно тому, кто превзошел затруднения; точно зная, что есть благо, он очищает ум от сомнений». Хотя эта медитация и содержит «нравственные» элементы, она все-таки не направлена на этические проблемы. Ее целью является очищение сознания аскета, чтобы подготовить его для высшего духовного опыта. Йогическая медитация, в том виде, в каком она истолкована Буддой в некоторых сутрах «Дигха-никаи», определено нацелена на «перестройку» сознания аскета, т. е. на создание для него нового, «прямого опыта» психической и даже биологической жизни. Во всех

своих конкретных проявлениях — походке, телесной позе, дыхании и т. д. — аскет должен заново обнаружить «истины», провозглашенные Учителем; иначе говоря, он превращает все свои движения и поступки в предлог для медитации. Махасатипаттхана-суттанта уточняет, что бхикку (=монах), выбрав некое уединенное место для своей медитации, должен уметь осознавать все те физиологические действия, которые он дотоле выполнял автоматически, бессознательно: «Делает ли он долгий вдох, пусть он сознает это; делает ли долгий выдох, пусть осознает это... Пусть он практикует с мыслью: «Приведя в покой тело, я сделаю вдох... сделаю выдох...»». Эта процедура — не просто упражнение в пранаяме, но также и медитация над буддийскими «истинами», постоянное созерцание нереальности материи. (Приводим объяснение комментатора к этому отрывку: «Йогин должен спросить себя: «На чем основаны эти выдохи и вдохи?» Они основаны на материи, материя же есть материальное тело, а материальное тело — это четыре элемента» и т. д. (Warren H. C. Buddhism in Translations. Cambridge, 1896, p. 355, n. 1) Таким образом, здесь налицо медитация на дыхательном ритме, вытекающая из аналитического рассмотрения человеческого тела, а также предлог для понимания составной, «мучительной» и изменчивой природы тела. Это «понимание» поддерживает и укрепляет медитацию, т. к. оно раскрывает несубстанциональность жизни и усиливает решимость аскета следовать стезе спасения.) Целью подобной медитации является полное усвоение этих фундаментальных истин, трансформация их в «постоянный опыт», пропитывание ими, так сказать, всего существа монаха. В том же тексте из «Дигха-никаи» (II, 327) позже утверждается: уходит бхикку или приходит, смотрит или отводит взгляд, сгибает или разгибает руки и ноги, надевает ли нижнюю, верхнюю рясу, берет ли чашу, ест ли, пьет, разговаривает, отдыхает, подчиняется позывам природы... двигается или хранит молчание — он всегда осознает то, что делает» («Диалоги», II, 339). Нетрудно понять цель этой внимательности. Бхикку должен в своей повседневной деятельности непрерывно осознавать и тело, и душу, чтобы тем самым постичь непрочность феноменального мира и нереальность «души». Комментарий на Сумангала Виласини выводит следующее заключение из этого вида медитации на телесных движениях: «Говорят, что есть некая живая сущность, которая ходит, стоит; но где же находится эта движущаяся или стоящая живая сущность? Нет ее». Однако это постоянное

внимание к собственной жизни, эта практика разрушения иллюзий, созданных ложной концепцией «души», — только прелиминарии. Подлинная буддийская медитация начинается с переживания четырех психических состояний, называемых джханы (санскр. дхьяны). Неизвестно в точности, какие медитативные психотехники избрал и практиковал сам Будда. Как это часто бывает, одинаковым словом выражались разные содержания. (Мы можем вспомнить в этой связи, какие разнообразные значения принимает слово «йога» в индийской литературе.) Однако вполне возможно, что по крайней мере некоторая часть созерцательных практик, использованных Буддой и сохранившихся у его учеников, передавала исконную аскетическую традицию. Каким же образом столь обширный и разветвленный свод канонических спиритуальных упражнений мог быть утерян, как он мог пострадать от искажений в традиции, где память о непосредственном слове Учителя чтится столь свято? Тем не менее из текстов, собранных Каролиной Рис Дэвидс, явствует, что Будда был ревностным «дхьянистом», что он не искал в своей практике дхьяны ни Мировую Душу (Брахмана), ни Бога (Ишвару) и не поощрял других искать их. Для него дхьяна была средством «мистического» эксперимента, способом достижения сверхчувственной реальности, а не стремлением к *unio mystica*. Этот йогический опыт готовил монаха к «высшему знанию» (абхиджня), конечной целью которого была нирвана. Техника буддийской медитации была сформулирована — если не впервые (что весьма вероятно), то, во всяком случае, впервые в ясной форме — в Поттхапада-сутте («Дигха-никая», I, 182 и др.). Приведем несколько крупных отрывков из этого важного текста: «Когда он, бхикку, осознал, что эти Пять Препятствий (нивараны) (Согласно «Дигханикае» (I, 71), пятьниваран -следующие: чувственность, злоба, леность тела и ума, возбуждение тела и ума, сомнение. Списки различаются.) отброшены от него, радость возникает в нем, и растет блаженство; и, так радуясь, он ощущает тело свое легким; и, став легким, он наполняется ощущением покоя, и в этом покое пребывает его сердце... Так, отстранившись от страстей, чуждый злым устремлениям, входит он внутрь себя и вступает в Первое Созерцание (джхану)... состояние радости и блаженства (рожденное отрешенностью [вивекаджа, «рожденное одиночеством»]), рефлексии и направленности сознания. Тогда сама мысль о наслаждениях, которая довлела над ним прежде, исчезает. Вслед за этим появляется

у него тонкое, явное чувство радости и мира, возникающее через отрешенность, и он осознает его». Затем, «подавив всякую рефлексию и направленность сознание, бхикку вступает во Второе Созерцание... состояние радости и блаженства, рожденное безмятежностью концентрации (самадхи), (Самадхи, о котором говорят буддийские источники, напоминая самадхи-сосредоточенность «Йога-сутр», не играет ту же роль, что в учебнике Патанджали. Буддийское самадхи скорее является состоянием, предваряющим вступление в нирвану.) когда исчезают рефлексия и направленность сознания, состояние возвышенности ума, успокоенности. Затем то тонкое, но явное чувство радости и мира, рожденное отрешенностью, которым он обладал прежде, исчезает. И вследствие этого возникает тонкое, но явное чувство радости и мира, рожденное концентрацией. И он сознает это». Затем бхикку, «отстранившись от радости, становится уравновешенным; и, будучи внимательным, владеющим собой, он испытывает в своем теле блаженство, о котором арахаты (арья, «святые») говорят: «Человек безмятежный, владеющий собой, ощущает себя блаженным»». И так вступает он в Третье Созерцание... Затем то тонкое, но явное чувство радости и мира, рожденное концентрацией, которым он обладал раньше, исчезает. И вследствие этого появляется тонкое, но явное чувство блаженства уравновешенности». И наконец, бхикку, «отстранившись как от блаженства, так и от страдания, оставив всякую радость, всякую возвышенность, которые он прежде ощущал, вступает в Четвертое Созерцание... состояние чистого самообладания и уравновешенности (сати), находящееся вне страданий и блаженства. (Психологически четвертая джхана характеризуется остановкой дыхания: ассаса-пассаса-ниродха. См.: Oltramare P. La Theosophie bouddhique. P., 1923, p. 364, n. 2.) Затем то тонкое, но явное чувство блаженства уравновешенности, которым он обладал прежде, исчезает. И вследствие этого возникает тонкое, но явное чувство отсутствия страдания и отсутствия блаженства. И он сознает это». Не станем умножать тексты, освещающие тему четырех джхан. В вышеприведенных отрывках эти ступени определяются достаточно отчетливо: 1) очищение сознания и чувств от «соблазнов», т. е. изоляция их от внешних раздражителей, что приводит к началу автономизации сознания; 2) подавление рассудочных функций сознания, получение концентрации и совершенное владение очищенным сознанием; 3) разрыв всех связей как с чувственным

миром, так и с памятью, обретение чистой прозрачности, не имеющей иного содержания, кроме простого «осознания существования» ; 4) объединение «противоположностей», достижение блаженства «чистого сознания». Но путешествие на этом не заканчивается. За джханами следуют еще четыре спиритуальные ступени, называемые самапатти («знания», «достижения»), которые готовят аскета к его последнему «энстазу». Несмотря на детальные описания этих состояний, они все-таки остаются трудны для понимания. Самапатти соответствуют переживаниям, весьма далеким не только от опыта нормального сознания, но и от сверхрационального (мистического или поэтического) опыта, который может себе представить западный человек. Однако было бы неправильным истолковывать их как гипнотическое торможение. Монах должен постоянно удостоверяться, что сознание его во время медитации остается ясным; кроме того, гипнотический сон и транс — помехи, с которыми индийские трактаты по медитации знакомы в совершенстве и по поводу которых они постоянно предупреждают ученика. Четыре последние джханы (в терминологии аскетизма — самапатти) описываются следующим образом: «И вновь... бхикку, преодолев пределы сознания формы, покончив с контактом (патигха) между органами чувств и их объектами, не обращая внимания на идею различия, и размышляя: «Пространство бесконечно», он достигает его и пребывает в состоянии осознания бесконечности пространства... И вновь... преодолев сознание бесконечности пространства, размышляя: «Сознание бесконечно», он достигает его и пребывает в состоянии осознания бесконечности сознания... (Сознание становится бесконечным, когда оно не ограничено ментальными или сенсорными переживаниями.) И вновь, преодолев сознание бесконечности сознания, размышляя: «Нет ничего реального», он достигает этой ступени и пребывает в состоянии осознания нереальности вещей (акинчаннаятана, «ничтожность»). Затем то чувство полноты сферы бесконечности сознания, которым он обладал прежде, уходит. И так возникает в нем тонкое, но явное чувство, сознание нереальности как объекта его мысли. И он становится сознающим это» (ДН, 1,183). Если бы мы были заинтересованы в реконструкции психологии и метафизики буддийского учения, то не было бы нужды комментировать каждую из этих ступеней, да еще привлекая произведения позднебуддийской литературы. Однако, поскольку наш интерес в основном касается

морфологии медитации, мы продолжим наше изложение до девятой, последней самапатти. «Таким образом, начиная с того момента, когда бхикку осознает только то, что происходит внутри него, а не вовне, (находясь в дхьяне, он не может получать идеи извне; он сакасанни.) он переходит с одной ступени на другую, пока не достигает вершины сознания. Когда же он достигает ее, в нем может появиться такая идея: «Мышление является низшей ступенью. Лучше не иметь мышления. Если бы я продолжал мыслить и представлять эти идеи, эти состояния сознания, то я осознал бы их, преодолел бы их; однако другие, более грубые, могут появиться. Так что вообще больше не буду думать, не буду представлять». И он не делает этого. И нет для него больше ни мышления, ни представления, ни идей, ни состояний сознания — он превзошел все это; и другие, более грубые, тоже уже не возникают. Так он входит в транс». (ДН, 1,184) Другой текст, более позднего периода, еще четче указывает на важное значение девятой самапатти: «Почтенные монахи, достигайте самапатти, которая состоит в прекращении всякого сознательного восприятия. Бхикку, достигшему этого, нечего больше делать».

ЙОГИНЫ И МЕТАФИЗИКИ

Уже было давно замечено, что эти дхьяны и самапатти имеют немало общего с различными степенями сампраджнята и асампраджнята самадхи классической йоги. Да и сами буддисты допускали, что йогины и небуддийские аскеты могли достичь четырех дхьян и четырех самапатти, в том числе даже последней, самапатти «бессознательного» (асанджни самапатти). Тем не менее буддисты отрицали аутентичность этой девятой самапатти для небуддистов; они полагали, что «самапатти разрушения сознания и ощущений» (санджняведитаниродха самапатти) было открыто только Буддой и представляло собой не что иное, как приобщение к нирване. Причина того, что буддисты «закрывали» доступ к нирване небуддистам, хотя в то же время признавали достоверность их джхан, несомненно, крылась в том, что эти «еретики» не признавали истину, провозглашенную Буддой. Иначе говоря, необусловленное не могло быть достигнуто посредством одной лишь медитативной практики; путь, ведущий к абсолютному, должен быть понят, иначе адепт рисковал «застрять» в том или другом «небе», полагая при этом, что он достиг нирваны. Это ведет нас к проблеме соотношения гносиса и

«мистического опыта» — проблеме, которой суждено было иметь фундаментальное значение в истории буддизма (и которая не менее важна во всей истории индийского духа). Два направления: одно, если можно так выразиться, «экспериментальное» (дхьянисты), а второе — умозрительное (дхаммайогини), — представляют две константы в буддизме. Довольно рано канонические тексты старались привести их к согласию. Одна сутра из «Ангуттара-никаи» (III, 355), на которую Л. де ла Валле Пуссен уже несколько раз обращал наше внимание, говорит: «Монахи, посвящающие себя созерцанию, порицают монахов, приверженных учению, и наоборот. А ведь они должны уважать друг друга. Поистине, мало тех, кто проводит время, пытаясь найти мир бессмертия (амата дхату, т. е. нирвану). Также мало и тех, кто постигает глубину реальности (артхапада), проникая в нее посредством праджни, интеллекта». В тексте подчеркивается исключительная сложность обоих «путей», гносиса и медитативного сосредоточения. И справедливо: ведь в самом деле, не много испытавших опыт нирваны, и столь же мало тех, кто «видит» реальность как она есть и кто благодаря такому интеллектуальному видению достигает свободы. С течением веков оба средства будут все больше сращиваться: адепт, изучающий и постигающий канон, в то же время есть тот, кто ассимилирует «тело учения» Будды; пилигрим, посещающий ступу, содержащую останки Просветленного, обретает доступ к мистическому, архитектурному телу этого же Будды. Но на первых порах своего развития буддизм был озабочен вопросом, которым интересовалась и санкхья-йога: что первично, «сознание» или «материя»? Существует достаточно доказательств того, что Будда всегда тесно связывал знание с медитативным йогическим опытом. Для него знание не имело большой ценности, если оно не было «реализовано» в личном опыте. Что касается медитативной практики, то лишь открытые Буддой «истины» придавали им смысл. Возьмем, к примеру, такое утверждение: «Тело подвержено тлену». Эту истину можно было усвоить только с помощью созерцания трупа. Но созерцание трупа само по себе не имело бы пользы для спасения, если бы оно не основывалось на конкретной истине (это тело тленно; все тела тленны; нет иного спасения, кроме закона Будды и т. д.). Все истины, провозглашенные Буддой, должны быть испытаны йогическим способом — т. е. их следует созерцать и переживать. Именно по этой причине Ананда, любимый ученик Будды, будучи

непревзойденным в учении (согласно Тхерагатхе, ст. 1024, он изучил 82 тысячи собственных проповедей Учителя и еще 2 тысячи — своих коллег-соучеников) был тем не менее исключен из совета: он не являлся архатом, т. е. не имел высшего йогического опыта. «Что же касается стхавиры Ананды, который слушал, запомнил, продекламировал и созерцал все виды сутр, то его мудрость (праджня) обширна, тогда как концентрация его сознания (читта санграха) слаба. Он должен соединить эти два качества для того, чтобы вступить в состояние разрушения всего нечистого (т. е. в архатство)». Знаменитая сутра из «Самъютта-никаи» (II, 115) противопоставляет друг другу Мусилу и Нараду, каждый из которых выражает высокую степень буддийского совершенства. Оба обладают одним и тем же знанием, однако Нарада не считает себя архатом, поскольку ему не довелось лично испытать «контакт с нирваной». Он приводит следующую аналогию: «Это подобно тому, друг, как если бы на тропе в глухом лесу стоял колодезь и рядом не оказалось бы ни веревки, ни ковша. И вот приходит к колодцу человек издалека, вспотевший от жары, уставший, раздраженный и жаждущий. Он хотел бы спуститься в колодезь. Поистине, у этого человека есть знание о том, что в колодце — вода, но тем не менее он не может достичь ее». Согласно «Ангуттара-никае» (III, 355), оба пути, т. е. «экспериментальный» и «умозрительный», равно необходимы для обретения архатства. Ибо страсти, «нечистоты» (клеши) — двух категорий: 1) клеши интеллекта, «взгляды» (дришти), «заблуждения», аберрации (моха): вера в «Я» и т. д.; 2) клеши эмоций, которые на нашем языке и есть, собственно, «страсти», т. е. раздражение и вожделение. Разрушение «заблуждений» и «разрушение страстей» — не одно и то же; постижение аскетом непостоянной, порочной природы наслаждений, еще не предотвращает его от того, чтобы продолжать считать их приятными и желанными. «Опыт», таким образом, совершенно необходим в деле спасения. Но, с другой стороны, «опытное знание», полученное посредством четырех джхан и самапатти, не ведет к нирване, пока оно не озарено «мудростью». Некоторые источники даже утверждают, что «мудрость» и сама по себе способна обеспечить достижение нирваны, без обращения к йогическим опытам. Хариварман, например, полагает, что для этого из всех медитативных упражнений необходима только «концентрация» (самадхи). По его мнению, есть архаты, которые вступили в нирвану, не обладая

никакими абхиджнями («чудесными способностями»); но ни один из них не достиг ее без обладания «знанием исчезновения пороков» (асравакшая), которое одно лишь и может подтвердить обретение святости. У Харивармана отчетливо выражена антимистическая, антиэкстатическая позиция, которую можно заметить и в других источниках: например, в соответствии с доктриной абхидхармы, праджнявимукта, т. е. «холодный святой», освободившийся благодаря мудрости (праджня), достигает нирваны точно таким же образом, как и тот, кто испытал ниродха самапатти. Легко различить в этом отстаивании феномена «холодного святого» сопротивление, оказываемое частью теологов и метафизиков йогическим крайностям. У нас еще будет повод вернуться к этому.

«ЧУДЕСНЫЕ СПОСОБНОСТИ»

Пользуясь случаем, отметим, что на пути к нирване — или, как в классической йоге, на пути к самадхи — приобретаются сверхъестественные способности (сиддхи, пал. иддхи). Для Будды здесь вырастает новая проблема. С одной стороны, эти «силы», являясь важным показателем духовного прогресса монаха, непременно достигаются на его инициатической стезе; с другой, они вдвойне опасны, т. к. соблазняют его тщеславной «магической властью над миром» и, вдобавок, смущают умы неверующих. Избежать получения иддхи невозможно; они формируют новые, постигаемые на опыте очертания «символического тела», которое монах создает «из себя самого». Буддийский монах, подобно брахманисту или йогину-«еретику», должен умереть для своей земной жизни и возродиться в необусловленном состоянии. Смерть же профанной среды выражается — на физиологическом, психологическом и духовном планах — серией мистических переживаний и магических способностей, которые возвещают не что иное, как переход адепта от зависимости к свободе. Обладание иддхи не равнозначно освобождению, однако само наделение этими «чудесными силами» говорит о том, что монах находится в процессе своего разобусловливания, что он избавляется от законов природы, в тисках которых был дотоле зажат, осужденный вечно страдать от кармического детерминизма. Следовательно, обладание сверхспособностями само по себе не есть зло; тем не менее монах должен быть осторожен, чтобы не поддаться их очарованию. Кроме

того, он должен избегать показывать свои способности перед непосвященными. Вскоре мы увидим, какие доводы приводил Будда для обоснования запрета на использование и демонстрирование сиддхи. Напомним читателю, что «чудесные силы» — один из пяти разрядов «сверхзнания» (абхиджня), включающих в себя, помимо сиддхи: божественное око (дивьячакшус), божественное ухо (дивьяшротра); знание чужих мыслей (парачиттаджняна) и память о прошлых воплощениях (пурванирвасанусмрити). Ни один из этих разрядов, по сути, не отличается от «сил», обладаемых небуддийским йогином. Уже предварительные ступени буддийской медитации позволяют обрести качества, известные и классической йоге: умственную чистоту, безмятежность и т. д. «Спокойный сердцем, безмятежный, очищенный, прозрачный, опытный, бегущий зла, внимательный, готовый к действию, твердый и непоколебимый, он направляет и обращает свое сознание к формам Чудесного Дара [иддхи]. Он овладевает Чудесным Даром в его разнообразных формах — способности являться во многих обличьях или вновь являться в одном; становиться невидимым или вновь видимым; проходить, не чувствуя сопротивления, сквозь стену, крепостной вал или гору, словно сквозь воздух; погружаться в землю и вновь выходить из нее, словно из воды; двигаться по воде, словно по твердой поверхности; перелетать, как птицы, по небу в позе лотоса; даже Луны и Солнца, таких мощных, таких великих, может он коснуться своей рукой и осязать их; он достигает, будучи в своем теле, обители Брахмы... Этим ясным небесным слухом, превосходящим ограниченный слух человека, он слышит и человеческое, и небесное, далеко ли оно находится или близко. Проникая своим сердцем в сердца других существ, других людей, он познает их... Своим сердцем, таким безмятежным... он направляет и обращает сознание к знанию памяти о своих предыдущих жизнях». Такой же список сверхспособностей встречается в Аканкхейя-сутте; для получения каждого иддхи следует практиковать особую джхану. «Если бхикку, о монахи, доведется произнести следующее пожелание: «Да разовьются во мне различные магические силы: да буду я иметь много обликов, да буду я вновь иметь один облик... да устремлюсь я телом в миры Брахмы», тогда должен он быть совершенным в обетах, устремлять свои мысли к состоянию покоя, безусловно практиковать трансы и т. д.» («Мадж.-ник.», I, 34) Действуя в таком духе, он приобретает яснослышание, постигает происходящее в чужих душах, прозревает свои

предыдущие воплощения, видит, как переходят существа с одного плана существования на другой и т. д. Эти перечни сиддхи большей частью стереотипны; они встречаются почти во всех аскетических и мистических сочинениях Индии. Йогины эпохи Будды обладали такими сверхспособностями, и Будда сомневался в их подлинности не больше, чем сомневался в подлинности экстатических переживаний этих йогов. Однако он не поощрял учеников искать сиддхи. Единственной настоящей задачей было освобождение; обладание же сверхспособностями влекло за собой опасность того, что они могли отвлечь монаха от его изначальной цели — нирваны. В своей реакции на современные ему формы магии и мистицизма Будда никогда не упускал случая напомнить своей пастве, что и задача, и ее решение коренятся в человеке как таковом. «Именно в этом теле длиною в сажень, друг, со всеми его впечатлениями и идеями, находится, говорю я, страдание, и источник страдания, и прекращение страдания, и путь, ведущий к прекращению страдания» («Ангут.-ник», II, 48; «Сам.-ник.», I, 62). Ведь если монах, поистине, должен умереть для своей профанной жизни в надежде на обретение жизни сакральной, то, поистине, для него существует риск позволить себе соблазниться «чудесными силами»; тем самым он может просто оказаться на более высоком плане существования, плане богов и магов, совсем забыв о великой цели — реализации Абсолютного. Кроме того, обладание одной или другой «сверхспособностью» никоим образом не помогало распространению буддийского учения: другие йогины и созерцатели вполне были способны исполнять те же самые чудеса. Хуже того, имелась возможность получить «силы» и через магию, т. е. не проходя никакой внутренней трансформации. Неверующие могли запросто посчитать, что то, о чем проповедуют буддисты, основывалось лишь на действии неких магических чар. «Предположим, что буддийский собрат радуется обладанию многоразличными сверхспособностями — будучи в одном облике, он принимает много обликов, будучи во многих обликах, вновь становится одним [и т. д.]... И вот некий верующий с доверчивым сердцем узрел бы, как он совершает все это. Тогда этот верующий сообщил бы то, что увидел, неверующему... Тогда этот неверующий сказал бы ему: «Прекрасно, почтенный! Существуют некие чары, называемые чарами гандхарвы. Именно посредством их он и исполняет все это»... Прекрасно, Кеваддха! Вот почему я прозреваю опасность в практике мистических чудес, к

которым я питаю отвращение, нелюбовь, которых я стыжусь». И если буддийский собрат проявил бы йогическую способность прозрения чужих мыслей и чувств и другие способности, то неверующий мог бы сказать ему: «Почтенный! Существуют чары, их называют «драгоценными». Только с их помощью ты и исполняешь все это». Именно по этой причине Будда запретил демонстрировать сиддхи: «Не показывайте перед мирянами, о бхикку, сверхъестественную власть иддхи. Тот, кто сделает это, будет виновен в дуккате (злом поступке)».

ЗНАНИЕ ПРОШЛЫХ ЖИЗНЕЙ

Среди пяти (иногда шести) видов сверхзнания (абхиджня) определенное место занимает и способность помнить свои предыдущие существования. (В других классификациях это логическое умение образует первую из трех «наук» (видья) или восьмую из «способностей мудрости» (джняна, праджнябала). Согласно буддийской схоластике, последняя принадлежит только Буддам, тогда как абхиджня и видья достижимы и для других людей.) Подобно другим сиддхи и абхиджня, это мистическое знание также является частью общеиндийской оккультной традиции. Патанджали перечисляет ее среди «совершенств» (ЙС, III, 18), да и сам Будда часто признает, что саманы (отшельники) и брахманы способны вспомнить весьма значительное количество своих прошлых жизней. «Какой-нибудь отшельник или брахман, своим рвением, изнурением тела, целеустремленностью, суровостью, вниманием, достигает такого восхищения в сердце, что, будучи восхищенным в сердце, вызывает в памяти далекие времена, когда он жил, — одно свое рождение, два, три, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сто, тысячу, несколько десятков тысяч рождений,... и думает так: «Здесь я носил такое-то имя, принадлежал такому-то роду и касте, ел такую-то пищу, испытывал такие-то страдания и удовольствия, прожил столько-то лет. И когда я умер, то переродился в таком-то месте, под таким-то именем, в таком-то роду... И когда я умер и там, то переродился в следующем месте». Так вспоминает он очень подробно условия и обычаи жизней, которые проживал когда-то. И он говорит самому себе: «Вечна душа; и мир, не порождая ничего нового, прочен, словно горный пик, словно твердо поставленный столп»» (ДН, I,13). Однако Будда отказывается соглашаться с философскими

заклучениями, выведенными саманами и брахманами из их проникновения в собственные воплощения, а именно вечность Я и мира. Более того, он вообще отклоняет возможность правильного заключения из подобного проникновения: «О братья, Татхагата знает, что эти спекуляции, к которым приходят таким путем, на которых так настаивают, будут иметь такой-то результат, такое-то следствие в следующих жизнях тех, кто верит в них. Так знает он, и знает он также и другие вещи, лежащие гораздо глубже... и знанием этим он не кичится, и, будучи беспорочным, он, в своем сердце, проникся пониманием того, как избегать таких выводов» (ДН, I, 16 — 17). Отказ Будды обсуждать метафизические следствия, которые могли бы быть выведены из того или иного сверхобычного опыта, входит составной частью в его учение: не позволять втягивать себя в праздные дискуссии о высшей реальности. В только что приведенном отрывке саманы и брахманы постулировали «вечность» мира и Я потому, что они обнаруживали один и тот же мир, одно и то же Я во всех сотнях тысяч прошлых существований. Однако вывод этот сделан неверно, потому что саманы и брахманы всегда вспоминали существование во времени — а ведь задачей и для буддизма, и для йоги являлось как раз «преодоление времени», вхождение в состояние необусловленности; наблюдения, сделанные изнутри бесконечного цикла трансмиграций, не дают возможности заключить о существовании той реальности, которая начинается за пределами этого цикла. Подобно саманам и брахманам, буддийские монахи старались припомнить свои прошлые жизни. «Свое сердце, такое стойкое, ясное и чистое... я обратил к знанию предыдущих существований. Я вызвал в памяти свои разнообразные жизни в прошлом — одно рождение, два рождения [и т. д.]... сто тысяч рождений, многие в период распада мира, многие в период воссоздания мира» (МН, I, 22 и далее). Как мы видим, одно и то же сверхзнание присутствует и у буддистов, и у небуддистов. «В чем же состоит такое знание? Тексты не говорят нам об этом; они показывают только то, каким образом еретики выводят понятие вечности из знания своих прошлых жизней; вывод же, который делают буддисты из того же знания, не будет отчетливо выражен вплоть до появления литературы «Абхидхармы». По всей видимости, в ранних сутрах воспоминание о прошлых существованиях все еще воспринимается в духе йоги, т. е. просто как форма сверхобычного знания». Но уже в «Махавибхаше» поясняется, что именно

буддийский монах должен извлечь из подобного сверхзнания: отвращение к непостоянству. И такую же точку зрения проводит Васубандху в своей «Абхидхармакоше». Однако эти позднейшие умозаключения буддийской схоластики кажутся не вполне адекватными истокам учения; они скорее являются доказательством триумфа «теоретиков» над «практиками», доктрины над йогическим мистицизмом. Что же касается пользы от получения знаний о прошлых жизнях, то, если в канонических текстах и нет ясных утверждений на эту тему, там все же содержится достаточно намеков для того, чтобы правильно ориентировать нас. Для начала вспомним, что Будда придавал огромное значение памяти как таковой; боги теряют свою божественную суть и падают с небес, когда «память их слабеет». Более того: неспособность вспомнить все свои предыдущие существования равнозначна метафизическому невежеству. Будда описывает случаи падения богов с небес по причине ущербной памяти. Некоторые из них, став людьми, впоследствии покидают мир, практикуют аскетизм и медитацию и, посредством йогических упражнений, становятся способны вспомнить свои прошлые жизни, хотя и не во всем объеме; другими словами, они не могут вспомнить начало круговорота своих перевоплощений — и, по причине такого «забвения», приобретают ложную идею вечности мира и богов. Итак, Будда в принципе очень высоко оценивает способность вспомнить прошлые жизни. Эта мистическая способность позволяет достичь «начала времен», что, как мы сейчас увидим, подразумевает «выпадение из времени». Ананда и некоторые другие ученики составляли группу джатиссара, что означает «помнившие свои рождения». Кумарасвами показал, что эпитет «джатиссара» сходен с эпитетом Агни — Джатаведас, ибо Агни тоже «знает все рождения» («Ригведа», VI, 15,13), он есть «всезнающий» (вишравит). Вамадева, автор знаменитого ригведийского гимна (IV, 27,1), говорит о себе: «Находясь еще в утробе (матери), я знал все поколения этих богов». (Согласно Гарбха-упанишаде, память о жизни в чреве матери теряется при рождении.) «Так промолвил Вамадева, находясь в утробе» («Айтарейя-араньяка», II, 5). И Кришна «знает все свои рождения» («Бхг.-гита», IV, 5). Следовательно, для брахманизма, так же как и для буддизма, память (т. е. знание) являлась «божественной», драгоценнейшей способностью; «тот, кто знает», «тот, кто вспоминает», доказывает этим, что он «сконцентрирован»; рассеянность же, забывчивость, невежество, «падение» суть

причинно-обусловленные ситуации и формы поведения. Теоретические буддийские трактаты приводят несколько подробностей относительно используемой техники: «Эта способность состоит в последовательном воспроизведении монахом в памяти дней, месяцев и лет своего нынешнего существования, пока он не вспомнит время своего пребывания в утробе, а потом и свои прошлые жизни: одну, десять, сто, тысячу, десять тысяч, коти (Мера счета, равная 10 млн.) жизней. Великие архаты и пратьекабудды могут даже проследить события, случившиеся с ними 80 000 великих кальп назад. Великие бодхисаттвы и будды помнят неисчислимое количество кальп». Согласно «Абхидхармакоше» (VII, 123), «аскет, желающий вспомнить свои прежние жизни, начинает с припоминания той мысли, которая только что исчезла; от этой мысли он движется вспять, рассматривая в обратном порядке события, приведшие к его нынешнему существованию, вплоть до первой мысли, возникшей в момент зачатия. Когда же он вспоминает свои мысли, возникшие в период его промежуточного существования (антарабхава), реализована абхиджня». Процедура, таким образом, состоит в том, чтобы, начав с момента, ближайшего к настоящему, двигаться по временному потоку вспять (скр. пратиломан, «против шерсти»), с тем чтобы прийти *ad originem* (К истокам), когда первая жизнь «вспыхнула» в мире, приведя время в движение; тогда аскет достигает непостижимого момента, за пределами которого время не существует, потому что оно еще не проявлено. Значение и цель этой йогической техники, состоящей в развертывании времени в обратном направлении, совершенно понятны. Благодаря ей практикующий обретает истинное сверхзнание, ибо он не только узнает все прошлые существования, но и достигает самого «начала мира»; двигаясь вспять, против течения, он с неизбежностью приходит к отправной точке, которая, в сущности, совпадает с началом космогонии, с первой космической манифестацией. Переживание своих прошлых жизней эквивалентно их пониманию, а также, в какой-то мере, «сжиганию грехов» — т. е. нивелированию всей совокупности действий, совершенных под влиянием невежества и передаваемых из жизни в жизнь по закону кармы. Но есть и еще нечто более важное: практикующий приходит к началу времен и находит вечное настоящее, предшествующее темпоральному опыту, начатому первой «павшей» человеческой жизнью. Иначе говоря, адепт «прикасается» к необусловленному состоянию,

существовавшему до человеческого вхождения во время, в колесо существований; избавляясь от давления временной длительности, он добивается исчерпания этой длительности, путем движения по ней в обратном направлении, до тех пор пока не достигает безвременья, вечности. Поступая так, он преодолевает границы человеческого существования и вступает в нирвану. Вот что побуждало Будду заявлять, что он один постиг все свои бывшие жизни: архаты, хотя они и познали огромное количество прошлых жизней, были далеки от постижения их всех; что касается саманов и брахманов, то они поторопились, как мы уже убедились, сформулировать некие философские теории, «доказывающие» реальность мира и Я, вместо того чтобы глубже проникнуть в прошлое и заметить исчезновение этих «реальностей» (ибо единственная истинная реальность, Абсолют, не может быть сформулирована на языке философских школ). Легко заметить, насколько важна была память о предыдущих существованиях для йогической техники, чьей целью являлся выход из времени. Но Будда не утверждал, что эта способность — единственное средство спасения. Как он полагал, весьма возможно выйти за пределы времени, пользуясь «благоприятным моментом» (кшана) для получения «мгновенного просветления» (экакшанабхисамбодхи махаянских авторов), момента, который сразу и «разрушал время», и позволял «вырваться» из него через «разломы» в модусах существования. Читатель, конечно, уже заметил сходство между йогической техникой припоминания своих жизней и психоаналитическим методом воссоздания и — через правильное понимание — усвоением пациентом своих воспоминаний о раннем детстве.)

ПАРИББАДЖАКИ

В эпоху Будды было много групп странствующих аскетов, йогинов и «софистов». Некоторые из них существовали еще в постведийские времена. Это был период яркой духовной активности — наряду с монахами и мистиками можно обнаружить диалектиков, магов и даже «материалистов» и нигилистов, предшественников чарваков и локаятиков. О большинстве из них известны разве что имена. Их доктрины освещены — правда, довольно фрагментарно — в буддийских и джайнских источниках; однако, поскольку и буддисты, и джайны соперничали с ними, то эти доктрины обычно выглядят

искаженными и нелепыми. Тем не менее вполне возможно, что среди этих монахов и странствующих аскетов (париббаджаки, скр. паривраджаки) были и неординарные личности, глашатаи смелых, революционных учений. Буддийские сочинения содержат несколько списков диалектиков и странствующих аскетов, современников Будды; наиболее известен перечень из «Саманнапхала-сутты» (ДН, I, 47), в котором излагаются взгляды шести знаменитых саманов. Каждый из них описывается как «глава общины» (ганачарья), знаменитый «основатель школы» (титтхакана), имеющий репутацию святого (садхусаммато), почитаемый многими людьми, находящийся в расцвете сил. Пурана Кассапа проповедовал бесполезность действий; Маккхали Госала, глава адживиков (у нас еще будет возможность поговорить о нем отдельно), утверждал строгий детерминизм; Аджита Кесакамбала защищал материализм, весьма напоминающий учение чарваков; Пакуддха Каччаяна исповедовал вечность семи субстанций; Санджая Белаттхипутта — полный агностицизм и, наконец, Нигантха Натапутта — скептицизм. Аллюзии на взгляды «еретиков» можно найти и в других буддийских текстах, особенно в «Маддджхима-никае» (I, 513 и далее), «Самъютта-никае» (III, 69), «Ангуттара-никае» (III, 383 и др.); последняя также упоминает десять религиозных общин, современных Будде (III, 276 — 77), однако почти ничего не известно об их духовных практиках. В целом большинство «еретических» групп разделяли с приверженцами Будды и Махавиры одну и ту же критическую позицию по отношению к традиционным брахманистским ценностям: они отвергали откровение Вед и священный смысл жертвоприношений, равно как и метафизические спекуляции упанишад. Кроме того, некоторые из них (например, Госала) демонстрировали интерес к жизни и законам природы — интерес, дотоле неизвестный. Уместно провести различие между чистыми аскетами (тапасья) и диалектиками (париббаджаки): последние не практиковали суровое истязание плоти. «Ангуттара-никая» упоминает два класса париббаджаков: аннатитхийя и брамана. Брамана париббаджаки обсуждали главным образом самдиттика дхамму (проблемы, связанные с материальной реальностью), в то время как аннатитхийя обращались к трансцендентальным вопросам. Будда несколько раз сталкивался с париббаджаками этих двух классов. С одним, неким Поттхападой, он говорил о душе, с другим, Нигродхой — о ценности аскезы, с третьим, Аджитой — о

состояниях сознания, и т. д. Источники, зафиксировавшие эти беседы, ставят акцент, конечно, на ответах Будды, а не на доктринах и обычаях париббаджаков. Тем не менее из текстов ясно, что, несмотря на критику брахманизма, париббаджаки жили по весьма строгим правилам, а также практиковали пранаяму (что еще раз доказывает общеиндийский характер йогических техник). Отдельные замечания палийских источников позволяют нам иногда идентифицировать те или иные типы умерщвления плоти. Так, например, в Кассапа-Сиханада-сутте Кассапа упоминает разных аскетов: одни все время стоят, другие спят на колючках, досках или на земле, третьи едят коровий навоз (возможно, для того чтобы пребывать в состоянии перманентного раскаяния, ибо индийцы приписывают очистительную силу этим практикам) и т. д. (ДН, I, 167). Каждый из этих аскетов носит имя, совпадающее с названием того вида самоистязания, которое он практикует. В этом суровом отношении к себе можно узнать ту же тенденцию к абсолютному аскетизму, которая до сих пор встречается в современной Индии. Вполне вероятно, что духовный опыт аскетов был довольно элементарен и ценность раскаяния они понимали чисто в магическом ключе. У нас нет сведений об их психотехнических упражнениях, если таковые вообще существовали. В Удумбарика Сиханада Суттанте Будда упрекает париббаджаков за излишнее увлечение аскетизмом, презрение к другим людям, за то, что они верят, будто бы уже достигли цели, за хвастливость, преувеличенное представление о своих способностях и т. д. (ДН, III, 43 и далее). В тексте говорится, что суровый аскетизм практиковали также и странствующие аскеты, хотя в строгом смысле аскетами являются только «те, кто в лесу» (тапасья). Мнение Будды об аскетах достаточно хорошо уясняется из «Кассапа-Сиханада-сутты», где он говорит Кассапе, что истинного саману или брахмана характеризует не внешние качества, не покаяние и не умерщвление плоти, а внутренняя дисциплина, милосердие, самосовершенствование, разум, свободный от суеверий и хаотичности, и т. д.

МАККХАЛИ ГОСАЛА И АДЖИВИКА

Маскарин (Маккхали) Госала, глава адживиков, выделяется среди «вождей общин» и «основателей школ» своим мрачноватым величием. Будда рассматривал его — вначале ученика, а потом и

соперника Махавиры — как своего самого опасного идейного противника. Практики и учения адживиков трудно реконструировать, настолько они раскритикованы и даже очернены в буддийских и джайнских источниках. Канон адживиков содержал довольно сложную философскую систему; однако, за исключением нескольких цитат в книгах оппонентов, ничего не сохранилось. А ведь движение адживиков имело долгую историю: будучи старше буддизма и джайнизма на несколько поколений, оно просуществовало вплоть до XIV в. Госала не утверждал, что это он основал школу адживики; согласно джайнской Бхагавати-сутре, он говорил, что является двадцать четвертым тиртханкаром (Букв. «создатель переправы», т. е. своего рода «пророк».) адживики, и некоторые имена его легендарных предшественников дошли до нас. Этимология слова «адживика» остается неясной. А. Ф. Р. Хорнл объясняет его через корень «аджива», что означает «форму жизни, или призвание, или какой-либо особый класс людей»², но оно равным образом может происходить и от выражения а дживат, т. е. «долгий, как жизнь», что напоминает о фундаментальной доктрине этой школе — необходимости пройти через громадное число существований, прежде чем будет достигнуто освобождение. От своих современников Госала отличался жестким фатализмом. «Усилия человека бесполезны» — такова была сущность его учения, лейтмотив которого можно выразить одним словом, нияти, т. е. «фатальность», «судьба». Согласно изложению этой доктрины в «Саманнапхала-сутте» (53), Госала полагал, что «не существует причин, ни явных, ни косвенных, для того чтобы существа были порочны; они становятся порочными без причины и без повода... Нет причин... для высокой нравственности существ; они становятся чистыми без причин и без повода... [Нет такой вещи, как] чьи-то собственные действия... или действия другого... или усилие человека. Нет таких вещей, как сила и энергия, человеческая воля или человеческое стремление. Все животные... растения...существа... души существуют без воли, силы, энергии, принадлежащих им лично. Они покоряются тому или иному пути благодаря своей судьбе, необходимым условиям рода, к которому они относятся, а также благодаря своей индивидуальной природе». Другими словами, Госала восставал против общеиндийской концепции кармы. В соответствии с его взглядами, каждое существо должно пройти цикл жизней длиной в 8 400 000 махакальп, и в конце каждого периода

освобождение наступает спонтанно, без усилий. Будда совершенно не признавал этот неумолимый детерминизм, поэтому он и критиковал Маккхали Госалу гораздо чаще, чем любого другого из своих оппонентов. Он рассматривал доктрину нияти как наиболее вредную из всех «еретических» доктрин. Госала являлся учеником и соратником Махавиры в течение нескольких лет, практиковал аскезу, приобрел магические силы, стал главой адживиков. Он был известен как молчальник (в «Самъютта-никае», I, 66 говорится, что он «покинул речь»), а фрагменты его биографии, сохранившиеся в джайнских и буддийских текстах, показывают, что, подобно другим, Госала был могущественным магом. Например, он убивает одного из учеников «волшебным огнем». А его собственная смерть (вероятно, между 485 и 484 гг. до н. э.) явилась результатом проклятия, адресованного ему Махавирой во время их магического поединка. Вступление в общину адживиков носило все типичные черты инициации в традиционных тайных союзах. Комментарий на Титтира-джатаку (III, 536 — 43) указывает, что неофит был обязан получить ожог, держа в руках раскаленный предмет. В другом комментарии, на «Дхаммападу» (II, 52), описывается еще один обряд инициации: кандидата закапывали по шею в землю и отрывали на голове один волос за другим. Адживики ходили совершенно обнаженными — эта традиция предвосхищала аналогичные обычаи у Махавиры и Маккхали Госалы. Как и все аскеты, они собирали подаяние и следовали очень строгим правилам в питании. Многие из них доводили себя изнурением до смерти. Тем не менее буддисты и джайны бросают тень сомнения на их аскетизм: первые упрекают адживиков в привязанности к миру, вторые — в безжалостности. Если верить Махавире, Маккхали Госала утверждал, что для аскета не является грехом вступление в половую связь с женщиной. Эти упреки, естественно, полемически заострены; с другой стороны, нельзя забывать о том, что в Индии сексуальные практики всегда использовались как для обретения магических способностей, так и для завоевания и удержания состояния блаженства. До нас не дошли описания спиритуальных техник адживиков. Тем не менее не вызывает сомнения, что Маккхали Госала занимает оригинальное место в истории индийской мысли. Детерминистская концепция привела его к изучению природных явлений и законов жизни; он предложил классификацию живых существ в соответствии с числом органов чувств, а также изложил учение о трансформациях в природе

(паринамавада), основанное на точных наблюдениях за периодичностью растительной жизни. Но все это не объясняет популярность и успех адживики и ее существование в течение двух тысячелетий — хотя, разумеется, доктрина нияти так и не смогла стать привлекательной для всех. Уместно предположить, что эта школа имела свою собственную аскетическую традицию и собственные секреты медитации; именно ее эзотерическое наследие позволило ей просуществовать столь долго. Это предположение подкрепляется упоминаниями о некоей нирване, которую можно сравнить с высшими небесами других мистических школ (ибо сама нияти неуничтожима). Впрочем, приблизительно около X в. адживики, как и вся Индия, приняли идею бхакти, а немного погодя смешались с панчаратринами.

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ И МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Трения между сторонниками знания и приверженцами йогического опыта могут быть прослежены во всей истории буддизма. К началу нашей эры в этот спор вмешалась третья группа — последователи бхакти. Впрочем, нельзя сказать, что сотериологическая ценность веры в Будду (точнее, в дхамму, провозглашенную Буддой) начисто отсутствует в канонических сочинениях. «Все те, кто верят в меня и любят меня, возродятся на небесах» (МН, 1,142). Ибо «вера есть семя... вера в этом мире — лучшее достояние человека» («Сутта Нипата», 76,1811). Со временем, откликаясь на религиозные чаяния народа, мистические культы приобретут большое значение. Бодхисаттвы; будды Амитабха, Авалокитешвара и Манджушри; бесчисленные небесные будды — все это порождение бхакти. Буддизм не является исключением из общего духа индийских религий. Развитие набожных настроений будет в дальнейшем усилено благодаря доктрине «трех тел Будды», растущей важности мантр и, конечно, триумфу тантризма. В данный момент мы ограничимся рассмотрением того напряжения, которое существовало между «философами» и «учениками йоги». Особенный интерес представляет обширная энциклопедия Васубандху «Абхидхармакоша». Она несколько раз в достаточно ясной форме высказывается по поводу ценности «экстаза» для обретения нирваны (II, 43; VI, 43; VIII, 33 и др.). Однако, даже обсуждая йогу, Васубандху старается рационализировать мистические переживания, истолковать их в

терминах своей школы. Он, конечно, не отвергает значимость йогического «экстаза», однако, разрабатывая учение абхидхармы, т. е. «высшей дхармы», несомненно, остается на сугубо «философском плане». Ибо, с его точки зрения, «философия» как вид «высшего знания» приводит к тем же результатам, что и йогическая практика. «Абхидхарма» зиждется на демонстрации текучести и нереальности внешнего мира, равно как и любого эмпирического переживания: так называемая «реальность» является, по сути, только последовательностью мгновенных, мимолетных событий. «Умозрительный», ясный, полный и беспощадный анализ «реальности» — средство спасения, т. к. он разрушает мир, сводя его видимую прочность к сериям мгновенно возникающих и исчезающих феноменов. Следовательно, тот, кто понял онтологическую нереальность различных «слоев» Вселенной — физического, витадного, психического, ментального, метафизического и т. д. — в то же время вступил на трансцендентальный уровень Абсолюта, необусловленного и несоставного, и смог достичь освобождения. Висуддхимагга («Путь чистоты») Буддхагхоши (V в.), наиболее полный и скрупулезный трактат по медитации, который когда-либо возникал в недрах буддизма хинаяны, показывает ту же ориентацию. Ступени медитации классифицируются, объясняются и верифицируются с оглядкой на канонические писания, интерпретируются «рационально». Разумеется, и здесь присутствуют все традиционные мотивы индийской аскетики и медитации: перечни сверхспособностей; медитация на телесной нечистоте; духовная польза от устного описания элементов, составляющих человеческое тело; преобразование сознания, зафиксированного на Будде; концентрация на ритме дыхания и т. п. Тем не менее очевидно, что главная цель Буддхагхоши — обосновать все эти практики, сделать их понятными, чуть ли не «логичными». Последняя часть его обширного труда озаглавлена «О преимуществах развития понимания», а один раздел из нее посвящен доказательству того, что экстаз (ниродха, «остановка сознания») может быть достигнут с помощью одного только интеллекта. На другом полюсе мы встречаем школу йогачара, которая расцвела после V в. и которая заново подтвердила необходимость йогического опыта: для того чтобы разрушить, феноменальный (т. е. «профанный») мир и приблизиться к необусловленному, легче оставить «центр Я» посредством медитации, чем пытаться аннигилировать его посредством анализа.

Но йогачары не отрицали философию; будучи «философской» школой, они излагали свои взгляды, широко пользуясь арсеналом традиционных умозрительных систем. Все буддийские монахи, практиковавшие йогу, использовали различные объекты для фиксации внимания. Таковыми были кашины, предметы для медитации, известные еще задолго до буддизма. Несколько раз о них упоминает и «Висуддхимагга». Очень важную роль эти кашины сыграют впоследствии в тантризме. Любой объект, любой феномен может служить касиной: луч света, видимый из темной комнаты через дверную щель, кувшин с водой, ком земли и т. д. В процессе медитации практикующий достигает полного совпадения своего сознания с объектом, т. е. он концентрирует ментальный поток на одном месте, что прекращает любой другой вид психической активности. Эта техника станет очень популярной и на Цейлоне, и в Тибете. Мы располагаем исключительно важным, хотя и весьма смутным текстом по буддийской йоге, касающимся практики с касинами: книга эта называется «Учебник йогавачары по индийскому мистицизму как практикум для буддистов». Состояние оригинала оставляет желать лучшего, что, конечно, привносит дополнительные трудности для его понимания. «Учебник» составлен неизвестным автором, приблизительно между XVI и XVII вв. Он написан на пали и сингальском, и было выдвинуто предположение, что столь позднее появление его может быть связано с прибытием на Цейлон буддийских монахов из Сиама, приглашенных царем Вимала Дхарма Сурьей (1684 — 1706) с целью возродить духовную жизнь буддийских монастырей на острове. Будучи схематичным и запутанным, этот текст представляет собой скорее перечень технических формул, чем учебник в собственном смысле слова. Практиковавший йогавачару, несомненно, получал устные инструкции; письменный же текст давал только мнемоническую поддержку. Действительно, большинство индийских сочинений по медитации выглядит столь же схематично; действительно, реальное посвящение в практику происходило и сохранялось в устной форме; но этот «Учебник» отличается совершенной герметичностью. Т. В. Рис-Дэвидс и Каролина Рис-Дэвидс попытались объяснить его, насколько это возможно. Переводчик Вудвард упоминает некоего бхикку Доратиявейе, еще жившего в 1900 г. на Цейлоне и посвященного в технику йогавачары непосредственно своим гуру. Правда, бхикку отказался практиковать ее, т. к. боялся достичь

нирваны немедленно: будучи бодхисаттвой, ему все равно пришлось бы прожить много жизней на земле. Но одного из своих учеников он в практику все же посвятил, а тот сошел с ума и умер. Следовательно, пишет Вудвард, никого не осталось на Цейлоне, кто знал бы эту практику, так что темным местам этого произведения, видимо, не суждено быть проясненными. Структура психотехники йогавачары в принципе понятна, но, к сожалению, то, что могло бы представлять величайший интерес — точные детали различных созерцательных упражнений, — остается неизвестным. Главной особенностью этой техники является усложненная медитация на «элементах». Аскет садится в йогической позе и начинает пранаяму, концентрируясь на фазах дыхания, мысленно «входя в каждый вдох и выдох». Затем он говорит себе: «Зрительное сознание я устанавливаю на кончике носа, ментальное сознание — на внутреннем и внешнем дыхании, фиксирую мыслеформу в сердце и готовлю себя словом Арахан, Арахан». Сингальский комментарий добавляет: «Когда он так установил свое сознание, внимательный и пронизательный, появляются два образа — один смутный, другой ясный. Когда смутный образ рассеивается и появляется совершенно ясный образ, очищенный от всего нечистого, тогда, вступая в преддверие сознания, возникает элемент огня. В нем Экстаз имеет цвет утренней звезды, Пребывание — цвет золота. Вступление — цвет солнца, встающего на востоке. Развивая эти три мыслеформы элемента огня, он должен переместить их от кончика носа в сердце, а затем и в область пупка». (Дисциплинирование дыхательного ритма «возвещено было нашим Благословенным Наставником главной целью медитации», пишет сингальский комментатор (Woodward, p. 67).) Несмотря на внешнюю неясность, текст отчасти доступен пониманию. Посвященный должен созерцать, один за другим, «элементы» огня, воды, земли и воздуха. Каждое созерцание, помимо предварительных ступеней, включает три основные: вступление, пребывание и экстаз. Каждая ступень имеет соответствующий «цвет», т. е. аскет переживает особые цветовые ощущения, одновременно и удостоверяющие, и стимулирующие медитацию. Эти «ментальные формы» возникают у него благодаря концентрации на кончике носа; затем он должен заставить их перейти из этого «центра» к центрам сердца и пупка соответственно. Закончив медитацию на элементе «огонь» (теджодхату), он переходит к медитации на элементе «вода» (аподхату), точнее, на сцеплении

частей, ибо сущностным признаком воды является сцепление. Прелиминарии к этой медитации те же самые. Цвета, переживаемые в ходе ее, следующие: цвет полной луны для экстаза, цвет лотоса для пребывания, цвет желтого цветка для вступления. В следующей медитации, на вайодхату (элемент «воздух», выражающий идею подвижности), цвет экстаза — как у полуденного солнца, пребывания — оранжевый, вступления — индиго. И так далее. В каждой медитации «полученные» таким образом цвета должны быть перемещены с кончика носа в два вышеупомянутых центра. Каждая медитация имеет и собственный вид экстаза: созерцание тедждохату — «мгновенный экстаз» (кханика-питти); аподхату — «текучий экстаз» (оккантика-питти); вайодхату — «подвижный экстаз» (уббега-питти) и т. д. Последовательно осуществив медитации на элементах, адепт пробует созерцать четыре элемента сразу, затем — каждый из них в обратном порядке и т. д. В «Учебнике» содержится много видов медитаций: на дыхании, на теме счастья, пятиджханах, отталкивающих вещах, касине, частях тела, «четырех безмерных» (брахмавихары), десятивидном знании и т. п. Каждая из этих медитаций, в свою очередь, подразделяется на несколько стадий, а каждая из стадий связана с цветом или же использует цвет, принадлежащий к медитациям на элементах. Этот «Учебник» уделяет пристальнейшее внимание цветовым ощущениям; каждая медитация осуществляется (и верифицируется) на основе визуализации практикующим соответствующего цвета. Кроме того, адепт рассматривает эти хроматические объекты и сами по себе: отодвигает их от тела на расстояние вытянутой руки, затем на несколько километров и даже на расстояние «как до горы Меру»; он фиксирует их в особых центрах и т. д. Значение, которое «Учебник» придает этим центрам, наводит на мысль об определенном тантрическом влиянии, хотя здесь и начисто отсутствуют эротические элементы; мистическая физиология ограничивается «центрами» и визуальными переживаниями, аудиальный же опыт занимает гораздо меньшее место. Тем не менее «экспериментальный» характер этих медитаций очевиден: буддийские догматы и истины выступают темами опытов; в них «входят», они создают конкретные «состояния». Человеческий порыв к счастью проходит здесь красной нитью. Даже милость свыше играет некоторую роль: в начале каждой медитации аскет взывает к Будде, отдает себя на его милость, обращается к гуру и т. п. Т. В. Рис-

Дэвидс подсчитал, что в «Учебнике» содержится 1344 медитации; это число образуют 112 ментальных состояний, каждое из которых практикующий испытывал 12-ю различными способами. Положение тела меняется во всех медитациях, что исключает появление гипнотического транса. В некоторых из них прикалывали к свече восемь кусков дерева с промежутком в один дюйм (=2,5 см.). Каждая стадия созерцания продолжается в течение того времени, которое нужно для сгорания одного раздела свечи. Когда пламя касается дерева, последнее падает, шум выводит аскета из медитации, заставляя его сменить позу. Эти постоянные изменения, вероятно, направлены на то, чтобы избежать гипнотического сна или продлевания одной ступени медитации в ущерб другой. В любом случае, они предлагают монаху постоянный метод верификации и помогают ему сохранять внимательность. Интересна одна особенность мистической практики, которую можно назвать «созданием среды, необходимой для медитации»; речь идет о визуализации элемента, символизируемого касиной (уггаханимитта). Аскет с такой силой проецирует образ этого элемента перед собой, что может медитировать на нем так, как если бы здесь присутствовал реальный объект. Такие упражнения в медитации «без объекта» (нирмитта) часто используются во всех типах индийского мистицизма. Этот неизбежно краткий обзор некоторых форм йогической медитации в позднем буддизме поможет нам лучше понять огромный успех тантризма. Для нашего исследования весьма важен тот факт, что буддисты придавали большое значение непосредственным объектам для медитации (касинам), «элементам» и их «образам», «центрам», «цветам» и т. д. Прежде всего это придание значения выражает усилие соединить в целостном конкретном опыте все медитативные переживания. Концентрация представляет собой настойчивую попытку редуцирования сознания реальности мира до какого-либо изолированного фрагмента; однако этот фрагмент не делается оттого менее реальным: он «усваивается» как таковой, в особенности те его части, на которых концентрируются и которые в какой-то степени выражают реальность всего мира. Это правда, что значение внешних объектов всегда остается вторичным и опыт происходит только в пределах сознания. Однако в Индии работа над сознанием не означает изоляции от реальности, погружения в мечтания и галлюцинации; напротив, она дает самый непосредственный контакт с жизнью,

укрепляет путь в конкретное. Медитировать — значит возвыситься до той реальности, которая недоступна обычному человеку. В течение первых столетий нашей эры все виды «контактов» с Буддой обретают прочные основы: усваивает ли кто-нибудь учение Будды, т. е. «теоретическое тело» (дхарму), или его физическое тело, покоящееся в ступах, или же его «архитектоническое тело», представленное в виде храмов, или, наконец, его «устное тело», явленное в некоторых формулах — каждый из этих способов обладает тем достоинством, что он преодолевает плана профанного бытия. «Философы», которые «релятивировали», разрушали непосредственную «реальность» мира, внесли не меньший вклад в сопоставление самых сложных путей (гносис, аскетизм, йога) с самыми легкими (паломничество, молитвы, мантры), чем «мистики», старавшиеся превзойти эту реальность с помощью непостижимого прыжка в запредельное. Ведь в этом «составном» и обусловленном мире ни одна вещь ничуть не лучше и не хуже другой; необусловленное же, Абсолют, нирвана, дистанцируется и от совершенной мудрости, и от строжайшей аскезы не меньше, чем от рецитаций имени Благословенного, почитания его останков или чтения мантр. Все эти процедуры, как и многие другие, суть лишь средства приближения к недоступному, трансцендентному, невыразимому. Строго говоря, подобная эволюция буддийской мысли не слишком расходится с духом первоначального учения Просветленного. Ведь Будда отказался обсуждать Абсолют. Он ограничился тем, что указал путь к нему, путь, который с необходимостью проходил через умирание адепта для профанной жизни; необусловленное же находится за пределами эмпирического опыта, иными словами, за пределами непреображенного бытия. Каждый из вышеназванных «путей» был равносильен инициации, т. е. смерти и мистическому воскресению, возрождению на ином уровне существования. В этом случае адепт мог, в своей попытке «умереть для всего профанного», выбрать любую «экзотерическую» сферу как стартовую площадку. Он, например, мог быть тем, кто, обходя круговую храм, осознавал свое вхождение в трансфизическую вселенную, освященную символизмом Будды; и он при этом нивелировал обыденный опыт с не меньшим успехом, чем монах, который «отрешился в самом себе» с помощью джхан и самапатти, или чем философ, постигший нереальность мира посредством умозаключений. Во всех этих случаях ищущий отвергает этот мир,

преодолевают профанные условия, предвкушая сверхчеловеческий уровень существования. Хотя в этом отвергании и преодолении еще отсутствует нирвана, необусловленное, здесь уже содержится духовно-практическое учение о том, как «выйти из мира», первый шаг в долгом процессе буддийской инициации, которая, как и все инициации, убивала неофита для того, чтобы воскресить его на новом плане бытия. С течением времени методы преодоления мирских условий умножались в числе и облегчались качественно — т. е. можно было «освободиться» уже в пределах одной жизни. Этим во многом объясняется ошеломляющий успех тантризма. Но этот успех, в свою очередь, был подготовлен давлением мирян внутри буддийского сообщества и вторжением различных форм народных верований как в индуизм, так и в буддизм. Все это предвидела буддийская традиция, которая и здесь, как и везде, следовала традициям брахманизма. Буддизм знал, что в будущем его ждет «дегенерация», что мир неизбежно должен утратить истину, омрачиться, погрязнуть в грехе, и что «стеся Будды» окажется забытой; в сущности, буддизм выражал этим общеиндийскую доктрину космических циклов и быстрого упадка в последнюю югу. Понятно, почему тантризм представил себя как самое подходящее учение в эпоху кали-юги.

ЙОГА И ТАНТРИЗМ

ПРИБЛИЗИТЕЛЬНЫЕ ОЧЕРТАНИЯ

Тантризм нелегко поддается определению. Из множества значений слова тантра (корень таң, «простирается», «пребывать», «увеличивать») некоторые нас будут интересовать в особенности, а именно «непрерывность», «развертывание», «длящийся процесс». Тантрой является «то, что расширяет знание». Ряд философских систем использовали этот термин в таком значении. Неизвестно, почему и при каких обстоятельствах он стал обозначать мощное религиозно-философское движение, которое, появившись в IV веке новой эры, начиная с VI века приняло масштабы общеиндийской моды. В самом деле, это походило на моду: довольно быстро тантризм становится чрезвычайно популярен, причем не только в среде философов и теологов, но и у активных религиозных подвижников (аскетов, йогов и др.); его престиж повышается и в

«народных» слоях. В сравнительно короткий срок индийская философия, мистицизм, ритуалистика, этика, иконография и даже «художественная» литература оказываются под влиянием тантризма. Это было поистине паниндийским движением, т. к. его разделяли все великие индийские религии и все «сектантские» школы. И в буддизме, и в индуизме тантризм занял значительное место. Джайнизм тоже применял некоторые тантрические приемы (за исключением методов «левой руки»). Сильное влияние тантризма можно заметить в кашмирском шиваизме, в великом движении панчаратринов (ок. 550 г.), Бхагавата-пуране (ок. 600 г.) и в других мистических вишнуитских направлениях. Согласно буддийской традиции, тантризм был впервые введен Асангой (ок. V в.), выдающимся наставником йогачары, и Нагарджуной (II в.), блестящим представителем мадхьямики и одним из самых знаменитых и таинственных фигур в средневековом буддизме. Однако проблема исторического происхождения буддийского тантризма все еще далека от разрешения. Есть основания считать, что ваджраяна («алмазная колесница»; под этим именем и известен буддийский тантризм как таковой), появилась в начале IV в. и достигла своего апогея в VIII в. Гухьясамаджа-тантра, которую некоторые ученые приписывают Асанге, является, вероятно, самым ранним текстом ваджраяны и, безусловно, наиболее важным. Буддийские тантры подразделяются на четыре класса: крия-тантры, чарья-тантры, йога-тантры и ануттаратантры; первые два относятся к ритуалам, а другие — к йогическим способам достижения высшей истины. Но в реальности почти все тантрические тексты содержат ритуальную проблематику наряду с йогическими инструкциями и философскими размышлениями. В соответствии с тибетской традицией, четыре класса тантр коррелируют с основными социальными и психологическими типами: так, тексты крия-тантр подходят для брахманов и в целом для всех тех, чей ум склонен к ритуализму; чарья-тантры — для купцов и т. п. Заслуживает внимания тот факт, что тантризм развивался в двух приграничных районах Индии — на северо-западе, вдоль афганской границы, а также на западе Бенгалии и в Ассаме. С другой стороны, как гласит тибетская традиция, Нагарджуна был уроженцем Андхры (Южная Индия), т. е. он жил в самом сердце дравидийских земель. Из всего этого можно заключить, что тантризм, особенно вначале, развивался в тех провинциях, которые были не очень индуизированы, где

духовное контрнаступление туземных обитателей происходило в полную силу. Фактически тантризм служил как бы перевозочным средством, с помощью которого большое количество чуждых, экзотических духовных представлений переправлялись в индуизм; последний полон имен и мифов, относящихся к периферийным божествам (ассамским, бирманским, гималайским, тибетским и, конечно, дравидийским). Кроме того, в нем отчетливо различимы также иноземные ритуалы и верования. В этом смысле тантризм продолжает и усиливает процесс индуизации, начавшейся в послеведийский период. В рассматриваемое же нами время ассимиляция охватывает не только чисто автохтонные индийские элементы, она распространяется и в областях за пределами собственно Индии: «тантрическая страна» *par excellence* — это Камарупа, Ассам. Мы должны также учесть вероятные гностические влияния, которые могли проникнуть в Индию через Иран и северо-западную границу: немало любопытных параллелей можно проследить между тантризмом и великим западным мистериософиологическим течением, возникшим из слияния гностицизма, герметизма, греко-египетской алхимии и традиции мистерий в начале христианской эры. Поскольку наш главный интерес касается отношения йогических дисциплин к тантрической садхане («реализации»), мы вынуждены пренебречь некоторыми важными аспектами тантризма. Тем не менее следует отметить, что в первый раз за всю историю арийской Индии доминирующее положение занимает Великая Богиня. В начале II в. н. э. два женских божества завоевали прочное место в буддизме: Праджняпарамита, «творение» метафизиков и аскетов, инкарнация высшей мудрости, и Тара, эпифания Великой Богини архаической Индии. И в индуизме Шакти, «мировая сила», поднимается до ранга Божественной Матери, которая оберегает не только мироздание со всеми его обитателями, но и многообразные манифестации божеств. Здесь можно узнать «религию Матери», которая господствовала в древнейшие времена на огромной эгейско-афроазиатской территории и которая всегда была основной формой культа среди автохтонных народов Индии. В этом смысле легкость распространения тантризма говорит также и о новых победах доарийских племен. Но можно обнаружить в этом почитании Великой Богини еще и своего рода религиозное переоткрытие тайны женщины, ибо, как мы позднее убедимся, каждая женщина является инкарнацией Шакти. Эта тайна, в

частности, заключается в мистическом ощущении таинства рождения и плодородия. Кроме того, здесь еще и признание всего глубокого, «трансцендентного», неуязвимого, что есть в женщине; последняя начинает символизировать истоки священного и божественного, непостижимую сущность высшей реальности. Женщина воплощает и мистерию сотворения, и таинство бытия, всего того, что становится, умирает и возрождается. Похоже, что философия санкхьи возрождается в тантризме как на метафизическом, так и на мифологическом уровнях: Дух, «мужское начало», Пуруша, несмотря на Свое величие, является совершенно бессильным; одна только пракрити действует, производит, вскармливает. Когда основаниям космоса грозит великая опасность, боги призывают Шакти отвлечь ее. Широкоизвестный миф повествует о рождении Великой Богини следующим образом. Чудовищный демон, Махиша, угрожал существованию Вселенной и богов. Тогда Брахма и весь пантеон призвал Вишну и Шиву на помощь. Объятые гневом, все боги выбросили свои энергии в форме огня, исходящего из рта. Языки пламени соединились в огненное облако, которое затем приняло форму богини с восемнадцатью руками. Это и была Шакти, которая смогла сокрушить Махишу и тем самым спасла мир. Как замечает Генрих Циммер, боги «вернули свои энергии к первобытной Шакти, Единой Силе, первоисточнику, из которого все произошло. И результатом явилось великое обновление изначального состояния универсальной потенциальности». Следует помнить о приоритете Шакти (в поздних трактатах — божественной Жены и Матери) в тантризме и во всех производных от него движениях. Именно через этот канал великие «подземные» потоки автохтонных и народных религий вливались в индуизм. Философски говоря, переоткрытие Богини связано с тем, что в эпоху кали-юги Дух видится находящимся в телесном заточении. Тантрические авторы понимают свое учение как новое откровение вечной истины, адресованной человеку этого «темного века», во время которого Дух глубоко «уходит» под плотскую оболочку. Авторитеты индуистского тантризма рассматривали Веды и брахманистскую традицию как неадекватно отвечающие «современной эпохе». Человек, утверждали они, больше не обладает той спонтанностью духа и энергией, которыми он наслаждался в начале временного цикла; он неспособен к прямому восприятию истины («Маханирвана-тантра», I, 20 — 29, 37 — 50); конечно, чтобы обрести спасение, ему тоже необходимо

«плыть против течения», однако делать это он уже должен исходя из основных, повседневных переживаний своей «падшей» жизни, т. е. из самых истоков своего существования. Вот почему «ритуал жизни» играет решающую роль в тантрической садхане; вот почему «сердце» и «сексуальность» служат «колесницами» для достижения трансцендентного. Похожим образом буддисты ваджраяны переосмыслили и первоначальное учение Будды: их «откровение» применялось к резко сниженным способностям «современного человека». Калачакра-тантра рассказывает, как царь Сучандра пришел к Будде и спросил, может ли йога спасти людей в эпоху кали-юги. В ответ Будда провозгласил, что вселенная содержится в теле каждого человека, объяснил важность сексуальности и научил Сучандру контролировать временные потоки путем овладения ритмами дыхания — тем самым тот смог избежать давящего воздействия времени. Плоть, одушевленный космос и время — три фундаментальных элемента тантрической садханы. Из этого следует первая характерная черта тантризма — его антиаскетическая и в целом антиумозрительная позиция. «Обезьяны и другие животные тоже ходят голышом. Делает ли это их йогинами?» («Куларнава-тантра», V, 48). Поскольку тело репрезентирует космос и всех богов, поскольку освобождение может быть достигнуто только с выходом из тела, постольку важно иметь тело здоровое и сильное. В некоторых тантрических школах презрение к аскетизму и абстрактным умозаключениям сопровождается полнейшим отверганием любой медитации: освобождение происходит совершенно спонтанно. Сараха пишет: «Эти наивные йогины подобны тиртхикам и другим, вовеки неспособным обнаружить свою истинную природу... Нет нужды ни в тантре, ни в мантре, ни в образах, ни в дхарани — все это суть причины ослепления. Тщетно пытаться достичь мокшу с помощью медитации... Все очарованы дхьянами, но никто не старается осознать самого себя». И другой сахаджийский автор, Луйипа, заявляет: «Какая польза в медитации? Несмотря на свою медитацию, человек умирает в страдании. Отбросьте все сложные практики и надежду на получение сиддхи, и примите пустоту (шунья) как свою истинную природу». Если посмотреть на тантризм извне, он кажется «легкой стезей», по которой можно беспрепятственно и не без удовольствия двигаться к свободе. Например, вамачарины надеются достичь отождествления с Шивой и Шакти через ритуальное вкушение вина, мяса и через

сексуальное соединение. «Куларнава-тантра» (VIII, 107 и далее) даже настаивает на том, что союз с богом может быть обретен только благодаря совокуплению. А знаменитая «Гухьясамаджа-тантра» утверждает без обиняков: «Никто не сможет достичь совершенства, используя многотрудные, долгие практики; оно может быть обретено только удовлетворением всех желаний человека». Тот же текст добавляет, что допустимы плотские желания (можно, например, есть любое мясо, включая и человеческую плоть), что тантристу не возбраняется убивать любое животное, красть, прелюбодействовать и т. д. Не будем забывать, что целью «Гухьясамаджи» является скорейшее прибытие к буддовости! И когда Будда провозглашает эту странную истину бесчисленному сонму бодхисаттв, а те протестуют, он заявляет, что учит их не чему иному, как бодхисаттвачарье, «следованию путем бодхисаттвы». Ибо, добавляет он (стр. 11), «следование страстям и привязанностям» (рагачарья) и есть стезя бодхисаттвы; это лучший путь (агачарья). Другими словами, все оппозиции иллюзорны, крайнее зло совпадает с высшим добром. Буддовость может — в пределах этого океана кажимости — совпасть с абсолютной имморальностью; единственное, что существует как благо, — универсальная пустота, все другое не обладает онтологической реальностью. Всякий, понимающий эту истину (точнее говоря, истину буддизма мадхьямики, хотя ее отчасти разделяют и другие школы), освобождается, т. е. становится Буддой. Однако «легкость» тантрического пути — больше видимость, чем действительность. Разумеется, метафизическая двусмысленность шуни поощряла и в принципе оправдывала многие крайности вачаринов (например, «тантрические оргии»). Впрочем, ложные интерпретации какого-нибудь догмата наблюдаются в истории всех мистических культов. В реальности же тантрический путь предполагает долгую и трудную садхану, которая временами напоминает сложные операции алхимического делания. Возвращаясь к только что цитированному тексту, мы замечаем, что «пустота» — не просто «небытие», она больше похожа на Брахман веданты; сущность ее тверда как камень, из-за чего ее еще называют «ваджра» (алмаз). «Шуньята, прочная, субстанциональная, неделимая и непроницаемая, не поддающаяся огню и неразрушимая, называется ваджрой». Идеал буддийского тантриста — преобразование себя в «алмазное состояние» — с одной стороны, роднит его с индийским алхимиком, а с другой —

воскрешает знаменитое, проходящее лейтмотивом в упанишадах, тождество Атмана и Брахмана. Для тантрической метафизики — как индуистской, так и буддийской — высшая реальность, *Urgrund*, будучи абсолютным единством (адвая), содержит в себе все дуальности и полярности. Творческий процесс и становление, проистекающие из него, представляют собой расщепление первичного Единства, разделение его на два начала (Шива — Шакти и т. д.), вследствие чего человек переживает состояние дуальности (объект — субъект и др.) — а это и есть страдание, иллюзия, «оковы». Цель тантрической садханы — объединение адептом двух полярных принципов в своем собственном теле. Провозглашенный как единственно надежный путь в эпоху, кали-юги, тантризм прежде всего является практикой, деятельностью, реализацией. Но, хотя его послание адресовано всем существам, путь тантры как таковой начинается с инициации, которую проводит только гуру; отсюда и важность наставника, который один способен сообщить тайную, эзотерическую доктрину, передать ее «от сердца к сердцу». Здесь тантризм также показывает поразительное сходство с древними мистериями и различными видами гностицизма.

ИКОНОГРАФИЯ, ВИЗУАЛИЗАЦИЯ, НЬЯСА, МУДРЫ

В тантрической садхане иконография играет чрезвычайно важную роль, которую, однако, трудно определить в нескольких словах. Несомненно, образы божеств являются «объектами» медитации, однако не в смысле буддийских касин. Тантрическая иконография представляет собой «религиозную» вселенную, в которую необходимо вступить и ассимилировать ее. Это «вступление» и «ассимиляцию» следует понимать буквально: медитируя на икону, адепт должен сперва «перенестись» на космический уровень, управляемый соответствующим божеством, а потом ассимилировать его, инкорпорировав в себя сакральную силу, с помощью которой «поддерживается» или же формируется данный уровень. Это спиритуальное упражнение состоит в том, чтобы выйти из собственной ментальной вселенной и войти во многие вселенные, где «правят» определенные божества. Конечно, даже такое предварительное упражнение, первый шаг к интериоризации иконографии, не может исполняться без йогической дисциплины, дхараны и дхьяны. Тем не менее понимание значения иконы,

уяснение ее символизма еще не является тантрической садханой в собственном смысле. Полный путь включает несколько ступеней, первая из которых состоит в «визуализации» божественного лика, ментальном его конструировании, или, более точно, проецировании его на нечто вроде внутреннего экрана посредством акта творческого воображения. Это, конечно, не анархичное и непостоянное воображение профанного мира; это и не увлечение чистой спонтанностью и пассивным принятием содержания того, что мы, если использовать язык западной психологии, называем индивидуальным или коллективным бессознательным; это, безусловно, пробуждение личных внутренних сил, хотя и в то же время сохранение совершенной ясности и самоконтроля. Йогическая практика позволяет садхаке (практикующему) совершить подобные упражнения. К традиционному иконографическому канону требуется относиться с почтением — т. е. ученику следует визуализировать только то, что «узрели», предписали и кодифицировали наставники, а не то, что может проецировать его личное воображение. Когда тантрическое сочинение излагает способ создания мысленного образа божества, оно напоминает трактат по иконографии. В пассаже из Сатантра-тантры, процитированном Кришнанандой в его Тантрасаре, описывается визуализация Дурги. Богиня подобна черной горе, ее лицо внушает ужас, она находится в объятиях Шивы; шею ее обвивают несколько гирлянд из черепов вокруг шеи; волосы ее свободно вьются, на лице — улыбка. Не упущена ни одна деталь — ни змея (нага), служащая ей в качестве священной нити, ни луна на лбу, а также тысячи мертвых рук вокруг ее бедер, истекающий кровью рот и окровавленное же тело, два детских трупа вместо серег и т. д. За визуализацией божественного образа следует еще более сложное упражнение — идентификация с этим божеством. Как гласит тантрическая поговорка, «невозможно почитать бога, пока сам не стал богом». Отождествить себя с богом, самому стать богом равнозначно пробуждению божественных сил, дремлющих в человеке. Это не только мысленное упражнение. В принципе искомая в процессе визуализации цель вообще не может выражаться терминами интеллектуального постижения, даже если этой целью, например, является махаянское основоположение об универсальной пустоте, онтологической нереальности Вселенной и богов. В тантрическом буддизме реализация шуни не означает интеллектуальной операции: это не сообщение «идеи», но

переживаемая на опыте истина. Мы приведем одну тантрическую садхану, в которой визуализируется богиня Чандамахарошана. Вначале ученик представляет, что его сердце содержит красную солнечную мандалу, покоящуюся на восьмилепестковом лотосе; в центре мандалы возникает черный слог «хум». Из этого слога появляются бесчисленные лучи света, пересекающие огромные пространства, и на этих лучах восседают гуру, все будды, бодхисаттвы и сама богиня Чандамахарошана. Оказав им почести и раскаявшись в грехах, обратившись к тройственному убежищу (Это так называемые «три драгоценности» буддизма: Будда, Дхарма, Сангха. Последняя в разных контекстах означает либо монашескую общину, либо сообщество приверженцев буддизма (т. е. включает и мирян), либо всю «небесную рать» многочисленных будд и бодхисаттв.) буддийской истины, ученик клянется искупить грехи других существ и обещает достичь высшего просветления. Затем он медитирует на четырех добродетелях, приходит к осознанию того, что «этот мир лишен собственного Я, субъекта и объекта», и медитирует на абсолютной пустотности, повторяя формулу: «Моя алмазная сущность есть знание пустоты». Потом он представляет, как слог «хум» возникает на кончике меча, вырастающего из первого черного «хум». Лучи, расходящиеся от этого второго «хум», проявляют всех будд и приглашают их вступить в него. Ученик медитирует на Чандамахарошане, визуализируя ее как исходящую из второго «хум». Затем в сердце богини он представляет меч, на нем — слог «хум» и в центре этого третьего слога визуализирует еще одну Чандамахарошану, восседающую на слоге «хум», и т. д. Так он идентифицируется с богиней². Пустота осознается через мысленное образование каскада вселенных; ученик создает их, используя в качестве стартовой площадки какой-нибудь графический знак, населяет их богами, затем разрушает их. Эти космогонии и теогонии следуют одна за другой в его собственном сердце; именно посредством образов открывает он всеобщность пустоты. Подобные упражнения встречаются и в средневековом джайнском гностицизме: дхьяна джайнов тоже испытала влияние тантризма. Сакалакирти (XV в.) рекомендует следующую медитацию в своей Таттвартхасарадипаке: йогин должен вообразить огромное молочное море, тихое, без волн, и в центре его — лотос, столь же большой, как Джамбудвипа (т. е. Индия), с тысячью лепестков, сверкающий как золото. Йогин должен представить себя восседающим на троне в

центре околоплодника этого лотоса, безмятежным, лишенным желаний и гнева, готовым покорить своего врага — карму. Такова первая дхарана. Затем йогин воображает сияющий шестнадцатилепестковый лотос в области пупка. В лепестки лотоса вписаны четыре гласных, оканчивающихся на «ам» и «ах», и великая мантра Архан светится в центре околоплодника. Затем он представляет, как клубы дыма поднимаются из буквы «р» слова «архан», потом сыплются искры, и наконец вырывается пламя, распространяясь все шире и шире, пока оно полностью не сжигает лотос сердца, который является продуктом восьми карм и, соответственно, имеет восемь лепестков. Это упражнение входит составной частью во вторую медитацию, называемую агнейи дхарана. Следом за ней идет марути дхарана, во время которой йогин визуализирует сильный штормовой ветер, рассеивающий пепел, оставшийся от лотоса. Потом он воображает, как потоки дождя смывают пепел, который покрывал его тело (это уже четвертая дхарана, варуни). Наконец он представляет себя единым с богом, освобожденным от семи элементов², восседающим на троне, сверкающим подобно луне и принимающим почести от богов³. «Таттвартхасарадипака» содержит также и инструкции по различным дхьянам, выполнение которых является своеобразной «мысленной литургией», тантрической по существу. Ученик воображает, что в некоторых частях его тела находятся лотосы с разным количеством лепестков, и на каждом написана буква или мистический слог. Садхакаджайн использует и мантры, которые он произносит, одновременно визуализируя их как надписи на лотосе своего тела. Подобные тантрические практики зафиксированы в литературе джайнизма и гораздо раньше. Например, Джнянарнава Субхадры (ок. 800 г.) включает в себя разделы, посвященные асане, пранаяме, мандале, а также четырем дхьянам и дхаранам, с которыми мы только что познакомились в «Таттвартхасарадипаке». Подобно буддизму и индуизму, джайнизм имел всплеск интереса к тантре, хотя и игнорировал сексуальную мистику последней; куда больший интерес, впрочем, он проявлял к аскетическим практикам и сиддхи, принадлежавшим к той древнейшей индийской традиции, которую он в свое время превзошел. В связи с тантрической иконографией необходимо упомянуть и ньясы, «ритуальное проецирование» божеств в различные части тела. Эта практика весьма древнего происхождения, которую тантризм значительно обогатил и наделил

новым смыслом. Ученик «проецирует» божеств, касаясь при этом разных участков своего тела; иначе говоря, он соотносит тело с тантрическим пантеоном, стремясь пробудить священные силы, дремлющие подспудно в глубине плоти. Различается несколько видов ньяс, соответственно степени их интериоризации, ибо в некоторых случаях божества и их символы «помещаются» в различных телесных органах посредством одного лишь медитативного акта. Небольшой трактат Хастапуджавидхи¹ рекомендует, например, медитацию, в которой пальцы левой руки идентифицируются с пятью космическими элементами и пятью божествами-покровителями, тогда как пять на ногти «возлагаются» пять мистических слогов — белого, желтого, красного, черного и зеленого цвета соответственно; слоги же представляют пять Татхагат: Вайрочану, Амитабху, Акшобхью, Ратнасамбхаву и Амогхасиддхи. В определенной степени зависят от иконографии — ибо с их помощью первоначально подражали позам и жестам будд — также и мудры. Слово «мудра» имеет много значений (печать, жест, позиция пальца и др.), в том числе эротическое. В контексте тантрической литургии мудра допускает разные толкования; самое частое из них — мудра как воплощение некоторых состояний сознания в виде иератических жестов и поз, или, более точно, мудра как отголосок душевных глубин человека на его переживание тех сакральных «истин», которые скрыты в каждом архетипическом жесте. Для хатха-йоги бандха или мудра означает положение тела, в котором ученик практикует пранаяму и концентрацию с целью «обездвижить» *semen virile* (мужское семя). Необходимо, однако, всегда помнить о том, что тантрическая садхана тесно связана с таким литургическим комплексом, в котором образы, жесты и звуки выступают только совместно.

МАНТРЫ, ДХАРАНИ

«Мистическим звукам» придавали большое значение еще на заре ведического периода. Начиная со времени «Яджурведы», важнейшая мантра, ом, приобрела универсальный престиж: ее отождествляли с Брахманом, Ведами, со всеми великими богами; Патанджали (I, 27) утверждал, что она выражает сущность Ишвары. Нет необходимости приводить здесь обзор различных спекуляций по поводу Вач (богини слова) или креативной ценности ритуальных формул. Заметим лишь,

что некоторые тантрические мантры встречаются уже в брахманах. Тем не менее только тантризм, как буддийский, так и шиваитский, возвысил мантры и дхарани до уровня средств, ведущих к спасению (мантраяна). В феномене повсеместного распространения этих сакральных формул можно различить по меньшей мере два направления. Одно вело к глубоким философским размышлениям о «мистических звуках»; другое — к ламаистскому молитвенному колесу. Прежде всего следует принять во внимание саму «обреченность на успех» этого метода, ту видимую легкость, с которой спасение или, по крайней мере, заслуги, могли быть обретены просто путем повторения мантр или дхарани. Тем не менее мы не станем подробно останавливаться на этой популяризации и деградации спиритуальной техники; подобное явление в истории религий хорошо известно, и оно вряд ли поможет нам постичь секреты мантраяны. Практическая ценность и философское значение мантр покоятся на двух основаниях: во-первых, на йогической функции фонем, используемых как «опоры» для концентрации; во-вторых — и это чисто тантрический вклад — на разработке определенной гностической системы и интериоризованной литургии через переосмысление архаических представлений о «мистических звуках». Дхарани (буквально «та, что поддерживает и охраняет») применялась уже в ведические времена в качестве «опоры» и «защиты» концентрации (дхараны); другие ее названия — кавача и ракша («защита», «щит»). Для обыденного человека дхарани — это талисман, защищающий от демонов, болезней и чар. Но у аскетов, йогов, созерцателей дхарани становится инструментом для концентрации, когда та совпадает с ритмом пранаямы или мысленно повторяется в течение фаз дыхания. В некоторых случаях можно восстановить значение «искалеченных» слов (амале, вимале, химе, вама, кале и т. п. выражают идеи чистоты, снега и др.; ччхинде, видимо, означает оплакивание, упадок сил), однако огромное их большинство — причудливые и невнятные фонемы: хрим, храм, хрум, пхат и т. д. Поскольку дхарани, вероятно, использовались и совершенствовались в процессе медитации, регулировавшейся пранаямой, то изобретение новых звукоочетаний неизбежно ограничивалось определенным количеством слогов; но при этом в качестве компенсации выступал глубокий внутренний отклик, который пробуждали эти «мистические звуки». Во всяком случае, каким бы ни было историческое происхождение дхарани, они,

несомненно, имели ценность как тайный, инициатический язык. Ибо эти звуки открывали свой подлинный смысл только во время медитации. Для непосвященного дхарани оставались непостижимыми; их значение не выражалось рациональным языком, т. е. таким языком, который служит для передачи обыденного опыта. Дхарани и мантры приобретали значение лишь тогда, когда их произносили в соответствии с определенными правилами и воспринимали как несущих «откровение» и «пробуждение». Этот двоякий процесс будет понят лучше немного позднее, когда мы подойдем к лежащей в основе мантраяны метафизике. Фонемы, открывавшие свой смысл во время медитации, возможно, выражали такие состояния сознания, которые были «космическими» по структуре и которые оттого с трудом могли быть артикулированы средствами повседневного языка. Опыты подобного рода были известны в ведический период, хотя те немногие документы, что дошли до нас, редко содержат нечто большее, чем смутные аллюзии, в основном в форме образов и символов. Тем не менее именно в них мы встречаемся с довольно архаичной техникой шаманских «космических экстазов», использующих для своего выражения малопонятные звукосочетания, которые иногда приводят к созданию некоего тайного языка. Эти переживания, которые в какой-то мере связаны с обнаружением истоков языка, на пути своего экстатического возвращения к исконному состоянию мира расшатывают повседневное сознание. Все усилия тантрического йогина направлены на пробуждение изначального сознания и на возрождение состояния завершенности, которое предшествовало языку и темпоральному сознанию. В тантризме тенденция к переоткрытию языка с целью полной переоценки обыденного опыта особенно заметна в использовании его приверженцами эзотерического лексикона. Ученик получает дхарани и мантры непосредственно «из уст наставника» (гурувактратах); в этом смысле они, поскольку их нужно «получить», совершенно отличаются от тех фонем, которые использует обычный язык, которым можно выучиться по книгам. Однако, едва выйдя из уст учителя в акте передачи, мантры приобретают безграничную мощь. Один из важнейших тантрических трактатов, «Садханамала», риторически вопрошает: «Чего нельзя осуществить с помощью мантр, если их применять по правилам?» (II, 575). Можно даже достичь буддовости. Локанатха мантра, например, способна отпустить величайшие грехи,

а экаджата мантра столь могущественна, что адепт, едва произносит ее, сразу освобождается от всяческой опасности и достигает совершенства Будды. Все сиддхи любого уровня — от успехов в любви до достижения спасения — могут быть приобретены с помощью этих мистических формул. Даже высшего знания можно достичь непосредственно, без обучения, благодаря лишь правильному произнесению соответствующей мантры. Однако эта техника трудна: произнесению мантры предшествует очищение сознания; кроме того, практикующий должен концентрироваться на каждой из букв, составляющих мантру, избегать усталости и т. д. Неограниченная эффективность мантр состоит в том, что они являются (или, по крайней мере, могут становиться) теми «объектами», которые они выражают. Каждое божество и каждая степень святости имеют собственную биджамантру, которая суть их «семя», «опора», т. е. самая их сущность. Правильно повторяя эту биджа-мантру, практикующий усваивает ее онтологическую сущность, что позволяет ему конкретным и непосредственным образом «ассимилировать» божество, состояние святости и т. д. Иногда целая метафизика концентрируется в одной мантре. Так, 8000 шлок объемного махаянского трактата Аштасахасрика-праджняпарамита были сведены к нескольким шлокам, составившим Праджняпарамита-хридая-сутру; этот короткий текст оказался редуцирован до нескольких строк из «Праджняпарамиты», которые, в свою очередь, сконцентрировались в «семенном слоге», биджа-мантре прам. Таким образом, можно овладеть всей философией праджняпарамиты, просто бормоча «прам». Однако перед нами — не краткое резюме «Праджняпарамиты», а прямая и полная ассимиляция истины абсолютной пустоты, шуньяты, поданной в «виде» божества. Весь космос, со всеми его божествами, сферами и способами существования, может быть сконцентрирован в нескольких мантрах; вселенная тогда предстает как акустическая, а то и хроматическая, формальная, субстанциональная и т. д. Мантра — это «символ» в архаическом смысле слова: одновременно и символизируемая «реальность», и «символизирующий знак». Существует некая таинственная связь, с одной стороны, между мистическими буквами и звуками мантры (матрицами, т. е. «матерями», и биджами, семенами) и внутренними органами человеческого тела, а с другой, между этими органами и сакральными силами, пребывающими в космосе скрыто или явно.

Работая над «символом», человек пробуждает все относящиеся к нему силы, на всех уровнях мироздания. Между мантраяной и тантрической иконографией существует полное соответствие: каждый уровень бытия и каждая степень святости имеют соответствующий визуальный образ, цвет и букву. Медитируя на цвете или мистическом звуке, которые репрезентируют этот символ, ученик вступает в определенную модальность бытия, формирует или воплощает состояние йогина, божества и т. д. «Опоры» легко поддаются гомологизации: адепт может исходить из любой, используя любую «колесницу» (будь то образы, мантраяна и т. д.), если желает отождествить себя с онтологической модальностью или с какой-нибудь божественной личностью. Эти разнообразные символические уровни связаны, составляют единое целое, имеющее мистический характер — оно может быть реализовано только в определенных «центрах». Согласно представлениям тантризма, космос выступает как громадная совокупность магических сил; но те же самые силы могут быть пробуждены или организованы в теле человека посредством мистико-физиологических практик. Когда Васубандху в своей работе Бодхисаттвабхуми писал, что истинное значение состоит в отсутствии значения и что с помощью медитации на это не-значение можно прийти к пониманию онтологической нереальности мира, то он просто переводил на язык своей философии опыт, глубинный смысл которого ускользал от него или же не интересовал его. Ибо если в процессе повторения мантр и аннулируется «реальность» обыденного мира, то это лишь первый, интеллектуальный шаг, необходимый прием для достижения более глубокой «реальности». Всякие бесконечные повторения ведут к разрушению языка; в некоторых мистических традициях это разрушение является обязательным условием для дальнейшего духовного роста.

ЭКСКУРС: ЗИКР

Сходство между його-тантрической психотехникой и мусульманским зикром, или непрерывным повторением имени Божьего, было замечено довольно давно. В своем исследовании Л. Гарде детально описал различные виды зикра, проводя параллели с джапа-йогой и дзэновским нэмбуцу. Особый интерес представляет мистическая физиология, связанная с практикой зикра: есть упоминания о

«центрах» и тонких органах, о некоем внутреннем видении тела, об акустических и хроматических феноменах, возникающих на разных ступенях опыта и т. д. Существенную роль играют дыхательная дисциплина и ритуальное произношение; процесс концентрации — почти такой же, как в йоге. Проблема исторических контактов между Индией и исламом и их взаимных влияний друг на друга еще далека от разрешения. Хотя непрерывное повторение имени Бога засвидетельствовано уже в Коране, хотя зикр высоко оценивается всеми суфиями, вполне возможно, что регуляция телесных поз и дыхательные практики пришли, пусть даже отчасти, из Индии; нам известно, что подобные влияния заметно усилились после XII в. (это относится, например, к инструкциям по физиологической стороне экстаза и т. д.). Представляя нижеследующие сочинения, мы намереваемся не столько излагать теорию и практику зикра, сколько подчеркнуть их сходство с морфологией тантра-йоги. Согласно Ибн Ийяду, практикующий «начинает рецитацию с левой стороны (груди), которая является как бы нишей, содержащей лампу сердца — источник духовного света. Он продолжает практику, двигаясь оттуда к нижней части груди, потом — к правой стороне и вверх. Затем он возвращается к исходной позиции». В соответствии с наставлениями Мухаммада ал-Сануси, «чтобы принять нужную позу, надо сесть на землю, скрестить ноги, положить на них руки, склонить голову между колен, закрыть глаза. Он (практикующий) поднимает голову, произнося ла ила в течение того времени, которое проходит между поднятием головы до уровня сердца и склонением ее на правое плечо. Он старательно очищает свой ум от всего, что не является Богом. Когда рот оказывается на одной линии с сердцем, ученик тщательно произносит: илла... И (затем) он, еще отчетливее, произносит напротив сердца слово Аллах». (Гранде, стр. 654-55). Выбранная формула повторяется настолько часто, насколько это возможно, «до тех пор, пока всякий счет не угасает и не устанавливается непрерывная молитва» (стр. 656) Дыхательный ритм и ритм вербального повторения находятся в согласии друг с другом. Текст XII века (упоминающий наиболее ранние формы коллективного зикра) предписывает: дыхание «исходит над левой стороной груди (чтобы сделать сердце «пустым»); затем слово ла выдыхается из пупка (чтобы отразить натиск демона сладострастия); затем на правом плече произносится илаха, а илла в пупке; наконец, в опустевшем сердце с силой произносится слово «Аллах».

Современный автор, шейх Мухаммед Амин ал-Курди (ум. в 1914 г.) дает более точные сведения о существующих в зикре отношениях между дыханием, «центрами» тонкого тела и мистическими слогами. Вот выдержки из его «Танвир ал-кулуб'а», в переводе Жана Гуйяра («Малое Добротолубие», стр. 332 — 33): «Пусть закир крепко прижмет кончик языка к заднему небу и, сделав вдох, задержит дыхание. Потом пусть начнет произносить слово «ла», представляя его находящимся под пупком; с этого места пусть он подтягивает это слово к середине тонких центров, туда, где располагается центр, называемый «скрытнейшим», а затем — к центру «логической (рассудочной) души», который символически находится в первой области мозга — «управителе». Затем пусть закир произносит слово «илаха», в первую очередь воображая, что в мозге находится фонетический элемент, называемый хамза [в транслитерации он представлен апострофом]; из мозга пусть он спускает его до правого плеча, так, чтобы тот подошел к точке, соответствующей тонкому центру, называемому «дух». Наконец, пусть закир произнесет илла-лла, представляя, как он извлекает хамзу «иллы» из (правого) плеча и тянет его к «сердцу», на котором закир сделает ударение с последним словом «Аллах» (представленным в упоминавшейся выше транслитерации без А по причине элизии, вызванной двумя элементами формулы); сила задержки дыхания в этом случае ударит по «маленькой черной точке сердца», вследствие чего по всему телу распространится тепло, которое сожжет все испорченные части тела, тогда как чистые части будут озарены светом имени Аллаха». Предшествующие пассажи касаются «зикра языка», интериоризованной устной литургии. Но есть две более высокие ступени — «зикр сердца» и «внутренний» (сирр) зикр. В частности, на ступени «зикр сердца» появляются визуальные феномены (яркое свечение, цвета), (тогда как «зикр языка» вызывает слуховые феномены). Во «внутреннем зикре» начисто ликвидируется дуальность, но «не через соединение с божеством, как в индийской традиции, ибо здесь остается еще понятие о божественной трансценденции, а через «исчезновение» субъекта в самой его сущности (Гарде, с. 675). Это состояние достигается с помощью фаны, «аннигиляции». Возрастают соответствующие световые явления. В это время «огни зикра не исчезают, их свет не рассеивается... Ты видишь, как одни лучи поднимаются, другие опускаются; огни вокруг

тебя чисты, они очень горячие, они пламенеют». Все это напоминает световые опыты йоги, тантризма и шаманизма.

МАНДАЛА

Один из чисто тантрических ритуалов заключается в построении мандалы. Буквально это слово значит «круг»; в тибетских книгах оно иногда переводится как «центр», иногда как «то, что окружает». Фактически мандала — это довольно сложная композиция, состоящая из круговой границы и одного и более концентрических кругов, внутри которых находится квадрат, разделенный на четыре треугольника; в центре каждого треугольника, как и в центре самой мандалы, есть другие круги, содержащие образы божеств или их эмблемы. Эта иконографическая схема подвержена бесчисленным вариациям: так, некоторые мандалы напоминают лабиринты, другие похожи на дворцы с крепостными валами, башнями, садами; можно найти цветочную символику рядом с кристаллографическими структурами, когда, например, лотос в цвету соседствует с алмазом. Простейшая мандала — это янтра, которую используют и индуисты (дословно янтра — «объект, помогающий удерживать», «инструмент», «орудие»); она является диаграммой, «оттиснутой или выгравированной на металле, дереве, коже, камне, бумаге или просто нарисованной на земле или на стене». Ее структура может рассматриваться как линейная парадигма мандалы. Янтра состоит из ряда треугольников (в шриянтре их девять — четыре вершинами вверх, пять вершинами вниз), окруженных несколькими окружностями, которые обрамляют квадрат с четырьмя «дверями». Треугольник, указывающий вниз, символизирует йони, т. е. Шакти; указывающий вверх — мужское начало, Шиву; центральная точка (бинду) означает недифференцированного Брахмана. Другими словами, янтра есть выражение, в терминах линейного символизма, космических манифестаций, возникающих из первичного единства. Мандала использует похожую символику и развивает ее на различающихся, но соотносящихся друг с другом уровнях. Как и янтра, мандала — одновременно и образ Вселенной, и теофания: весь космос является, конечно, еще и манифестацией божественного начала. Но мандала служит также и «обителью» богов. В ведической Индии считалось, что боги спускались на алтарь; это показывает преемственность между тантрической литургией и традиционным

культом. Каждый алтарь или священное место изначально рассматривались как привилегированный участок, отделенный от остальной территории; в этом качественно другом месте священное манифестировало себя, внезапно разрывая планы существования, позволяя устанавливать связь между разными космическими областями — небесами, землей и воздушным пространством. Эта концепция была чрезвычайно распространена, в том числе далеко за пределами Индии. Символизм царских столиц, храмов, городов, наконец, любого жилища человека базировался на оценке священного пространства как центра мира и, следовательно, как сферы сообщения с небом и преисподней. Тантризм пользуется этим архаичным символизмом, но вводит его в новый контекст. Изучая традиционные интерпретации символизма мандалы и описывая тантрический ритуал инициации, мы можем лучше понять новые акценты, внесенные тантризмом. Внешний круг мандалы представляет собой «барьер огня», который одновременно символизирует и запрещение доступа внутрь непосвященным, и метафизическое знание, «сжигающее» неведение. Следующим идет «алмазное кольцо»; алмаз — это символ высшего сознания, бодхи, т. е. «просветления». Еще глубже, чем «алмазное кольцо», находится круг с восемью «кладбищами», выражающих идею восьми аспектов профанного сознания; этот иконографический мотив кладбищ главным образом встречается в мандалах, посвященных «устрашающим» божествам. Дальше расположено «кольцо листьев», означающее духовное возрождение. В центре этого последнего круга находится мандала в собственном смысле слова, также называемая вимана («дворец»), т. е. место, где пребывают сами боги. Символика, связанная с царской властью, играет важную роль в конструкции и титкале мандалы. В Индии, да и не только в ней, державность соотносится со священным. Будда — чакравартин (букв. «вращающий колесо». Этим титулом в Индии награждали царей, когда хотели подчеркнуть, что они — «владыки мира», «повелители существ». — Примеч. пер.)) *par excellence*, «космократ». Церемония, которую исполняют при посвящении в мандалу, фактически совпадает с абхишекой, т. е. ритуальным окроплением водой при царской инаугурации. (Один из важнейших тантрических текстов, касающихся инициации в мандалу, называется Секоддешатика, т. е. «Комментарий к трактату о крещении». Его автор — Надапада (Наропа).) На изображениях Будды, размещенных в разных кругах

мандалы, видны царские диадемы; перед посвящением в мандалу учитель вручает ученику знаки царского достоинства. Смысл этой символики распознается легко: ученик отождествляется с властителем потому, что он возвышается над игрой космических энергий, он становится автономным, полностью свободным. Духовная свобода — и это справедливо не только для Индии — всегда выражалась через идею державности. На периферии этой сложной конструкции находятся четыре главных двери, защищаемые ужасными образами, которых называют «хранителями дверей». Роль их двойственна. С одной стороны, эти стражи охраняют сознание от деструктивных сил бессознательного; с другой, им присуща и наступательная миссия: чтобы совершенно покончить с подвижным иррациональным миром бессознательного, сознание должно перенести борьбу в стан противника и именно здесь принять разрушительный, устрашающий облик, чтобы вернее справиться с врагом. Даже божества внутри мандалы иногда имеют страшный облик; все это боги, с которыми человек встретится после смерти в состоянии бардо. Стражи дверей и ужасные божества подчеркивают инициатический характер вступления в мандалу. Любая инициация предполагает переход с одного уровня бытия на другой, но этой онтологической перемене предшествует краткий или долгий период «ордалий», через которые должен пройти кандидат. Типичным инициатическим испытанием является «борьба с чудовищем» (в буквальном смысле воинских посвящений). Согласно тантрическим представлениям, чудовища являют собой силы бессознательного, возникающие из универсальной «пустоты»; кандидат должен побороть страх, внушаемый ими. Как это уже часто отмечалось, размер и страшная внешность чудовищ, встречающихся в инициации, суть не что иное, как порождение «инициатического ужаса». Этот аспект инициации раскрывает некоторое структурное сходство между мандалой и лабиринтом. Фактически многие мандалы представляют из себя лабиринт. Среди ритуальных функций лабиринта две особенно интересны для нас: во-первых, лабиринт символизировал запредельное, и любой посвященный, вступивший в него, осуществлял *descensus ad inferos* (спуск в ад) (ритуальную смерть, за которой следовало «воскресение»); во-вторых, лабиринт являлся своего рода «оборонительной системой», как духовной (против злых духов и демонов, сил хаоса), так и материальной (против внешних врагов). Поскольку столица, подобно храму или

дворцу, образовывала «центр мира», то именно лабиринт (или стены) защищали его, и не только от захватчиков, но и от злотворных сил, «духов пустыни», пытавшихся вернуть «формы» к аморфному состоянию, из которого они появились. Рассмотренные в этом свете, функции мандалы, как и функции лабиринта, тоже должны быть по меньшей мере двойственными. С одной стороны, вступление в мандалу, нарисованную на земле, равнозначно посвящению; с другой, мандала «защищает» ученика от любой разрушительной силы и в то же время помогает ему сконцентрироваться, найти свой собственный центр. Эта последняя функция прояснится в дальнейшем, когда мы рассмотрим тантрическую садхану. Литургия состоит из определенного набора ритуалов. Тщательно выбирается почва, на которой должна быть нарисована мандала. Ей следует быть гладкой, без камней и травы; в сущности, она отождествляется с трансцендентной основой. Уже одно это указывает на пространственно-временной символизм мандалы: ученик должен взойти на идеальный, транскосмический уровень. «Ровная поверхность», как известно, является образом рая или любой другой трансцендентной сферы, тогда как орографические вариации означают творческий процесс, появление форм и времени. Мандала может в этом смысле считаться символом рая. В ней отчетливо проступают специфические символы рая. Прежде всего, наблюдается сходство между пантеоном богов — интегральной частью мандалы — и райскими кущами буддийской космографии (Сукхавати, Абхирати, Тушита, Траястримша и др.), в центре которых восседает в своем царском павильоне Верховное божество, посреди парка с озерами, цветами и птицами, восседает, окруженное другими божествами. Впрочем, буддийский рай — это только вариант рая индийского, наиболее ранний образ которого, Уттаракуру (Северная Страна), понимался как обитель блаженства. Согласно буддийским источникам («Махавасту», I, 338), Уттаракуру, Золотая Земля, светится день и ночь и обладает четырьмя достоинствами: земля здесь ровная, повсюду царит абсолютный покой, все находится в чистоте, а деревья не имеют шипов. Рис растет несеянным, как это было на земле в золотом веке. Райский символизм мандалы также виден и в другом элементе — изгнании демонов. Земля очищается от демонов посредством призывания богини земли, той самой, к которой как к свидетелю обращался Будда, медитируя ночью в Бодхгайе. Другими словами, повторяется идеальный жест Будды,

причем земля магически трансформируется в «алмазную землю», а алмаз, как мы уже видели, является символом беспорочности и абсолютной реальности. Все это подразумевает ликвидацию времени и историчности и возвращение *in illo tempore*, к сакральному моменту просветления Будды. А отсутствие времени, как известно, является признаком рая. После приготовления площадки с помощью двух шнуров очерчивается мандала. Один шнур, белого цвета, используется для того, чтобы обозначить ее внешнюю границу; второй составлен из нитей пяти различных цветов. Диаграмма может быть также создана и с помощью цветного рисового порошка. Вазы, наполненные драгоценными или ароматическими веществами, лентами, ветвями и т. п., ставятся внутри треугольников, куда «спускаются» боги. Инициация ученика происходит в благоприятный день, на берегу моря или реки. В ночь перед церемонией он спит в «позе Будды, вступающего в нирвану» (это «поза льва» — т. е. лежа на правом боку, положив голову на правую руку); утром он рассказывает своему гуру о том, что видел во сне, и инициация может быть проведена только в том случае, если учитель сочтет сновидение благоприятным. Сам обряд начинается с серии посвящений и очищений. «Секоддешатика» приводит много подробностей: гуру очищает органы тела ученика мантрами (помечая мантрой у лоб, и, а, р, ан — гениталии); он также очищает предметы, используемые в ритуале, особенно вазы, ставит «сосуд победы» (виджая-калаша) в центр мандалы и почтительно возжигает перед ним благовония. Затем он коронует ученика, одетого в белое, цветочной гирляндой. Ученик сооружает малую мандалу, украшенную цветами и золотом, вокруг ступни учителя, тем самым оказывая почтение последнему; затем преподносит ему себя самого, вместе с девушкой, которая должна быть, если возможно, близкой родственницей ученика. Гуру кропит пятью каплями амброзии (т. е. пятью священными веществами) его язык, читая соответствующую мантру, а потом освящает благовония, читая другие мантры. Затем он приступает к «одержанию яростным богом» (кродавеша), своеобразному инициатическому ритуалу. Ученик повторяет особые мантры и с силой вдыхает воздух, чтобы Ваджрапани, гневный бог, вошел в него, и начинает петь и танцевать, подражая традиционным жестам яростных божеств. Этот обряд помогает силам бессознательного вторгнуться в ученика, который, сталкиваясь с ними, «сжигает» всякий страх и робость. Затем, в основном с помощью мудр, он

призывает пять мирных богинь, Шакти пяти Татхагат, и вновь становится умиротворенным. Если одержание продолжается слишком долго, гурУ касается его лба цветком, освященным мантрой ом ах хум. Затем наставник завязывает ученику глаза и кладет цветок ему в руку; ученик бросает этот предмет в мандалу, и тот сектор, куда упадет цветок, покажет божество, которое будет особенно благожелательно настроено к ученику во время посвящения. Вступление в-мандалу весьма напоминает «движение к центру» (Уже указывалось на то, что ритуальный обход вокруг ступы или храма, прадакшина, а также восхождение на ступенчатые террасы великих религиозных памятников означает «движение к центру»). Поскольку мандала является *imago mundi* (образ мира), ее центр соответствует бесконечно малой точке, через которую проходит *axis mundi* (ось мира); по мере приближения к центру ученик приближается к «центру мира». Едва вступив в мандалу, он фактически оказывается в сакральном месте, за пределами времени; боги «спускаются» в вазы и в другие освященные предметы. Серия медитаций, к которым ученик готовится загодя, помогает ему обнаружить богов в своем собственном сердце; сначала они наполняют космическое пространство, затем растворяются в теле ученика. Иначе говоря, он «реализует» вечный процесс периодического сотворения и разрушения мироздания, что позволяет ему войти в ритмику великого мирового времени и понять его пустотность. Он разбивает оковы сансары и вступает в трансцендентные сферы: такова «великая мистерия» махаянского и тантрического буддизма, «полный переворот» (паравритти), трансформация сансары в Абсолют, который, разумеется, может быть обретен посредством и других техник. (Проф. Туччи интерпретирует этот таинственный процесс как интеграцию бессознательного через познание его символов («Мандала...», с. 23). Поскольку же «бессознательное» - не что иное, как «космическое сознание», «сознание-сокровищница» (алаявиджняна), то его интеграция, если пользоваться языком психологии Юнга, тождественна интеграции коллективного бессознательного.) Нарисованная на ткани, мандала служит «опорой» для медитации; йогин использует ее как «защиту» от рассеянности и соблазнов ума. Мандала концентрирует, она делает медитирующего йогина неуязвимым к внешним стимулам; легко увидеть здесь аналогию с лабиринтом, который охраняет от злобных духов или врагов. Мысленно вступив в мандалу, йогин тем самым приближается

к своему «центру», и это духовное упражнение может быть понято в двух смыслах: 1) чтобы достичь центра, йогин искусно воспроизводит космический процесс, ибо мандала — это образ мира; 2) но поскольку он практикует медитацию, а не ритуал, йогин, отталкиваясь от этой иконографической «опоры», может найти мандалу в своем же теле. Не следует терять из виду то обстоятельство, что тантрическая вселенная состоит из бесконечных аналогий, гомологий, симметрий; исходя из любого уровня, можно установить мистическую связь с другими уровнями, с тем чтобы в конце концов свести их к единству и овладеть ими. Прежде чем изучать процесс введения мандалы в тело йогина, обсудим вкратце схожие представления, бытующие за пределами индо-тибетского ареала. Самые разные культуры обладали тем или иным набором фигур в виде кругов, треугольников и лабиринтов, фигур, связанных с религиозным поклонением. Это достаточно очевидно в случае с магическими кругами и лабиринтами для инициации. Также имеют характер мандалы и ритуальные рисунки, сделанные некоторыми племенами Северной и Южной Америки; эти рисунки в схематической форме изображают различные фазы сотворения мира. Нет необходимости исследовать их здесь. Заметим только, что такие мандалы обычно сооружаются в целях излечения от какой-нибудь болезни. Это приводит нас к еще одному классу мандал, а именно к тем, которые обнаружены К.-Г. Юнгом в рисунках, выполненных некоторыми из его пациентов. Согласно творцу гипотезы коллективного бессознательного, эти мандалы репрезентируют глубинные структуры души и, следовательно, играют роль в том бессознательном процессе, который был назван Юнгом процессом индивидуации. Юнг выдвинул свою гипотезу после наблюдения за следующим фактом: в сновидениях и фантазиях пациентов мандалы появлялись тогда, когда процесс индивидуации был близок к успешному завершению. Значит, естественно возникший образ мандалы соответствовал духовной свободе, в том смысле, что какая-то часть коллективного бессознательного — той огромной области психики, которая угрожала целостности личности, — была усвоена и интегрирована сознанием. Спонтанное переоткрытие мандал бессознательным поднимает важную проблему. Возникает вопрос, не пытается ли в этом случае «бессознательное» имитировать процессы, с помощью которых «сознание» (или, при других обстоятельствах, «транссознание») (Мы заключаем эти термины в

кавычки потому, что в данном контексте они не взяты в строго психологическом смысле.) стремится прийти к своему совершенству и достичь свободы. Ибо это бессознательное обнаружение инициатической схемы не является чем-то уникальным; известно, что все великие мистические символы спонтанно открывались в сновидениях, галлюцинациях и даже в патологических экстазах. Переживания и символы восхождения, «движения к центру», нисхождения в ад, смерти и воскресения, инициатических ордалий и даже сложнейшая символика алхимии были испытаны в том или ином из вышеназванных состояний. В какой-то степени мы можем говорить о «подражательной имитации», используя этот термин в строгом смысле как внешней имитации поведения и жестов, без целостного понимания того, каков смысл подразумеваемых содержаний. Йогин может открыть мандалу в своем теле, и тогда литургия интериоризуется, т.е. трансформируется в серию медитаций на различных «центрах» и тонкоматериальных органах.

ПОХВАЛА ТЕЛУ: ХАТХА-ЙОГА

В тантризме человеческое тело приобретает такую важность, которая не была дотолем известна в Индии. Конечно, ценность здоровья и силы, стремление к сопоставлению внутренне освященных телесных органов с мирозданием характерны уже для ведических, если не доведических времен. Но тантризм еще глубже развивает идею о том, что совершенство может быть реализовано только в «божественном теле». Пессимизм и аскетизм упанишад и периода после упанишад здесь окончательно преодолеваются. Тело больше не источник страдания, но наиболее надежный и эффективный инструмент, находящийся в распоряжении человека и служащий ему для «покорения смерти». И поскольку освобождение может быть достигнуто даже в этой жизни, тело необходимо сохранять как можно дольше, причем в отличном состоянии, чтобы оно было пригодно для медитации. Как мы скоро увидим, индийская алхимия преследует такие же цели. В Хеваджра-тантре Будда (Бхагаван) провозглашает, что без абсолютно здорового тела нельзя достичь блаженства. Этот мотив настойчиво повторяется в тантрической и сахаджийской литературе. Сараха выражает это в присущем ему образном стиле: «Здесь (в этом теле) — Ганг и Джамна... здесь Праяга и Бенарес, здесь солнце и луна. Здесь

священные места, здесь питхи и упапитхи — я не встретил ни одного места паломничества или обители блаженства, сравнимых с моим телом». Сам Будда сокрыт в теле, — добавляет Сараха². Можно выделить по меньшей мере две ориентации — отличающиеся друг от друга, но сходящиеся в одной точке — в этой высокой оценке человеческого тела и его возможностей: 1) ориентация на полное переживание жизни, что является неотъемлемой частью садханы, и такова общая позиция всех тантрических школ; 2) желание овладеть телом, для того чтобы превратить его в тело божественное, и такова специфическая позиция хатха-йоги. Подобное овладение должно происходить постепенно, на основании точного знания об органах и их функциях. Ибо «как могут йогины, не знающие своего тела как дом с одним столбом и девятью дверями, (контролируемый) пятью божествами хранителями, достичь совершенства в йоге?»³ Совершенство остается постоянной целью, но, как мы скоро увидим, это не атлетическое, не гигиеническое совершенство. Хатхайогу нельзя смешивать с гимнастикой. Ее возникновение связано с именем Горакхнатха, который основал общину йогов-канпхатов. Предполагается, что он жил в XII в., возможно, даже раньше. Все, что мы знаем о Горакхнатхе, искажено мифологизацией его школы, а также богатым магическим фольклором; но есть и относительно надежные факты, из которых можно осторожно сделать вывод о том, что он был близко связан с «алмазной колесницей». Так или иначе, трактаты хатха-йоги упоминают сексуальные практики, которые использовались в буддийском тантризме. Горакхнатху приписывается авторство небольшого трактата, Хатха-йоги, а также Горакша Шатаки, которая, в отличие от предыдущего текста, дошла до нас. Комментарий к этой последней, Горакша Паддхати, объясняет слово «хатха» (букв. «разрушение», «деструктивное усилие») путем разложения его на слоги: ха — солнце, тха - луна; соединение луны и солнца образует йогу. (Согласно другим текстам, ха-тха = сурья-чандрау = пранапанау.) Позже мы увидим, что эта интерпретация совершенно согласуется с тантрическим учением. Канпхаты называли «хатха-йогой» свою дисциплину, однако этот термин вскоре стал общим названием для всех традиционных формул и практик, делающих возможным достижение совершенного контроля над телом. В любом случае, трактаты хатха-йоги происходят тем или иным способом от литературы, составленной йогонами Горакхнатха либо приписываемой им. Мы обладаем значительным количеством

текстов, но, помимо «Горакша-шатаки», лишь три из них представляют интерес для нашего исследования: 1) Хатха-йога прадипика (автор — Свами Сватмарама, живший, вероятно, в XV в.; он использует и повторяет ряд стихов из «Торакша Шатаки»); 2) Гхеранда самхита (автор — некий Гхеранда, вайшнав (вишнуит) из Бенгалии, частично воспроизводит «Хатха-йога прадипику»; 3) Шива самхита (она вдвое длиннее — 517 стихов, — чем оба предыдущих текста, и намного глубже разработана в философском отношении; это тантрическая йога, сильно окрашенная ведантой. Старейшей из всех этих трех произведений, скорей всего, является «Хатха-йога прадипика», которая, в свою очередь, согласно традиции, основана на утерянной «Хатха-йоге». Легко обнаружить в этих сочинениях буддийские влияния. «Хатха-йога прадипика» использует лексикон мадхьямиков (например, термин «шуньята»); первый же стих «Шивы-самхиты» звучит почти по-буддийски: «Знание вечно, оно не имеет ни начала, ни конца, и на самом деле ничего другого и не существует». Веданта здесь встречается наряду с йогой, однако все же философские рассуждения занимают очень незначительное место в этих небольших трактатах, которые почти целиком посвящены практическим вопросам. (Нижеследующие образцы взяты как примеры лежащей в основе хатха-йоги «идеологии». Страдание универсально; оно есть даже на небесах (ШС, I, 29). Человек должен отказаться от плодов своих действий (там же, I, 30), от пороков и добродетелей (I, 32) и т. д. Вселенная возникает из чайтаньи (I, 49) и Майи (I, 64), поскольку Ишвара пожелал создать мир, но из его желания появилась авидья, мать ложной вселенной (I, 69) и т. д.) Состояния сознания, которые вызываются теми или иными упражнениями, упоминаются довольно редко, да и то в упрощенной форме. Только физика и физиология медитации представляют интерес для авторов. 32 асаны описываются в «Гхеранда самхите», 15 — в «Хатха-йога прадипике»; «Шива самхита» упоминает 84 асаны, но обсуждает только четыре из них. Подчеркивается магическая и гигиеническая ценность асан: одни укрепляют здоровье и «покоряют смерть», другие даруют сиддхи. Повторяющиеся формулы типа «разрушает старость и смерть», «покоряет смерть» иллюстрируют реальное значение и нацеленность всех этих технических процедур. «Гхеранда самхита» посвящает 5 стихов пратьяхаре, в то время как пранаяме отводится 96 стихов, а мудрам — 100. Однако вскоре мы увидим, что некоторые физиологические детали, упомянутые в связи

с дыхательной дисциплиной, не лишены интереса. Хатха-йога придает большое значение предварительным «очищениям», которых насчитывается шесть видов: дхаути, басти, нети, наули, тратака и капалабхати («Хатха-йога прадипика», II, 22). Наиболее часто используются первые два. Дхаути(букв. «чистка») разделяются на несколько групп и подгрупп: «внутренняя чистка», чистка зубов, прямой кишки и т. д. («Гхеранда самхита», 1,13 — 44). Самая эффективная — дхаути карма (ХЙП, II, 24): длинный кусок материи проглатывается и на некоторое время опускается в желудок. Басти состоит в очищении толстой и прямой кишки (ХЙП, II, 26 — 28) через всасывание воды анусом. Нети заключается в очищении носовых пазух путем введения тонкой нити в ноздри (ГС, I, 50 — 51). Чтобы выполнить наули, нужно совершить энергичные и сложные движения животом, затрагивающие желудок и кишки (ХЙП, II, 33 — 34); в «Гхеранда самхите» (I, 52) это упражнение называется лаулики йогой. Тратака состоит в пристальном смотре на маленький предмет до тех пор, пока глаза не наполнятся слезами (ХЙП, II, 31 — 32). Капалабхати включает в себя три варианта «очищения» носовых пазух (вамакрама, вьюткарама и шиткрама, ГС, I, 56 — 60); вода втягивается ноздрями и извергается через рот. В текстах то и дело подчеркивается, что эти «очищения» имеют большую ценность для здоровья йогоина, они предотвращают появление болезней желудка, печени и т. д.; скорее всего, так оно и есть. Приводятся детальные инструкции по поводу диеты (ХЙП, I, 58, 59, 62; ГС, V, 17), социального поведения (йогину следует избегать путешествий, утренних купаний, дурной компании, половых сношений: ХЙП, I, 62, 66 и т. д.). Вполне понятно, что решающую роль играет «практика» (абхьяса: ШС, IV); ничего нельзя достичь без «практики» — это, кстати говоря, является и лейтмотивом тантризма. С другой стороны, если йогоин «реализует» цели хатха-йоги, не существует никаких грехов или преступлений, которые нельзя было бы уничтожить. Убийство брахмана или утробного плода, осквернение ложа наставника и т. д. — все эти преступления можно ликвидировать с помощью йонимудры (ГС, III, 43 — 44). Восхваление магической эффективности исполненного в совершенстве действия старо, как сама Индия. Пранаяма уничтожает грехи и дарует 81 сиддхи (ШС, III, 51 — 52; ГС, V, 1 — 2), но все же это упражнение преимущественно практикуется с целью очистить нади (ШС, III, 26). Каждая новая ступень дыхательной дисциплины сопровождается соответствующими физиологическими феноменами.

В целом происходит уменьшение времени сна, количества фекалий и мочи (ШС, III, 40). На первой ступени пранаямы тело йогина покрывается испариной (ХЙП, II, 12 — 13; ШС, III, 40); на второй оно сотрясается; на третьей он «прыгает как лягушка»; и на четвертой он взмывает в воздух (ШС, III, 41; ГС, V, 45 — 57). Согласно личным переживаниям Теоса Бернарда, все эти явления, за исключением последнего, действительно происходят во время хатха-йогической пранаямы. В любом случае они являются немаловажными симптомами, и тексты упоминают о них только потому, что они служат объективным свидетельством успеха в практике. Намного более значимы подлинные «сверхспособности», достигаемые йогинами, особенно их потрясающая способность контролировать нервно-вегетативную систему и умение влиять на сердечные и дыхательные ритмы. Мы не будем обсуждать здесь эти важные вопросы. Достаточно сказать, что, согласно д-ру Шарлю Лобри и д-ру Терезе Бросс, хатхайогини могут контролировать не только поперечно-полосатые мышцы (на что способны от природы все люди), но и мышцы продольные. Учитывая эту способность, можно объяснить как втягивание и извержение жидкостей мочеиспускательным каналом или прямой кишкой йогина, так и остановку семяизвержения (и даже «возврат семени»!), чрезвычайно важное упражнение в тантризме «левой руки». Для некоторых из этих «сверхспособностей», возможно, годятся какие-то иные физиологические толкования. Относительно втягивания и извержения жидкостей уретрой д-р Жан Филлиоза полагает, что этот феномен может быть объяснен через практику вдувания воздуха в мочевого пузырь. Он основывает свое мнение на отрывке из «Хатха-йога прадипики» (III, 85): «С помощью тонкой трубки медленно вдувай воздух в полость «удара грома» [«ваджра»; в данном случае — мочеиспускательный канал]. Санскритский комментарий приводит некоторые подробности этой операции: «Он обзаводится гладкой свинцовой палочкой, длиной в 14 пальцев, и практикует введение ее в уретру. В первый день он вводит ее внутрь на один палец. На второй день — на два пальца... И так далее, постепенно увеличивая введение. Когда палочка войдет на 12 пальцев в глубину, уретральный канал очищается. У него есть еще одна подобная палочка, только с изогнутым концом длиной в два пальца и отверстием вверху; эту палочку нужно ввести на 12 пальцев внутрь. Затем он берет трубку для вдувания, похожую на трубку ювелира, с

помощью которой тот разжигает пламя, и вставляет ее в отверстие искривленного на два пальца конца свинцовой трубочки, введенную на 12 пальцев в уретру, и потом выполняет вдувание. Таким способом осуществляется полное очищение канала. Затем следует практиковать поглощение воды уретрой». Транслируя этот немаловажный текст, д-р Филлиоза добавляет: «Раздувание мочевого пузыря воздухом, однако, не является необходимостью для всех йогов, практикующих мочепузырное всасывание. Мы самолично наблюдали одного из них, исполнявшего это упражнение без предварительной воздушной инъекции. Если такая инъекция имела место в наше отсутствие, то это должно было произойти не менее чем за полчаса до начала упражнения, потому что йогин выполнил несколько других упражнений в течение этого времени, еще до этого всасывания. Впрочем, необходимы еще более точные наблюдения, чем те, которые удалось сделать». По всей видимости, существуют и другие методы хатхайоги, дающие те же результаты. Следовательно, мы вправе предположить, что некоторые йогины специализировались в физиологических техниках, в то время как большинство выполняло старомодные практики «мистической физиологии». Хотя индустры и разработали сложную систему наукообразной медицины, ничто не обязывает нас считать, что теории мистической физиологии развивались в зависимости от этой объективной утилитарной медицины, или, по крайней мере, в связи с ней. «Тонкая физиология», скорее всего, была выработана на основе аскетических, экстатических и созерцательных упражнений, выраженных тем же символическим языком, что и традиционная космология и ритуал. Это не значит, что такие упражнения являлись нереальными; они были абсолютно реальны, но не так, как реальны физические объекты. Тантрические и хатха-йогические тексты поражают своим «практицизмом», однако эти «практики» совершенно отличались от деятельности, происходящей на уровне обычной мирской жизни. «Вены», «нервы» и «центры», которые мы вскоре начнем обсуждать, несомненно, известны из психосоматического опыта и связаны с глубинной жизнью человека, но из этого не следует, что «вены» и т. п. означают какие-то анатомические органы и чисто физиологические функции. Некоторые исследователи пытались локализовать эти «вены» и «центры». Например, Г. Вальтер полагает, что в хатха-йоге «нади» означает «вену»; он идентифицирует иду и пингалу с сонной

артерией (laeva и dextra), а брахмарандхру с sutura frontalis (лобным швом). Обычно отождествляют «центры» (чакры) с нервными узлами, плексусами: муладхара чакра соотносится с крестцовым плексусом; свадхиштхана — с плексусом предстательной железы; манипура — эпигастрический плексус; анахата — фарингиальный, аджня — кавернозный (полостной) плексус. Однако при внимательном чтении текстов уясняется, что переживания, о которых идет речь, являются трансфизиологическими, что все эти «центры» представляют йогические состояния, т. е. состояния, которые недоступны без предварительной духовной аскезы. Одними лишь психофизиологическими практиками по «умерщвлению плоти» недостаточно «пробудить» чакры или проникнуть в них; существенным и необходимым фактором остается медитация, духовная реализация. Так что уместнее рассматривать «мистическую физиологию» как результат и концептуализацию экспериментов, с незапамятных времен выполнявшихся аскетами и йогинами. Далее, не следует забывать, что йогины проводили опыты на своем «тонком» теле (т. е. испытывая такие ощущения, усилия и сверхсознательные состояния, которые были недоступны непосвященным), что они являлись мастерами в сферах бесконечно более глубоких, чем «нормальный» психический мир, что они проникали в глубины бессознательного и были способны «пробудить» архаические области примордиального сознания, которые у других людей находятся обычно в состоянии спячки. Тело, создаваемое в практиках хатха-йоги, тантры и алхимии, типологически соответствует телу «человека-бога», концепция которого, как мы знаем, имеет долгую предысторию как у индоариев, так и у доарийских народов. Тантрическая теандрия была только новым вариантом ведической макроантропии. Исходным началом для подобных теорий, примеры которых можно обнаружить почти во всем мире, являлась, безусловно, древняя идея трансформации человеческого тела в микрокосм. В арийской Индии она находила свое выражение начиная с ведических времен. «Ритмы дыхания», как мы уже видели, соотносились с космическими ветрами («Атхарваведа», XI, 4,15) и со сторонами света («Чхандогья-упан.», III, 13,1 — 5). Ветром «связана» вселенная («Брихадараньяка-упан.», III, 7, 2), а дыханием «связан» человек (AB, X, 2,13); эта символика «связывания» развилась впоследствии в Индии в грандиозную концепцию космической иллюзии (майя), а в других регионах — в

представление о «нитях жизни», о нитях судьбы, которые ткнут некоторые богини. Когда с течением времени ведическое жертвоприношение «интериоризуется», тело становится микрокосмом («Вайкханасасмартасутра», II, 18). Спинной хребет отождествляется, например, с горой Меру, т. е. с осью мира. Вот почему, в соответствии с буддийской традицией, Будда не мог повернуть свою голову, и ему приходилось поворачивать все тело целиком, «подобно слону»: его позвоночник был фиксирован, недвижим, как ось вселенной. Согласно традиции, Меруданда состоит из одного монолита, что указывает на ее идеальный, неанатомический характер. В одном тантрическом тексте заявляется, что Сумеру располагается в самом теле; пещера в горе уподобляется высшей истине. Ищущий «реализует» антропокосмос в ходе йогической медитации: «Представь, что центральная часть [спинной хребет] твоего тела — это гора Меру, руки и ноги — четыре континента, пространство между ними — субконтиненты, голова — миры богов, два глаза — солнце и луна». Тантрическая садхана использует эту архаическую космофизиологию, образы и символы которой предполагают некую мистическую проверку, теандрию, освящающую человека в процессе аскетических и духовных практик. В этих практиках вследствие бесконечных идентификаций органов и физиологических функций с космическими сферами, звездами и планетами, богами и т. д. сенсорная деятельность чрезмерно превозносится. Хатха-йогаи тантра придали телу универсальность, придав ему макроантропологический масштаб и отождествив его с различными «мистическими телами» (акустическими, архитектурными, иконографическими и т. п.). Например, яванский тантрический трактат Санг хьянг камахаяникан, на который обратили внимание Штуттергейм и П. Мю, соотносит каждый соматический элемент человеческого тела с буквой алфавита и частью архитектурного памятника, ступапрасадой (которая, в свою очередь, уподобляется Будде и космосу). Некоторые «тонкие тела» здесь выделяются особо: акустическое, архитектурное, мистико-физиологическое тело (гомология, разумеется, относится не к обычным телесным органам, но к чакрам, «центрам»). Эта многослойная система соотношений должна быть «реализована»; предполагается, что следствием этой йогической реализации является «расширение» физического тела до вселенских, универсальных размеров. «Вены» и «центры», упомянутые в

трактатах, относятся прежде всего к таким состояниям, которые можно воплотить лишь на уровне сверхобычного углубления «ощущений тела».

НАДИ: ИДА, ПИНГАЛА, СУШУМНА

Тело — как физическое, так и тонкое — пронизано разнообразными «нади» (букв. «Трубка», «судно», «вена» или «артерия», а также «нерв») и содержит чакры (букв. «диск», «колесо», «круг», необычно «чакра» переводится как «центр»). Несколько упрощая, можно сказать, что жизненная энергия, в форме «дыханий», циркулирует внутри нади, а космическая энергия присутствует в скрытом виде в чакрах. Нади многочисленны: «Невозможно сосчитать даже те большие и малые нади, которые содержатся в листе ашваттхи.» (Тришикхибрахманопанишад, 76). Впрочем, некоторые цифры все-таки приводятся: 300 000, 200 000, 80000, 72 000 нади. Из них число «72» имеет особенную важность. Далеко не все носят имена. «Шива самхита» упоминает 14, в большинстве сочинений перечисляются 10 нади: ида, пингала (или пингла), сушумна, гандхари, хастиджихва, пуса, яшасвини, аламбуша, кухуш, самкхини («Горакша шатака», 27, 28). Эти нади заканчиваются соответственно в левой ноздре, правой ноздре, брахмарандхре, левом глазу, правом глазу, правом ухе, левом ухе, во рту, половом органе, анусе (ГШ, 29 — 31). (Впрочем, есть и иные варианты; согласно другим трактатам, некоторые нади заканчиваются в области колен.) Самые важные из всех этих нади, которые играют основную роль в любой психотехнике хатха-йоги — первые три: ида, пингала и сушумна. Мы позднее обсудим некоторые названия, касающиеся иды и пингалы, а также чрезвычайно сложную систему гомологии, которая разрослась вокруг них. В данный же момент назовем несколько эпитетов для сушумны: брахманади (ХЙП, II, 46), махапатха («великий путь»), шмашана («кладбище»), шамбхави (одно из имен Дурги), мадхьямарга («срединный путь») (ХЙП, III, 4). Их символизм прояснится в дальнейшем. Описания нади обычно даются в краткой форме; в изобилии встречаются клишированные, стереотипные формулировки, а использование «тайного языка» делает их еще более трудными для понимания. Мы процитируем один из основных текстов, описывающих мистическую сущность сушумны: «В пространстве за пределами Меру (Позвоночник. (Это и следующие за ним 17 примечаний сделаны пере

водчиком текста, Артуром Авалоном [сэром Джоном Вудроффом].)), слева и справа от нее, располагаются две схиры (т.е. нади) : Шаши (луна, т. е. женское начало, или Шакти-рупа нади ида, с левой стороны) и Михира. (солнце, или мужское начало, пингала, с правой стороны) Нади сушумна, чья субстанция состоит из трех гун (три гуны — либо как саттва, раджас, тамас, либо как «нити»: нади сушумна находится внутри нади ваджра, а эта последняя — в нади читрини), находится в центре. Она имеет форму луны, солнца и огня. (т. е. как читрини, ваджрини и сушумна.) Ее тело подобно стеблям цветов дхустура (*dhatūra fastuos*), протянуто от середины канды (корень всех нади. «Канда» означает «луковицу».) до головы, а ваджра внутри нее тянется, светясь, от медхры (пенис) до головы. Внутри нее (т. е. внутри ваджры, которая, в свою очередь, располагается внутри сушумны) находится читрини, которая светится блеском пранавы (мантра «ом») и к которой стремятся в йоге йогины. Она (читрини) тонка, словно паутина, и проходит сквозь все лотосы, находящиеся в позвоночнике; она является чистой способностью познания. (Шуддхабодхасварупа. «Из нее производят джняну те, кто чист» (Шан кара).) Она прекрасна от этих лотосов, встречающихся на ее пути. Внутри нее — брахманади (Брахманади — это не нади, отделенная от читрини, но канал внутри нее), которая тянется от отверстия в пещере Хары (Шива; здесь — сваямбхулингга) до запредельной сферы, где пребывает Адидева (парама бинду... Брахманади достигает ее вершины, но не самого Ади дева). Она (т. е. читрини, внутренняя часть которой называется брахманади) красива, как вспышка молнии и прекрасна, как нить лотоса, и светится в сознании святого. Она чрезвычайно тонка; она — источник чистого знания, воплощение всякого блаженства, истинная природа которого есть чистое сознание (шуддха-бодха-свабхава) Брахмадвара (дверь Брахмана) сверкает в ее устье. Это место — вход в сферы, благоухающие амброзией, и называется он узлом, а также устьем сушумны». (*Satcakranirupana*, 1-3; tr. Arthur Avalon, *the Serpent Power*. Madras, 1924, p.4 — 12.) Безусловно, мы сталкиваемся здесь с феноменами «тонкого» тела и «мистической физиологией». Тем не менее в данном отрывке нет ничего абстрактного — в нем содержатся не концептуализации, а образы, выражающие сверхчувственные переживания. Трактаты постоянно подчеркивают, что у непосвященного нади «нечисты», «засорены» и что они должны быть «очищены» с помощью асан, пранаямы и мудр (напр., ХЙП, I, 58).

По иде и пингале циркулируют два дыхания, равно как и вся тонкая энергия тела; они никогда не являются просто «суднами» или «каналами», относящимися к физиологическим органам. Согласно Саммохана-тантре (цит. по «Шатчакранирупане»), ида — это Шакти, а пингала — Пуруша. В других текстах говорится, что лалана (т. е. ида) ирасана (пингала) проводят соответственно семя и яйцеклетку. («Садханамаала», «Хеваджра-тантра» и «Херукта-тантра» цитируют ся по: Dasgupta, Introduction to Tantric Buddhism, p. 119.) Но семя есть сущность Шивы и луны, а менструальная кровь (в целом отождествляемая с «раджасом женщин») есть сущность Шакти и солнца («Горакшасиддхантасанграха», цит. Дасгуптой, с. 172). В комментарии на «Дохакошу» Канхупады сказано, что луна рождена из мужского семени, а солнце — из яйцеклетки. Самые обычные обозначения иды и пингалы в индуистских и буддийских тантрах — «солнце» и «луна». «Саммохана-тантра» утверждает, что левосторонняя нади является «луной», по причине своей мягкой природы, а правосторонняя нади, благодаря своей сильной природе, — «солнцем». «Хатха-йогапрадипика» сравнивает их с днем и ночью; мы скоро убедимся в важности этого темпорального символизма. Нельзя забывать и о том, что через иду и пингалу движутся прана и апана; прана отождествляется с Раху (асуром, глотающим луну), а апана — с «огнем времени» (калагни). Эти соотнесения дают один из ключей к пониманию их смысла: практикуя главные виды дыхания через главные «тонкие каналы», можно разрушить время. В буддийских тантрах сушумну заменяет авадохути, этот «нерв» рассматривается как дорога к нирване. В «Садханамаале» (II, 448) говорится: «Лалана обладает природой праджни, расана — природой упайи (средств); авадохути пребывает в центре, будучи обителью махасукхи (великого блаженства)». Комментарии к «Дохакоше» объясняют термин «авадохути» как «то, что своей лучезарной сущностью уничтожает все грехи». Трактаты постоянно возвращаются к этой теме: держаться среднего пути, избегать левого и правого как ловушек. «Отрежьте оба крыла, зовущиеся солнцем и луной!». «Разрушая... лалану и расану с обеих сторон...»³ «Когда чандра (луна) и сурья (солнце) стерты и смешаны друг с другом, заслуги и проступки немедленно исчезают» (saraṇa). Адепт достигает великого блаженства, «неуклонно следуя срединным путем и подавляя [держа под контролем] правый и левый (пути)»⁵. «Правое и левое — две западни». Подводя предварительные итоги, отметим

два аспекта этого символизма: 1) акцент ставится на двух главных дыханиях — пране и апане, уподобляемые солнцу и луне, что влечет за собой и тенденцию к космизации человеческого тела; 2) тем не менее все усилия садхаки направлены на объединение «луны» и «солнца»; действуя в таком духе, он придерживается «срединного пути». Мы вскоре увидим, как многозначен и сложен символизм этого солнечно-лунного союза. В данный же момент для нашего анализа требуется описание чакр.

ЧАКРЫ

Согласно индуистской традиции, существует семь основных чакр, которые отождествляются некоторыми учеными с шестью плексусами и с лобным швом (*sutura frontalis*). (Для более полного знакомства с доктриной чакр мы рекомендуем читателю обратиться к наиболее авторитетному трактату в этой области, «Шатчакранирупане», переведенному Артуром Авалоном.) 1) Муладхара (мула — «корень») располагается у основания позвоночного столба, между анальным отверстием и половым органом (крестцово-копчиковый плексус). Она имеет форму красного лотоса с четырьмя лепестками, в которые вписаны золотые буквы в, щ, ш и с. В середине лотоса — желтый квадрат, эмблема элемента «земля» (притхиви); в центре квадрата находится треугольник, вершиной вниз, символ йони. Этот треугольник называется камарупой; в центре его — сваямбхулинга (лингам как таковой), вершина которого сверкает подобно драгоценному камню. Обвившись вокруг него, словно змея, восемь раз, яркая, как молния, спит кундалини, блокируя открытие лингама своим ртом (или головой). Таким образом, кундалини препятствует открытию брахмадвары («двери Брахмана») и вступлению в сушумну. Муладхара-чакра отождествляется со связующей силой материи, инерцией, возникновением звука, чувством обоняния, апаной, Индрой, Брахмой, Дакини Шакти и т. д. 2) Свадхиштхана, которую называют также джаламандала (ибо ее таттва — вода) и медхадхара (медхра — «пенис»), располагается у основания мужского полового органа (крестцовый плексус). Лотос с шестью алыми лепестками, вписанные буквы — б, бх, м, й, р, л. В середине лотоса — белый месяц, мистически соотнесенный с Варуной. Посреди месяца находится биджа-мантра бога Вишну, а внутри нее — сам Вишну в объятиях

Чакини Шакти. (Согласно «Шива самхите» (V, 99) — Ракини) Свадхиштхана чакра отождествляется с элементом «вода», белым цветом, праной, осязанием, рукой и т. д. 3) Манипура (мани — «драгоценность», пура — «столица») или набхиштхана (набхи — «пуп») находится в поясничном отделе, на уровне пупка (эпигастрический плексус). Голубой лотос с десятью лепестками и церебральными д, дх, н, зубными т, тх, д, дх, н, а также п и пх. В середине лотоса — красный треугольник, в треугольнике — бог Махарудра, сидящий на быке, вместе с голубой Лакини Шакти. Эта чакра соотносится с элементом «огонь», солнцем, раджасом (менструальной кровью), дыханием саманой, зрением и т. п. 4) Анахата (анахахата шабд; звук, произведенный без контакта между двумя объектами, т. е. это мистический звук); область сердца, обитель праны и дживатмана. Цвет красный. Лотос с двенадцатью золотыми лепестками (буквы к, кх, д, дх и др.). В середине его — два скрещенных треугольника, образующие фигуру, похожую на печать Соломона, в центре которой — еще один золотой треугольник, внутри же последнего находится сверкающий лингам. Над двумя треугольниками — Ишвара с красной Какини Шакти. Анахата-чакра соответствует элементу «воздух», осязанию, фаллосу, мускульной энергии, кровеносной системе и т. д. 5) Вишуддха (чакра чистоты); область горла (ларингиальный и фарингиальный узлы, в точке соединения позвоночного столба и продолговатого мозга), место дыхания уданы, обитель бинду. Лотос с шестнадцатью лепестками (буквы-звуки а, аа, и, у, уу и др.). Внутри лотоса — голубое пространство, в центре которого — белый круг, в середине же круга находится слон, на нем биджамантра х (хам), которую поддерживает Садашива, наполовину серебряный, наполовину золотой, что символизирует его сущность андрогина. Сидя на быке, он держит в своих многочисленных руках разные предметы и (, эмблемы, характеризующие его (ваджра, трезубец, колокольчик и т. д.). Половину его тела образует Сада Гаури, имеющая десять рук и пять лиц (с тремя глазами на каждом лице). Вишуддхи-чакра связывается с белым цветом, эфиром (акашей), звуком, кожей и т. п. 6) Аджня («порядок», «власть») расположена в точке между бровей (многополостной, кавернозный плексус). Белый двухлепестковый лотос с буквами х и кш. Сфера когнитивных способностей — буддхи, аханкара, манаса, а также и индрий в их «тонкой» модальности. В лотосе находится белый треугольник, вершиной вниз (символ йони);

в центре треугольника — белый лингам, называемый итара («другой»). Здесь обитель Парамашивы. Биджа-мантра — ом. Богиня-покровительница Хакини; у нее шесть лиц и шесть рук, и она восседает на белом лотосе. 7) Сахасрара — на макушке головы, представлена в форме лотоса с тысячью лепестков (сахасра — «тысяча»), обращенными верхушками вниз. Также называется брахмастхана, брахмарандхра, нирвана-чакра и т. д. Лепестки несут многообразные буквосочетания санскритского алфавита, насчитывающего 50 букв (50 x 20). В середине лотоса — полная луна, содержащая треугольник. Именно здесь окончательно воссоединяются Шива и Шакти, здесь реализуется последняя цель тантрической садханы, и здесь же кундалини завершает свое путешествие по шести чакрам. Следует отметить, что сахасрара не принадлежит к телесному плану, она означает уже план трансцендентного — это и объясняет то, почему авторы обычно говорят о «шести чакрах». Есть и другие чакры, имеющие меньшее значение. Так, между муладхарой и свадхиштханой располагается йоништхана; это место встречи Шивы и Шакти, обитель блаженства. Она, как и муладхара, называется «камарупа». Это источник желаний и, на телесном уровне, ожидание союза Шивы с Шакти, который осуществляется в сахасраре. Возле аджня-чакры находится манас-чакра и сома-чакра, соотнесенные с интеллектуальными функциями и некоторыми Логическими переживаниями. Около аджня-чакры располагается также карана-рупа, вместилище семи «причинных форм», которые, как считается, производят и конституируют «тонкие» и «физические» тела. Наконец, другие тексты упоминают еще и адхары («опоры», «хранилища»), находящиеся между чакрами или идентифицированные с ними. В буддийских тантрах говорится, как правило, о четырех чакрах, расположенных соответственно в пупочной, сердечной, ларингиальной и церебральной областях; последняя из этих чакр, самая важная, называется ушнишакамала («лотос головы») и соответствует сахасраре индуистов. Три первые чакры — местоположение трех «тел Будды» (кая): нирманакая в пупочной чакре, дхармакая — в сердечной, самбхогакая — в горловой. Впрочем, относительно числа и расположения этих чакр мнения источников зачастую расходятся. Как и в индуизме, чакры ассоциируются с мудрами, а также богинями: Лочаной, Мамаки, Пандарой и Тарой. Говоря о четырех чакрах, «Хеваджра-тантра» соотносит их с другими четверицами: четырьмя таттвами, ангами,

моментами времени, четырьмя благородными истинами и т. д. Если посмотреть на чакры проективно, то они образуют мандалу, центр которой выражен брахмарандхрой. Именно в этом «центре» происходит разрыв уровней существования, разрыв, осуществляемый через парадоксальный акт трансценденции, выхода за пределы сансары, «выпадения из времени». Символика мандалы вообще является конституирующим элементом индийских храмов и любых священных сооружений: рассмотренный в перспективе, храм представляет собой мандалу. Можно сказать, что любой ритуальный обход культовой постройки равносителен приближению к центру, что вход в храм повторяет инициатическое вступление в мандалу или продвижение кундалини через чакры. Кроме того, тело преобразуется как в микрокосм (с горой Меру в качестве центра), так и в пантеон; каждая область и каждый «тонкий орган» имеют своего бога-покровителя, мантру, мистическую букву и т. п. Ученик не только идентифицирует себя с космосом, но и «заново открывает» в своем теле возникновение и деструкцию Вселенной. Как мы позднее увидим, тантрическая садхана включает две ступени: 1) космоизацию человека и 2) трансценденцию космоса, т. е. его деструкцию посредством объединения оппозиций («солнца» с «луной» и др.). Великий символ этой трансценденции — последний акт подъема кундалини, когда она соединяется с Шивой, на вершине головы, в сахасраре¹. (Впрочем, многие тантрические школы не используют символики кундалини для выражения единства противоположностей.)

КУНДАЛИНИ

Некоторые аспекты кундалини уже были упомянуты выше. Она описывается и в форме змеи, и богини, и «энергии». «Хатха-йогапрадипика» (III, 9) представляет ее в следующих выражениях: «Кутиланги («изогнутое тело»), Кундалини, Бхуджанги («змеиное тело»), Шакти, Ишвари, Кундали, Арудхати — все эти слова означают одно и то же. Как дверь открывается ключом, так и йогин открывает дверь мукти (освобождения), пробуждая Кундалини посредством хатха-йоги»². Когда спящая богиня просыпается благодаря милости гуру, она быстро пересекает все чакры (ШС, IV, 12 — 14; ХЙП, III, 1). Отождествленная с Шабдабрахманом, слогом «ом», кундалини обладает всеми признаками всех богов и богинь³. В форме змеи

кундалини манифестируется у основания «ствола» (адхары), в форме Парадеваты она пребывает в сердцевине узла в центре адхары, откуда исходят нади. Кундалини движется в сушумне посредством силы, возникающей во внутреннем чувстве, манасе, под влиянием праны, и «тянется вверх по сушумне подобно игле, передвигающейся по нити» (ГШ, 49). Кундалини пробуждается с помощью асан икумбхак, и «тогда прана поглощается шуньей» (ХЙП, IV, 10). Пробужденная кундалини вызывает интенсивный жар. Ее движение по чакрам проявляется в том, что нижняя часть тела становится оцепеневшей и холодной как труп, тогда как в местах, через которые проходит кундалини, возникает жар²⁷². Буддийские тантры еще сильнее подчеркивают воспламеняющую природу кундалини. С их точки зрения, Шакти (она же Чандали, Домби, Йогини, Найрамани и др.) пребывает в спящем состоянии в нирманакае (пупочной области); адепт пробуждает ее, направляя сюда бодхичитту, и это пробуждение ощущается им как «великий огонь». «Хеваджра-тантра» говорит, что «Чандали разгорается в пупке» и что когда все сожжено, луна (расположенная в области лба) позволяет упасть благодатным каплям нектара. Поэма Гунджарипады высказывается об этом явлении в туманной форме: «Лотос и гром встречаются вместе в середине, и от их союза разгорается Чандали; это вспыхнувшее пламя соприкасается с домом Домби, но я беру луну и лью воду. Без опаляющего жара, без дыма взбирается она ввысь по горе Меру». Мы еще вернемся к значению этого символического языка. Пока отметим следующее обстоятельство: как полагают буддисты, тайная сила спит в пупочной чакре; она воспламеняется в процессе йогической практики и, в качестве огня, достигает двух высших чакр (дхармы и самбхоги), вступает в них, затем достигает ушнишакамалы и, уничтожив огнем все на своем пути, возвращается к нирманакае. Другие тексты считают, что этот жар возникает благодаря «трансмутации» сексуальной энергии. Связь кундалини (чандали) с огнем, вызывание внутреннего тепла через подъем кундалини по чакрам — факты, которые необходимо выделить особо. Читатель вспомнит, что, согласно некоторым мифам, богиня Шакти была создана огненными энергиями всех богов. Хорошо известно также, что производство «внутреннего огня» — очень старая магическая техника, которая достигла своего высшего развития еще в шаманизме. Уместно подчеркнуть факт обращения тантризма к этой универсальной магической традиции, хотя духовное содержание его

главного переживания — восхождение кундалини и пробуждаемый ею «огонь» — находится на качественно ином уровне, чем в магии и шаманизме. В дальнейшем мы еще будем иметь повод, опять же в связи с феноменом «внутреннего огня», исследовать симбиоз тантризма и шаманизма, засвидетельствованный в некоторых гималайских практиках. Нельзя приступать к упражнениям по пробуждению кундалини без духовной подготовки, которая, впрочем, необходима и для всех рассмотренных выше дисциплин. Ее подлинное пробуждение и движение через чакры вызываются при помощи практики, сущностными элементами которой являются остановка дыхания (кумбхака) и особая телесная поза (асана, мудра). Один из наиболее часто используемых способов остановки дыхания — тот, который предписывается в кхечаримудре: загородить дальнее небо поворотом языка назад и всунуть кончик языка в горло. (Чтобы упражнение прошло успешно, уздечка языка должна быть заблаговременно надрезана.) Обильное слюновыделение, возникающее вследствие этой практики, интерпретируется как небесная амброзия (амрита), а плоть самого языка — как коровье мясо, которую «поедает» йогин (ХЙП, III, 47 — 49). Эта символическая интерпретация частного «физиологического случая» не лишена интереса: она пытается выразить тот факт, что йогин действует «трансцендентно»: ему позволено нарушить строжайший индуистский запрет (есть мясо коровы), ибо он больше не обусловлен, не от мира сего; он вкушает небесную амброзию. Это лишь один аспект кхечаримудры; позднее мы увидим, что перегораживание горла языком и возникающая вследствие этого остановка дыхания являются также элементами и сексуальной тантрической практики. Однако пробуждение кундалини, вызываемое таким способом, суть только начало упражнения; йогин в дальнейшем пытается удержать кундалини в срединном канале (сушумне), а затем заставить ее подняться через чакры к макушке головы. Согласно самим тантрическим авторам, это усилие редко бывает успешным. Прочитируем следующий загадочный пассаж из Таракханды (он встречается также и в Тантрасаре): «Пейте, снова пейте, пейте, пока не свалитесь на землю; вставайте и снова пейте, ибо нет перерождения». Здесь выражен опыт, реализуемый в процессе полной остановки дыхания. Комментарий поясняет: «На первой стадии Шатчакра Садханы садхака [ученик] не может задержать дыхание на сколько-нибудь длительный срок, который

требуется для непрерывной практики концентрации и медитации на каждом центре Силы [чакры]. Поэтому он и не способен удержать кундалини в сушумне дольше, чем позволяет его контроль над кумбхакой. Следовательно, после того как он испил небесной амброзии, ему нужно опуститься на землю, т. е. до муладхары-чакры, являющейся центром элемента «земля». (Амброзия может быть понята по-разному, в частности как обильное слюноотечение, вызванное поворачиванием кончика языка в горле.) Садхака должен практиковать это снова и снова, и постоянной практикой причина перерождения ликвидируется». Для ускорения подъема кундалини в некоторых тантрических школах телесные позы (мудры) комбинировались с сексуальными практиками. В основе этого подхода лежала идея необходимости одновременного «обездвиживания» дыхания и семени. «Горакша самхита» (61 — 71) утверждает, что во время исполнения кхечаримудры бинду (т. е. сперма) «не исходит» даже тогда, когда йогин пребывает в объятиях женщины. Поскольку же «бинду остается в теле, страх смерти исчезает. Даже если бинду вступил в огонь (т. е. готов извергнуться), его немедленно возвращают, останавливая с помощью йонимудры». «Хатха-йога прадипика» (III, 82) рекомендует ваджролимудру для тех же целей. Требуется молоко и «покорная женщина». Йогину «следует извлечь свой половой орган (медхра), (вместе с бинду, извергаемым в майдхуне)», и такое же возвратное поглощение должна исполнить женщина. «Остановив свой извергаемый бинду, йогин может сохранить его... От извержений бинду наступает смерть, от его задержки — жизнь». Все произведения подобного рода настаивают на взаимозависимости дыхания, психоментального опыта и мужского семени. «Пока движется воздух, движется и бинду; когда воздух прекращает двигаться, то и бинду становится неподвижен. Поэтому йогин должен поставить дыхание под контроль и обрести неподвижность. Пока прана остается в теле, жизнь (джива) не покидает его» (ГС, 90-91). Мы видим, что бинду зависит от дыхания и в некотором смысле отождествляется с ним: ибо исхождение и одного и другого равносильно смерти. Бинду также соотносится и с сознанием; таким образом, в конце концов возникает гомология трех уровней, на каждом из которых присутствует «движение» или «неподвижность» праны, бинду и читты. Так как кундалини ослабляется (Так в тексте (weakened). Видимо, опечатка: должно быть awakened (пробуждается). — Примеч.. пер.) благодаря

намеренной остановке — будь то остановка дыхания или семяизвержения, — то очевидна значимость понимания структуры и разновидностей этой трехуровневой гомологии. Тем более что сами тексты не всегда вносят ясность в то, какой именно уровень они подразумевают.

«ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ ЯЗЫК»

Тантрические сочинения зачастую написаны «интенциональным языком» (сандхья-бхаша), т. е. языком тайным, темным, двусмысленным, в котором состояния сознания выражаются через эротические термины, а мифолого-космологический словарь перегружен словами, имеющими хатха-йогические или сексуальные значения. В Саддхарма пундарика-сутре выражения типа сандхабхашита, сандхабхашья, сандхавачана встречаются неоднократно. Бюрнуф переводил их как «энигматический язык». Керн- как «тайну», а Макс Мюллер- как «сокровенные речения». В 1916 г. Хара Прасад Шастри предложил термин «сумеречный язык», т. е. язык «света и тьмы» (ало-а-дхари). Однако только Видхушекер Шастри впервые показал, что этот термин является сокращенной формой слова сандхья, которое можно перевести как «нацеливаться на», «иметь в виду», «намереваться», «относиться к» и т. д. Здесь и в помине нет никаких признаков «сумеречного языка». «Вполне возможно, что писцы, не зная истинного значения сандхья или ее краткой формы «сандха», изменили это слово в «сандхью» («сумеречный»), с которым они были очень хорошо знакомы». «Хеваджратантра» называет сандхабхашу «великим учением» (махасама) йогинов, «великим языком» (махабхаша) и провозглашает его «исполненной священного значения (самая-санкета вистарам). Так «сандха» приобретает значение «тайны», «сокрытости». Ритуальные загадки и шутки были в ходу еще с ведийских времен; (Ригведа, I, 164; I, 152, 3; VIII, 90, 14; X, 55, 5 и т. д. Атхарвабеда, VIII, 1; XI, 8, 10.) каждая по-своему открывала тайны Вселенной. В тантризме же мы найдем целую систему тщательно разработанных шифров, происхождение которых невозможно объяснить одной только замкнутостью його-тантрических опытов; для выражения подобных опытов издавна использовались символы, мантры и мистические буквы. Сандхьябхаша преследует иную цель: во-первых, она старается скрыть учение от непосвященного, а во-

вторых, что более важно, стремится ввести йогина в «ситуацию парадокса», необходимого для его духовного роста. Семантическая многозначность слов в конце концов сменяется двусмысленностью системы намеков, внутренне присущих и любому обычному языку. И эта деструкция языка тоже по-своему вносит вклад в «разрушение» профанного универсума и замещение его миром взаимобратимых целостных уровней. В целом подобный символизм выражает некую вселенскую «пористость», «открытость» для существ и вещей значений, далеких от повседневности. А в тантризме «интенциональный язык» становится ментальным упражнением, формирует неотъемлемую часть сад ханы. Ученик должен постоянно переживать таинственный процесс отождествлений, сходящихся в «одной точке, т. е. понимать причину космических манифестаций: ведь он сам отныне становится микрокосмом и должен «пробудить» и осознать все силы, которые, на разных уровнях, периодически создают и разрушают Вселенную. Не только для того, чтобы сокрыть великую тайну от непосвященного, ему рекомендуют понять бодхичитту одновременно и как «мысль о пробуждении», и как мужское семя; но через самый язык (т. е. через создание новой, парадоксальной речи, появляющейся вместо исчезнувшего мирского языка) йогин должен вступить на ту ступень, на которой семя может быть превращено в мысль, и наоборот. Этот процесс разрушения и воссоздания языка можно наблюдать у тантрических поэтов, особенно у буддийских сиддхачарьев, авторов энигматических песен (чарьев). В поэме Куккурупада говорится: «Когда из двух (сосцов) выдаивается молоко (или: «когда у черепахи сочится молоко»), оно не может быть сохранено в горшке; крокодил пожирает плоды тамаринда. Фасад находится перед домом... Серьги... украдены посреди ночи. Свекор ложится спать, невестка просыпается — вор стащил серьги, где их теперь искать? Даже днем визжит невестка, страшась вороны — а вдруг прилетит она ночью? Такую чарью поет Куккурупада, и лишь немногие сердца могут постичь ее». Согласно комментариям, эта чарья может быть истолкована следующим образом: два- это две «вены», ида и пингала; молоко, которое «выдаивается» из них, — бодхичитта, а «горшок» (пита, или питха) — это манипура-чакра. Дерево (рукха, т. е. врикша) тамаринд означает тело, а «плоды» тамаринда — мужское семя в форме бодхичитты; «крокодил», который «пожирает» его, — это йогин, задерживающий дыхание. «Дом» -место блаженства; «серьги» означают аспект

омраченности, «вор» символизирует сахаджананду (блаженство «сахаджа», которое мы будем обсуждать ниже; «середина ночи» есть состояние полного поглощения наивысшим блаженством. «Свекор» (сусура) — это дыхание, «день» -бодрствующее состояние (паравритти) ума, а «ночь» — состояние покоя (нивритти), и т. д. Мы оказываемся во вселенной аналогий, гомологий, двойных смыслов. В этом «интенциональном языке» любой эротический феномен может соответствовать хатха-йогическому упражнению или ступени медитации, так же как любой символ может придать любому «состоянию святости» эротическое значение. Следовательно, тантрический текст допустимо прочитывать несколькими способами: литургическим, йогическим, тантрическим и т. д. Комментарии особо подчеркивают последние два. Прочтение текста йогическим способом предполагает выявление тех или иных ступеней медитации, на которые он намекает. Тантрическое значение обычно носит эротический характер, хотя подчас трудно бывает решить, относится ли это к конкретному действию или к сексуальной символике; точнее говоря, существует тонкая проблема различия «конкретного» и «символического», поскольку тантрическая садхана имеет своей целью как раз универсализацию любого «конкретного» опыта, трансформацию физиологии в литургию. Некоторые распространенные термины буддизма махаяны получают в тантризме дополнительное эротическое звучание: падма (лотос) интерпретируется как бхага (чрево); ваджра («молния») означает лингам (половой член). Таким образом, можно сказать, что Будда (Ваджрасаттва) пребывает в таинственной бхаге бхагаватов. М. Шахидулла восстановил несколько рядов отождествлений, опираясь на «Дохакошу»; П. Ч. Багчи исследовал символизм технической лексики в «Чарьях»; однако надежное истолкование туманных произведений, написанных в «интенциональном» и аллегорическом ключе, все еще далеко от завершения. Приведем несколько образцов, извлеченных преимущественно из «Дохакоши»: Ваджра = лингам = шунья. Рави, сурья (солнце) = раджас женщин (менструации) = пингала = правая ноздря = упая (средства). Шашин, чандра (луна) = шукра (мужское семя) = ида = левая ноздря = праджня (мудрость). Лалана (женщина) = ида = абхава (небытие) = чандра = апана = нада = пракрити = тамас = ганга (река Ганг) = свара (гласные) == нирвана, и т. п. Расана (язык) = пингала = прана = раджас = пуруша = вякджана (согласные) = кали = ямуна (река Ямуна) = бхава (бытие), и т. п.

Авадхути (аскет женского пола) = сушумна = праджня = найратма, и т. д. Бодхичитта (мысль о пробуждении) = шукра. Таруни (девушка) махамудра. Грихини (жена) = махамудра = дивьямудра, джнянамудра. Самараса (высшее наслаждение) = коитус = задержка дыхания = остановка деятельности сознания = остановка эякуляции. Канха пишет: «Женщина и Язык становятся неподвижными и со стороны Солнца, и со стороны Луны». Первое значение — хатха-йогическое: здесь говорится об остановке двух дыханий (прана и апана) в иде и пингале, остановке, происходящей после прекращения деятельности этих двух «тонких вен». Но есть и другое значение: женщин — знание (праджня), язык — усилие, средства достижения (упая); как гносис, так и усилие к реализации должны быть остановлены, и это «обездвиживание» может быть получено только через йогу (задержка дыхания). Но в данном контексте «остановку дыхания» следует понимать как то, что помогает останавливать семяизвержение. Канха выражает это в присущем ему витиеватом стиле: «Неподвижное обнимает Мысль о Просветлении [так переводит Шахидулла; но это можно также перевести и как «мысль о пробуждении], несмотря на то что пыль покрывает ее. Он зрит семя лотоса, чистое по своей природе, в своем теле». Санскритский комментарий поясняет: если во время майтхуны (коитуса) шукра (сперма) не извергается, сознание остается неподвижным. Что касается «пыли» (раджаса), то она является «раджасом женщин» (менструации и генитальные выделения); в майтхуне йогин провоцирует истечение у своей партнерши, а сам не позволяет излиться своей шукре, что влечет двойное последствие: во-первых, он останавливает извержение шукры и, во-вторых, становится способен поглотить «семя лотоса» (раджас). Таким образом, мы обнаруживаем здесь три «задержки», три «неподвижности», упомянутые и в хатха-йогических трактатах: остановка дыхания, семени и сознания. Глубокий смысл этой «неподвижности» нелегко постичь. Прежде чем исследовать его, нелишне будет ознакомиться с ритуальной функцией сексуальности в Древней Индии и в його-тантрических практиках.

МИСТИЧЕСКАЯ ЭРОТИКА

Майтхуна была известна еще с ведийских времен; осталась она и в тантризме, однако превратилась при этом в инструмент спасения.

Применительно к дотантрической Индии необходимо различать два возможных способа ритуального оценивания сексуального союза, каждый из которых архаичен и по структуре, и по происхождению: 1) брачное совокупление как иерогамия; 2) оргиастический сексуальный союз, целью которого являлось либо обеспечение притока плодородности (дождь, урожай, осадки, женщины и др.), либо создание «магической защиты». За примером супружеского соития, превращенного в «иерогамию», не нужно далеко ходить: «Я небо; ты земля», — говорит муж жене («Брихадараньяка-упанишада», VI, 4, 20). Брачное соединение является обрядом, предполагающим множество предварительных очищений, символических отождествлений и молитв, как и при исполнении ведийского ритуала. В первую очередь меняется женщина: она становится освященным местом, где исполняется жертвоприношение: «Ее лоно жертвенный алтарь; волоски — жертвенная трава; кожа ее — давящая для сомы. Половые губы ее — огонь в центре (вульвы). (Сенар замечает по этому поводу, что текст, видимо, испорчен. Однако другой перевод и невозможен. Кроме того, мы обнаруживаем здесь очень древнее верование, согласно которому огонь происходит из вагины.) Сколь велик, поистине, мир того, кто совершает жертвоприношение ваджрапей [букв. «напиток силы»], столь велик мир того, кто производит совокупление, зная это» (Брихадар.-уп., VI, 4, 3). Отметим одно существенное обстоятельство. Начиная с «Брихадараньяки», становится превалирующей вера в то, что плоды «деяний», идентичные «плодам» ведических жертвоприношений, могут быть получены посредством ритуально исполненного сексуального соединения. Идентификация женского полового органа с жертвенным огнем подкрепляется магическими чарами, которыми обманутый муж опутывает любовника своей жены: «Ты совершил подношение на моем огне» (VI, 4, 12). Деталь одного эротического ритуала, когда желательно, чтобы женщина не зачала, чем-то напоминает первые смутные идеи, касающиеся возвращения семени. «Он должен сперва вдохнуть, затем выдохнуть и произнести с силой: «Силой и семенем я беру из тебя семя! Так она оказывается без семени» (VI, 4, 10). Следовательно, хатхайогическая практика могла существовать, по крайней мере в качестве «магических чар», еще со времен упанишад. Как бы то ни было, в вышеприведенном отрывке движение семени координируется с дыхательным актом и магическим заговором. Концепция эта имеет место и в имени богов:

Пусть Вишну приготовит лоно! Пусть Тваштар сотворит образы! Пусть Праджапати волеется! Пусть Дхатар дает тебе плод! Дай плод, Синивали! Дай плод, пышноволосая! Пусть Ашвины, увенчанные лотосами, Вложат в тебя плод! (VI, 4, 21). Адекватное понимание подобного поведения подсказывает, что сексуальность здесь не рассматривалась в контексте некоей психофизиологической ситуации, а расценивалась как ритуал, что открывало путь тантрическим инновациям. Если эротическая сфера освящается и сопоставляется с ритуальной и мифологической сферами, то это символическое сопоставление действует и в обратном порядке: ритуально»№ыражается в терминах, взятых из области эротики. «Когда декламируя, жрец разделяет первые две четверти стиха, а две другие произносит слитно, то это потому, что женщина раздвигает свои бедра и мужчина давит на них во время совокупления; так жрец демонстрирует совокупление, чтобы благодаря жертвоприношению родилось многочисленное потомство. («Айтарея брахмана», X, 3, 2 — 4). Неотчетливость рецитации хотара тождественна истечению семени; адхварью, когда хотар адресует ему жертвенные призывы, падает на четвереньки и отворачивает свое лицо: это потому, что одно четвероногое поворачивается спиной к другому, изливающему семя (там же, X, 6, 1 — 6). Затем адхварью встает и поворачивает лицо к хотару: это означает, что двуногие находятся лицом друг к другу, когда один из них изливает семя». Мы уже рассматривали церемонию «махаврата», во время которой пуншчали ритуально совокуплялась с брахмачарином или магадхой, в месте, освященном для жертвоприношения. Вероятно, это одновременно выполняло функции ритуала «защиты» и обряда «процветания», как в великом приношении коня, ашвамедхе, в которой жена жертвователя, махиши, пантомимой изображала соитие с жертвенным животным; в конце же этой церемонии четыре жены отдавались четверем главным священникам. В ритуальном коитусе брахмачарина (букв. «целомудренный юноша») с пуншчали (букв. «проститутка») хорошо просматривается стремление достичь *coincidentia oppositorum*, воссоединения полярностей; тот же мотив мы находим в мифологиях и иконографическом символизме многих архаичных культов. Как бы то ни было, и в ашвамедхе, и в махаврате эротические церемонии все еще сохраняют свою космологическую значимость (ашвамедха суть повторение космогонии). Когда же глубокое значение «совпадения противоположностей» утрачивается, то сексуальный ритуал

начинает отрицаться: тад этад пуранам утсаннам на карьям, говорится в «Шанкхаяна Шраута-сутре» (XVII, 6, 2), т. е. «это устаревший обычай; да не будет его больше». Луи де ла Балле Пуссен увидел в этом предписании «протест дакшиначаринов против церемоний сторонников «левой руки»», хотя это маловероятно, поскольку сексуальный символизм еще был далек от тех инноваций, которые привнесли вамачарины. Выше мы процитировали некоторые пассажи из брахман и упанишад; можно добавить еще один, из «Чхандогья-упанишады» (II, 13,1 — 2), в котором сексуальное сношение отождествляется с литургическим пением (саман), в частности, с вамадевьей (мелодией, сопровождающей выдавливание сомы в полдень): 1. Он призывает (ее) — это звук «хим», он просит — это прастава, он ложится с женщиной — это удгитха, он доходит до цели — это Нидхана, он доходит до конца — это нидхана. Это вамадевья, вытканная из соития. 2. Кто знает, что эта вамадевья выткана из соития, тот совершает соитие, возрождает себя с каждым соитием... Да не избегает он ни одной женщины — такова заповедь. Трудно, право, понять, каким образом подобные взгляды могли бы исповедовать адепты «левой руки», поскольку здесь важна трансмутация сексуального соединения в саман (со всеми вытекающими отсюда религиозными последствиями). Как мы уже говорили, такое превращение психофизиологической деятельности в религиозное таинство является характерной чертой любого архаического культа. «Декаданс» начинается с исчезновением символического понимания телесных движений; именно поэтому и были в конце концов отброшены «устаревшие обычаи». Тем не менее символизм совпадения оппозиций продолжает играть важную роль в брахманистской мысли. То, что эротический союз ощущается как «совпадение противоположностей», доказывается еще и тем, что в некоторых произведениях термин «майтхуна» заменяется «самхитой» («союз»); этот последний термин использовался для выражения попарного группирования слогов, ритмов стиха, мелодий и т. д., а также и для выражения союза с богами и Брахманом. Как мы убедимся в дальнейшем, совпадение оппозиций формирует константу всех ритуалов и медитаций тантризма. В буддийских текстах тоже говорится о майдхуне (палийск. метхуна; см.: «Дигханикая», I, 36). «Мы должны иметь в виду, — пишет Л. де ла Валле Пуссен³, — что некоторые секты разрешали монахам пользоваться любой «неохраняемой» женщиной (т. е. незамужней, не имеющей

работы и т. д.)... Уместно напомнить эпизод с бывшим погонщиком ослов (или птицеловом) Ариттхой, который, даром что монах, утверждал, что любовь не являлась помехой для святой жизни; или еще один случай, с монахом Магандикой, предложившим Будде свою дочь Анупаму, «Несравненную» («Чулла», VI, 32)». У нас имеется слишком мало сведений для того, чтобы в должной мере раскрыть глубокое значение всех этих обычаев. Необходимо помнить о том, что еще с доисторических времен в Индии были известны эротические обряды, причем в самых разных контекстах. Некоторые из этих обрядов, засвидетельствованных в сфере «народной магии», потребуют нашего внимания позднее. Скорее всего, они не родственны тантрической практике майтхуны.

МАЙТХУНА

Каждая женщина воплощает в себе пракрити. Следовательно, ее следует рассматривать также отстраненно (или с таким же обожанием), как и тогда, когда созерцают непостижимую тайну природы, ее способность к бесконечному созиданию. Ритуальная нагота йогини имеет внутреннюю символическую ценность: если в объятиях обнаженной женщины адепт не испытывает в глубине души тех же потрясающих чувств, которые он переживает при виде космической мистерии, то здесь нет ритуала, а только обыденное совокупление, со всеми уже знакомыми нам последствиями (усиление кармической цепи и т. д.). Вторая ступень состоит в трансформации женщины-пракрити в инкарнацию Шакти: она становится богиней, а йогин должен воплотить в себе бога. Тантрическая иконография божественных пар (яб-юм по-тибетски, т. е. «отец-мать») бесчисленных будд в объятиях их Шакти выражает идеальную модель майтхуны. Следует отметить неподвижное положение бога; вся активность исходит от Шакти. (В контексте классической йоги статичный Пуруша созерцает креативную деятельность пракрити.) Как и в случае хатха-йоги, в тантризме эта неподвижность, одновременно реализуемая на трех уровнях «движения» — мышления, дыхания, семяизвержения, — являет собой высшую цель садханы. Мы снова встречаемся здесь с имитацией божественной модели, будь то Будды, Шивы или просто чистого Духа, неподвижного и безмятежного посреди развертывания космической драмы. Майтхуна служит прежде всего для того, чтобы

сделать дыхание ритмичным, а концентрацию устойчивой; в этом случае она заменяет пранаяму и дхарану, или, точнее говоря, выступает как их «опора». Йогини — это девушка, которую проинструктировал гуру и чье тело было освящено (адхиштхита) ньясами. Сексуальный союз оказывается ритуальным соединением, в котором человеческая пара становится парой божественной. «Подготовленный к исполнению майтхуны с помощью медитации и обрядов, делающих ее возможной и успешной, он (т. е. йогин) созерцает йогини — свою подругу и возлюбленную, носящую имя Бхагавати — как заместительницу и самую сущность Тары, чистого источника блаженства и покоя. Его возлюбленная воплощает всю женскую природу, она есть мать, сестра, жена, дочь; в ее голосе, просящем любви, ему слышится голос Бхагавати, взывающей к Ваджрадхаре, Ваджрасаттве. В этом и заключается — как для шиваитов, так и для буддийских тантрических школ — путь спасения, бодхи». Кроме того, женщина, избираемая для ритуала майтхуны, совсем не является обычной женщиной для оргий. Панчакрама описывает традиционный обряд: «Мудра, жена йогина, выбранная согласно установленным правилам, предложенная гуру и освященная им, должна быть юной, прекрасной и умной: с нею ученик исполнит церемонию, скрупулезно воплощая полученную шикшу (знание): ибо, если спасение невозможно без любви (стривьяти-ракена), то простого телесного соединения недостаточно для обретения спасения. Практика парамит, цель крия-йоги, не должна быть отделена от этого; пусть садхака любит мудру в соответствии с правилами»². Пранаяма и дхарана представляют собой только средства, с помощью которых ученик, если верить «Дохакоше», во время майтхуны достигает «неподвижности» и остановки деятельности сознания, «высшего, величайшего блаженства» (парамамахасукха); это самараса (Шахидулла переводит ее как «идентичность наслаждения», но это скорее «единство эмоций», или, еще точнее, парадоксальное, невыразимое переживание открывшегося Единства). «Физиологически» самарасу получают во время майтхуны, когда шукра и раджас остаются без движения. Но, как замечает Шахидулла, «пользуясь мистическим языком «Дохакоши», мы можем объяснить майтхуну, союз лотоса (падмы) и молнии (ваджры) как реализацию состояния пустоты (ваджра = шунья) в сплетении церебральных (мозговых) нервов, т. е. впадме. Можно также понимать «девушку» как пустоту. В «Чарьях»

Баудха Ганы найратма, т. е. состояние не-эго, или шуньи, «пустоты», описывается как девушка низшей касты или как куртизанка». (Хорошо известна роль, которую в тантрических «оргиях» (чакрах) играют девушки низших каст, а также куртизанки. Чем более распутна, порочна женщина, тем она пригоднее для обряда. Домби («прачка», а на тайном языке — найратма) является любимым персонажем всех тантрических авторов (см. «Чарьи» Канхи, у Шахидуллы, с. 111). «Одомби! Ты вся в грязи... Многие зовут тебя безобразной. Но мудрый сжимает тебя в своих объятиях... Одомби! Нет женщины распущенней, чем ты!» (Шахидулла, с. 120). В легендах о 84 махасиддхах, переведенных с тибетского А. Грюнведем можно часто встретить мотив девушки из низшей касты, которая полна мудрости и обладает магическими силами, которая выходит замуж за царя, может делать золото и т. д. Подобное возвышение женщин низкого социального ранга имеет под собой несколько оснований. Во-первых, это отчасти есть «народная» реакция на ортодоксальные религиозные системы, что также совпадает и с «контрнаступлением» автохтонных элементов на ту идеологию каст и иерархий, которую ввели индоарии. Но это только одна сторона проблемы, причем не самая важная. Куда важнее значение символа «прачка» и «куртизанка» -ведь мы должны принять во внимание тот факт, что, согласно тантрической доктрине тождества противоположностей, «самое благородное и драгоценное» скрыто как раз «в самом низменном и обыденном». (Алхимики Запада имели в виду то же самое, когда утверждали, что *materia prima*, тождественная *lapis philosophorum*, т. е. «философскому камню», присутствовала везде, в том числе и в низшей форме, *vili figura*.) Авторы «Чарьев» смотрели на домби как на представительниц «пустоты», т. е. как на бескачественную и невыразимую Grund, ибо только «прачка» была свободна от любого качества и признака — социального, религиозного, этического.) Согласно «Панчакраме», изученной Ла Валле Пуссеном, майтхуна может быть понята как в смысле конкретного действия, так и в смысле внутреннего ритуала, состоящего из мудр, т. е. жестов, телесных поз и отчетливо визуализированных образов. «Для монахов майтхуна есть, в сущности, акт инициации (сампрадая). По приказу своего гуру они преступают законы целомудрия, которые соблюдали доньше. Такова, как мне кажется, доктрина панчакрамы (III, 40)... Тот, кто не практикует майтхуну в настоящем, но практиковал ее хотя бы раз в

своей жизни, во время инициации все равно получает высшую самапатти посредством йоги... Майтхуну не обязательно практиковать реально: ее замещают упражнения внутреннего характера, в которых мудра (йогини) становится интеллектуальной формой, символическим жестом, выражением или искусной физиологической операцией». Тантрические тексты часто подчеркивают идею того, что майтхуна есть прежде всего объединение полярных принципов: «Истинное совокупление — это соитие Парашакти с Атманом; любые другие виды соития — только телесные связи с женщинами» («Куларнава-тантра», V, 111 — 12). «Каливеласа-тантра» (X — XI) описывает этот ритуал, однако оговаривает, что его следует исполнять только с инициированной женой (парастри). Комментатор добавляет, что ритуал панчататтва (ритуал пяти макар, т. е. пяти понятий, начинающихся на «м» — матсья (рыба), манса (мясо), мадъя (алкоголь), мудра и майтхуна) исполняется в своем буквальном смысле лишь низшими кастами (шудрами). Тот же самый текст говорит в другом месте (V), что этот обряд предназначен для кали-юги, т. е. он адаптирован к нынешней космо-исторической эпохе, в которой Дух сокрыт, «погрязнув» в телесном мире. Однако автору этого сочинения хорошо известно, что панчататтва может интерпретироваться и буквально, особенно в магических и неортодоксальных кругах; так, он цитирует «Нигаматантрасару»: «В Гауре и других странах можно обрести сиддхи через пашубхаву» (т. е. через панчататтву, практикуемую физически). Ранее мы уже говорили, что тантристы делятся на два разряда: самайины, верящие в идентичность Шивы и Шакти и пытающиеся пробудить кундалини с помощью духовных упражнений, и каулы, почитающие каулини, т. е. кундалини, и использующие «внешние» ритуалы. Это разделение не вполне валидно, однако не всегда легко быть совершенно уверенным в том, насколько далеко следует буквально понимать тот или иной ритуал: так, мы видели, в каком смысле должно быть истолковано «пьянство», доведенное до степени «падения на землю». Кроме того, грубый и брутальный язык часто используется как ловушка для непосвященного. Знаменитая «Шактисангама-тантра», почти полностью посвященная шатчакрабхедо («проникновению в шесть чакр»), пользуется совершенно «конкретным» лексиконом (до такой степени, что издатель текста, Бенойтош Бхаттачарья, принял меры предосторожности, заменив «иксами» сексуальные термины; см.:

Shaktisangama-tantra, I: Kalikhanda; II: Tarakhanda.), чтобы описать спиритуалистические упражнения. (См. там же, II, 128 — 31, о пяти макарах; согласно Бхаттачарьяе, эти термины берутся не как «рыба», «мясо», майтхуна и т. д., но как технические понятия, относящиеся к разным медитациям.) На двусмысленности эротического словаря тантрической литературы тоже не стоит заострять особого внимания. Например, подъем чандали через тело йогина часто сравнивается с танцем «прачки» (домби). «С домби в своей шее» (т. е. ощутив самбхогакаю в районе шейного отдела) йогин «проводит ночь в великом блаженстве». Тем не менее майтхуна зачастую практикуется и как конкретный ритуал. Если осознавать, что этот акт — не профанное, но ритуальное действие, что партнеры больше не человеческие существа, но подобны богам, «не привязанным ни к чему», то уже не обязательно воспринимать совокупление как происходящее на космическом уровне. Тантрические сочинения не раз повторяют высказывание: «Посредством тех же действий, которые заставляют большинство людей гореть в аду тысячи лет, йогин достигает вечного спасения». Это составляет, как мы знаем, краеугольный камень йоги, изложенной Кришной в «Бхагавадгите» (XVIII, 17): «Кто свободен от самости, чей не запятнан разум, тот, даже убив этих людей, не связан, не убивает». И уже в «Брихадараньяке» (V, 14, 8) сказано: «Если знающий это совершает даже много зла, он поглощает все это зло и становится безупречным, чистым, свободным от старости и смерти». Сам Будда, если верить тантрической мифологии, подавал здесь пример: только практикуя майтхуну, он сумел покорить Мару; благодаря той же практике он стал всеведущим, а также обладателем магических сил. Практики в «китайском стиле» (чиначара) рекомендованы во многих буддийских тантрах. «Махачинакрама-тантра» (другое название — «Чиначарасара-тантра») рассказывает, как святой мудрец Васиштха, сын Брахмы, идет искать Вишну в образе Будды, чтобы спросить его о ритуалах богини Тары. «Он вступает в великую страну Китай и видит Будду, окруженного тысячью любовницами, находящимися в эротическом экстазе. Удивление святого сменяется негодованием. «Подобные деяния противоречат Ведам!» — восклицает он. Голос из пустоты поправляет его: «Если бы ты хотел заслужить мою милость, то именно такими практиками в китайском стиле тебе следовало бы почтить меня!» Васиштха приближается к Будде и получает из его уст неожиданный урок: «Женщины — это боги, женщины — жизнь,

женщины — украшение. Будь мысленно всегда среди женщин!»». Как гласит китайская тантрическая легенда, одна женщина из Янь-чжу отдавалась всякому юноше; после ее смерти обнаружилось, что она была «бодхисаттвой со сцепленными костями» (т. е. кости ее скелета были связаны друг с другом как звенья цепи). (Впрочем, это восхваление плотской любви может быть объяснено важностью, придаваемой (особенно в даосских кругах) сексуальным техникам как средству продления жизни.) Собственно говоря, этот аспект уже выходит за пределы майтхуны, являясь частью великого культа «божественной женщины», который стал Доминировать во всей Индии начиная с VII — VIII вв. Мы видели превосходство Шакти в обретении скорого спасения, а также важность женщины в духовных дисциплинах. С появлением вишнуизма кришнаитского толка любовь (према) окончательно занимает лидирующую роль. Это преимущественно незаконная любовь, любовь к «чужой жене» (паракийя рати); в знаменитых бенгальских дворах любви проводились диспуты между вишнуитскими почитателями паракийи и защитниками супружеской любви, свакийи — и последние всегда оказывались в проигрыше. Образцовой любовью осталась та, которой Радха окружила Кришну — тайной, незаконной, «антисоциальной» любовью, символизирующей тот прорыв, которое всегда производит подлинное религиозное переживание. К слову сказать, с индуистской точки зрения брачная символика христианского мистицизма, в которой Христос играет роль жениха, недостаточно выражает подобное отречение от всяких социальных и моральных ценностей, которое подразумевает мистическая любовь как таковая. Радха воспринимается как бесконечная любовь, составляющая самую сущность Кришны. Женщина наделена природой Радхи, мужчина — природой Кришны; отсюда «истина», касающаяся любви Кришны и Радхи, может быть познана только в самом теле практикующего, но это знание на «телесном» уровне имеет общезначимое метафизическое обоснование. «Ратнасаара» заявляет, что тот, кто постигает «истину тела» (бханда), может затем постичь и «истину вселенной» (брахманда). Однако, как и во всех других тантрических и мистических школах, когда упоминаются мужчина и женщина, то это не «ординарный мужчина» (саманья мануш), не «страстный мужчина» (рагер мануш), но универсальный, архетипический человек, человек «нерожденный» (айони), «необусловленный» (сахаджа), вечный (нитьер); точно так же это не «ординарная

женщина» (бишеша рати). «Свидание» мужчины и женщины происходит во Вриндаване, мифическом месте встреч Кришны и Радхи; их союз есть «игра» (лила), свободная от бремени мира, и является чистой спонтанностью. Кроме того, все мифологические образы и практики совпадения противоположностей отождествляются друг с другом; союз Шивы и Шакти, Будды и Шакти, Кришны и Радхи может быть соотнесен с любым другим «соединением» (иды и пингалы, кундалини и Шивы, праджни и упайи, «дыхания» и «сознания» и т. д.). Любое объединение оппозиций производит перелом в жизни и заканчивается переоткрыванием изначальной естественности. Зачастую мифологическая схема одновременно и интериоризируется, и «инкарнируется» благодаря использованию тантрической теории чакр. Так, в вишнуитской поэме «Брахма самхита» сахасрара-чакра уподобляется Гокуле, местопребыванию Кришны. А вишнуитский поэт XIX в. Камалаканта в своей «Садхака-ранджане» сравнивает Радху с кундалини и описывает ее бег к тайному месту свидания с Кришной как подъем кундалини, стремящейся объединиться с Шивой в сахасраре. Некоторые буддийские и вишнуитские мистические школы продолжали практиковать його-тантрическую майтхуну даже тогда, когда «культовая любовь» окончательно возобладала. Глубокое мистическое движение сахаджия, которое продолжает традицию тантризма и которое, подобно тантризму, выступает и в буддийской, и в индуистской форме, наследуя их старую приверженность эротическим техникам. Но, как и в тантризме, и в хатха-йоге, в сахаджии сексуальный союз понимается как средство получения «высшего блаженства» (махасукха), и он никогда не должен заканчиваться семяизвержением. Майтхуна выступает как венец долгого и трудного ученичества. Неофит должен добиться совершенного контроля за своими чувствами; для этой цели ему нужно приблизиться к «благочестивой женщине» (найика) и постепенно превратить ее в богиню в процессе интериоризованной иконографической драмы. Так, в первые четыре месяца он должен ждать ее приказаний как слуга, спать в той же комнате, что и она, у ее ног. В течение следующих четырех месяцев, продолжая служить ей, как раньше, он уже спит в ее кровати, с левой стороны. Во время следующих четырех месяцев он будет ложиться спать с правой стороны, затем они будут лежать обнявшись и т. д. Целью всех этих предварительных этапов является, во-первых, «автономизация»

чувственного удовольствия, рассматриваемого как единственный человеческий опыт, способный принести нирваническое блаженство, а во-вторых, достижение контроля над чувствами, т. е. остановку семени. В Найика-садхана-тике («Комментарии к духовной практике совместно с женщиной») этот церемониал описывается в деталях. Он насчитывает восемь частей, начиная с садханы, т. е. мистической концентрации, использующей специальные мантры; затем следуют смарана («воспоминание», «проникновение в сознание»), аропа (Аропа играет важную роль в сахаджи. Она означает первое движение к трансценденции: прекращение видения человека в его физическом, биологическом и психологическом ракурсах и рассмотрение его в онтологической перспективе. См.: Dasgupta, op. cit., p. 158 ff.) («придание качеств объекту»), в которой найике, начинающей трансформироваться в богиню, ритуально подносят цветы; манана («памятование о красоте женщины во время ее отсутствия»), на которой происходит интериоризация ритуала. На пятой ступени, дхьяне («мистической медитации»), женщина садится слева от йогина и он обнимает ее «так, что дух его возносится». На стадии пуджи («культ» в собственном смысле слова) месту, где восседает найика, оказываются почести, ей делаются подношения, затем найику омывают, как изваяние богини. Все это время йогин мысленно повторяет мантры. Его концентрация достигает максимума, когда он берет найику на руки и идет к постели, читая мантру: хлин клин кандарпа сваха. Так происходит соединение двух «богов». Эротическая игра осуществляется на трансфизиологическом уровне, ибо она никогда не прекращается. Во время майтхуны йогин и его найика воплощают «божественный мир» — в том смысле, что они не только испытывают блаженство, но также и способны созерцать высшую реальность непосредственно.

«СОВПАДЕНИЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ»

Не следует забывать, что в майтхуне не допускается истечение семени: бодхичиттам нотсриджет, «семя не должно быть извергнуто». В противном случае йогин подпадает под закон времени и смерти, становясь обыкновенным распутником. В этих практиках «чувственное удовольствие» играет роль «колесницы», ибо оно производит максимальное усилие, уничтожающее обычное сознание и венчающееся нирваническим состоянием — самарасой,

невыразимым переживанием Единства. Как мы уже видели раньше, самараса обретается путем «обездвиживания» дыхания, сознания и семени. «Дохакоша» Канхи постоянно возвращается к этой теме: «дыхание не слабеет и не учащается; ничего не совершая, оно остается неподвижным». «Тот, кто сделает неподвижным царственный дух посредством подлинного наслаждения (самараса) в состоянии Врожденности (сахаджа), сразу становится совершенным мудрецом, он не боится ни старости, ни смерти» (19). «Если он поставит прочный засов на входной двери дыхания, если в этой мрачной темноте вызовет он дух лампы, если драгоценный камень джины. («победителя») коснется высших небес, то, — как говорит Канха, — он вступит в нирвану, продолжая радоваться существенно» (22). В этом «подлинном наслаждении», этом невыразимом переживании Единства (самараса) адепт достигает состояния сахаджи, т. е. необусловленного состояния, чистой спонтанности. Все эти понятия, разумеется, трудны для перевода. Каждое из них пытается выразить парадоксальное состояние абсолютной недвойственности (адвая), следствием которой является махасукха, «великое блаженство». Подобно Брахману упанишад и веданты, подобно нирване махаянистов, состояние сахаджи неопределимо; его невозможно понять диалектическим путем, оно может быть постигнуто лишь в непосредственном опыте. «Весь мир, — говорится в «Хеваджра-тантре», — имеет природу сахаджи, ибо сахаджа является квинтэссенцией (сварупа) всех вещей; эта квинтэссенция — нирвана для тех, кто обладает совершенно чистой читтой». Человек «реализует» состояние сахаджи посредством преодоления дуальностей: вот почему концепции адвайи и юганаддхи (принцип объединения) занимают важное место в тантрической метафизике. «Панчакрама» подробно обсуждает теорию юганаддхи: последняя представляет собой состояние единства, полученного через отмежевание от двух полярных противоположных понятий — сансары (космического процесса) и нивритти (абсолютное прекращение всякого процесса); человек преодолевает их благодаря сознанию того, что высшая природа феноменального мира (санклеша) идентична Абсолюту (вьявадана); следовательно, он осознает единство существования формы и существования без формы и т. д. В этой диалектике противоположностей можно узнать излюбленную тему мадхьямиков и махаянских философов в целом. Но тантриста интересует практическая сторона, садхана; он желает

воплотить непостижимое, выражающееся во всех образах и мантрах, относящихся к объединению оппозиций, он жаждет непосредственного, опытного познания недualityности. Буддийские сочинения сделали особенно популярными две пары противоположностей — праджню-упаю и шунью (пустоту)-каруну (сострадание). «Объединить» или «преодолеть» их — значит встать на парадоксальную позицию бодхисаттвы: в своей мудрости тот больше не различает людей (ибо, с метафизической точки зрения, «человек», «личность» не существуют; единственное, что существует, — это конгломерат пяти скандх), но тем не менее из сострадания он пытается их спасти. Тантризм умножает пары оппозиций (солнце и луна, Шива и Шакти, ида и пингала и т. д.) и, как мы только что заметили, старается «объединить» их посредством практик, комбинирующих тонкую физиологию с медитацией. Это обстоятельство стоит подчеркнуть особо: на каком бы уровне ни осуществлялось «совпадение противоположностей», оно представляет собой преодоление феноменального мира, ликвидацию любого дуалистического видения вещей. Используемые образы предполагают поворот к первоначальному состоянию бесформенности; так, объединение солнца и луны означает «разрушение космоса» и, следовательно, возврат в исконное Единство. В хатха-йоге адепт старается сделать «неподвижными» дыхание и семя; более того, он занимается «возвращением семени», т. е. совершением действия, которое совершенно невозможно в рамках «нормального» физиологического контекста, присущего «нормальному» миру; иначе говоря, «возврат семени» на физиологическом уровне состоит в трансценденции мира явлений, обретении свободы. Это лишь один аспект того, что называется «движением против течения» (уджаиа садхана) или «регрессивным» процессом (улта) натхасиддхов, подразумевающим полную «инверсию» всех психофизических процессов; это и есть таинственная паравритти, которую можно обнаружить уже в махаянских текстах и которая в тантризме имеет в виду также и «возврат семени». Для того, кто воплощает указания этих текстов, подобное «возвращение» или «регрессия» означает деструкцию обыденного мира и, следовательно, «разрушение времени», достижение «бессмертия». ВГоракша Виджае Дурга (она же Шакти, Парвати) спрашивает Шиву: «Почему так случилось, о мой Господь, что ты бессмертен, а я смертна? Поведай мне истину, о Господь,

чтобы я также обрела вечное бессмертие». По этому случаю Шива и раскрывает учение хатха-йоги. Бессмертие не может быть обретено иначе, нежели прекращением проявленности, а значит, и прекращением умирания и распада; необходимо «плыть против течения» и заново обнаружить первичное, неподвижное Единство, которое существовало до всякого расщепления. Именно это и практикуют йогины, когда они объединяют «солнце» и «луну». Сокровенное событие единения происходит одновременно на нескольких уровнях: во-первых, на метафизическом плане, посредством соединения Шакти (кундалини) с Шивой в сахасраре йогин вызывает инверсию космического развития, регрессию к бесформенному состоянию изначальной целостности; во-вторых, на физиологическом, «объединение» солнца и луны означает «соединение» праны и апаны, т. е. «тотализацию» (или прекращение) вдохов и выдохов; наконец, и-третьих, сексуальное соединение, посредством ваджроли мудры, осуществляет «возврат семени». Как мы уже видели, соединение солнца и луны достигается с помощью унификации дыханий и жизненных энергий, циркулирующих в иде и пингале; эта унификация происходит в сушумне. «Хатха-йога прадипика» (IV, 16-17) говорит, что «сушумна пожирает время». Тексты подробно останавливаются на «покорении смерти», на «бессмертии», которое обретает йогин, «покоряющий время». Задержка дыхания, прерывание деятельности сознания, остановка семяизвержения — все это названия, выражающие одно и то же состояние души, переживающей устранение времени. Мы уже отмечали, что любому усилию к трансценденции мира предшествует длительный процесс «космизации» тела и психоментальной жизни, ведь именно от совершенного, идеального «космоса» отталкивается йогин, преодолевая границы мира вообще. Эта «космизация», которая начинает осуществляться уже в пранаяме, изменяет темпоральные ощущения йогина. «Калачакра-тантра» соотносит вдох и выдох с ритмом дня и ночи, потом с растущей и убывающей луной, месяцами, годами, наконец, с самыми долгими промежутками космического времени. Можно выразиться иначе: посредством своего дыхательного ритма йогин повторяет и, так сказать, проживает заново Великое Время (махакальпа), периодические сотворения и разрушения Вселенной (космические «дни и ночи»). Задерживая дыхание, фиксируя его в сушумне, он преодолевает мир феноменов, переходит в ту необусловленную, вневременную сферу, где нет «ни

дня, ни ночи», «ни болезни, ни смерти»; эти наивные и неопределенные фразы означают, конечно, «выход из времени». Преодоление «дня и ночи» является трансценденцией противоположностей. На языке натхасиддхов она означает растворение Вселенной посредством процесса деманифестации. Это и есть соединение времени и вечности, бхавы и нирваны; на чисто «человеческом» уровне она является воссозданием первичного андрогина, некоего целостного единства, сочетающего в своем собственном существе мужское и женское начала — одним словом, она является обретением заново полноты, предшествующей любому сотворению. Эта ностальгия по изначальной блаженной полноте мира воодушевляет и осмысляет все йогические практики, направленные на *coincidentia oppositorum* в человеческом существе. Как известно, подобная ностальгия, выражающаяся в поразительном разнообразии символических форм и обрядов, обнаруживается почти повсеместно в архаическом мире; известно также, что многие ритуалы, отклоняющиеся от официальной нормы, находят свои истоки и теоретическое обоснование в желании достичь «райского» состояния первого человека. Большинство крайностей, жестоких обрядов и аномалий, относящихся к «тантрическим оргиям», в конечном счете оправдываются типичной традиционной метафизикой, которая определяет высшую реальность не иначе как «совпадение противоположностей». Некоторые из этих крайностей и «популярных» форм, связанных с тантрическими теориями и методами, будут рассмотрены нами в дальнейшем. Стоит подчеркнуть тот аспект тантрической садханы, который обычно остается в тени: речь идет об особом значении, придаваемом растворению Вселенной. Вслед за описанием процесса творения «Шива самхита» (I, 69 — 77) говорит и об обратном процессе, в котором «принимает участие» йогин: он созерцает, как первоэлемент «земля» «утончается» и постепенно тает в воде, вода переходит в огонь, огонь — в воздух, воздух — в эфир и т. д., пока все не растворится в Великом Брахмане. Йогин выполняет это духовное упражнение для того, чтобы мистически предвосхитить процесс растворения, который произойдет после его смерти. Иначе говоря, уже во время садханы йогин становится свидетелем поглощения этих первовеществ их соответствующими матрицами, поглощения, начинающегося в момент его смерти и продолжающегося на первых этапах загробного существования. Бардо Тхедол приводит бесценную

информацию по этой теме. Рассмотренная под этим углом зрения, тантрическая садхана есть сосредоточение на опыте смерти во время инициации, т. е. переживание ритуальной смерти и во рождения. В этом смысле тантрист является «живым мертвецом», ибо он — «дважды рожденный», в инициатическом смысле слова, потому что достигает этого «нового рождения» не теоретически, а на своем личном опыте. Вполне вероятно, что многочисленные упоминания о «бессмертии» йогоинов, особенно часто встречающиеся в сочинениях хатха-йоги, происходят из описания переживаний этих «живых мертвцов».

ЙОГА И АЛХИМИЯ

ЛЕГЕНДЫ О ЙОГИНАХ-АЛХИМИКАХ

Целью тантрической ваджраяны являлось получение несокрушимого «алмазного тела», не подверженного становлению. Хатха-йога укрепляла тело, дабы подготовить его для окончательного превращения и сделать достойным «сосудом бессмертия». Как мы только что видели, тантрические процессы происходили на уровне тонкого тела, которое отождествлялось и со Вселенной, и с пантеоном богов; это тело уже в какой-то степени было божественным. Существенно, что от ученика требовалось созерцать распад и сотворение миров, а в конце концов пережить внутри себя самого «смерть» (т. е. распад) и «возрождение» (воссоздание) как Вселенной, так и своего тонкого тела. Этот процесс распада и воссоздания соответствует *solve et coagula* (растворение и сгущение) западной алхимии. Как и алхимик, йогин вызывает изменения в «субстанции»; в Индии же «субстанция» — плод творчества пракрити или Шакти (или майи, космического чародейства). Следовательно, тантрическая йога неизбежно открывала путь соотносению с алхимией. С одной стороны, овладев секретами Шакти, йогин способен имитировать ее изменения, и трансмутация низших металлов в золото довольно скоро включается в список традиционных сиддхи; с другой, «алмазное тело» ваджраянистов, сиддхадеха хатха-йогинов, весьма напоминает «тело славы» алхимиков Запада; адепт осуществляет трансмутацию плоти, создает божественное тело (дивьядеха), «тело мудрости» (джнянадеха), достойное вместилище для того, кто «освобожден в этой жизни»

(дживанмукта). Общность йоги и алхимии ощущали не только первые иностранцы, посещавшие Индию, но и сами индийцы, которые создали целые циклы сказаний о йогилах-алхимиках, обогатив темами эликсира бессмертия и трансмутации металлов мифологический образ йогила-волшебника. Прежде чем мы будем разбирать сами алхимические трактаты, уместно привести некоторые наблюдения путешественников и отдельные легенды о знаменитых алхимиках. Как это часто бывает, миф, являясь более красноречивым, чем сама историческая реальность, помогает нам понять значение какого-либо события лучше, чем документы, зафиксировавшие это событие. Марко Поло, описывая chugchi (йогинов), которые «живут по 150 — 200 лет», пишет: «Эти люди используют очень странный напиток: они смешивают дозу серебра и дозу ртути и пьют эту микстуру дважды в месяц. По их словам, это приносит долгую жизнь; и такое питье они принимают сызмала». Поло, скорее всего, не придавал большого значения йогинам-алхимикам. А вот Франсуа Верньер, наблюдавший различные группы индийских аскетов, напротив, написал о них ряд проникновенных страниц, которые вплоть до начала XIX века оставались главным источником информации по йогинам и факирам. Он сумел заметить алхимические познания йогинов: «Есть и другие... весьма странные люди: они почти все время скитаются с места на место; они высмеивают все, с чем ни встретятся, ни о чем не беспокоятся. Это люди, владеющие тайнами; они, говорят, даже знают, как создать золото и приготовить ртуть — причем могут сделать это столь умело, что одно-два зернышка смеси, принятой утром, сохраняют тело в совершенном здравии и укрепляют желудок настолько, что тот прекрасно переваривает пищу и всегда находится в отличном состоянии». Представление о том, что индийские аскеты знали секрет обретения долголетия с помощью снадобий встречается и у мусульманских историков: «Я читал в одной книге, что некоторые туркестанские владыки отправляли послов к царям Индии со следующей миссией: передать, что они, владыки, были наслышаны о том, что в Индии можно легко достать снадобья, которые обладают способностью продлевать человеческую жизнь; используя их, цари Индии достигают весьма преклонного возраста... и правители туркестанские просили прислать, если можно, что-нибудь из этих снадобий, а также сведения о том методе, посредством которого Раис сохраняет свое здоровье так долго». Согласно эмиру Хосрову,

индийцы обретали долгую жизнь также и с помощью пранаямы: «Используя свое искусство, [брахманисты] могут добыть долголетие путем уменьшения количества выдохов, которое требуется обычно в течение дня. Один джоги, который смог задержать дыхание подобным образом... прожил до трехсот лет». Тот же автор приводит еще одно сообщение о йогилах: «Они могут также предсказать будущие события по дыханию из ноздрей, т. е. по тому, насколько открыто правое или левое отверстие. Они способны также вздуть тело другого человека своим дыханием. В горах на границах Кашмира много встречается подобных людей... Еще они умеют летать подобно птицам, хотя это кажется совершенно невероятным. Они умеют также, помазав сурьмой глаза, делаться невидимыми по своему желанию. В это могут поверить только те, кто видел это своими собственными глазами». Здесь можно узнать большинство йогических сверхспособностей, в первую очередь способность «летать по воздуху». Походя заметим, что это сиддхи в конце концов перешло и в алхимическую литературу. Индийские сочинения пестрят упоминаниями о йогилах-алхимиках. «Когда-то, еще в детстве, я наблюдал, — говорит джайнский аскет Хемачандра своему наставнику Девачандре — как медная глыба, обрызганная соком какого-то растения... была нагрета согласно вашим указаниям и превратилась в золото. Расскажи нам, как называется это растение, каковы его отличительные признаки и качества». Однако основной фигурой, вокруг которой группируются алхимические легенды, является знаменитый Нагарджуна. Конечно, этот легендарный персонаж, упомянутый и Сомадевой (XI в.) в «Катхасаритсагаре» («Океане сказаний»), и Мерутунгой в «Прабандхачинтамани», имеет мало общего с блестящим мыслителем мадхьямики; например, ему приписывалось создание чуть ли не всего корпуса тантрической, алхимической и магической литературы. Тем не менее важно подчеркнуть, до какой степени в идеальном образе Нагарджуны (единственном, пожалуй, образе, который настолько сильно повлиял на народное сознание) тантризм и магия переплелись с алхимией. В «Катхасаритсагаре» мы читаем, что Нагарджуна, министр Чираюса, сумел приготовить эликсир, но Индра велел ему никому не сообщать об этом. Понятно, что Сомадева, как истый брахманист, был обязан поддерживать первенство Индры даже над таким могущественным чародеем, как Нагарджуна. В «Прабандхачинтамани» говорится, что Нагарджуна изготавливает эликсир, позволяющий летать по воздуху.

Согласно другим легендам, когда стране угрожал голод, он сделал золото и обменял его на зерно, привезенное из дальних стран. Позже мы еще будем иметь возможность вернуться к Нагарджуне. А пока стоит отметить, что вера в способность йогингов превращать металлы все еще жива в Индии. Так, Расселл и Вильям Крук встречали йогингов, которые утверждали, что могли трансмутировать медь в золото; эти йогинги говорили, что получили эту способность от одного из учителей, жившего при султানে Илтутмыше (или Илтамше). И Оумэн тоже рассказывает о некоем садху-алхимике. Позже мы увидим, что, во-первых, алхимические способности связывались в Индии, как правило, с именами 84 тантрических сиддхов, а во-вторых, процесс сращивания алхимии с тантрической йогой и магией наблюдается и в других странах.

ТАНТРИЗМ, ХАТХА-ЙОГА И АЛХИМИЯ

В своем описании Индии Аль-Бируни особенно подчеркивает связь алхимии с продлением жизни и сохранением молодости. «У них есть очень своеобразная наука, напоминающая алхимию. Они называют еерасаяна, от слова раса, т. е. золото. Расаяна состоит в выполнении определенных операций с препаратами и сложными снадобьями, изготовленными в основном из растений. Благодаря принципам расаяны у безнадежно больных восстанавливается здоровье, к увядающим старцам возвращается молодость, так что они становятся такими же, какими были в период полового созревания; белые волосы вновь чернеют, появляется острота чувств, юношеская подвижность, восстанавливается потенция, и жизнь человека в этом мире продлевается на весьма долгий срок. А почему и нет? Разве не говорили мы уже об авторитетном мнении Патанджали о том, что одним из методов, ведущих к освобождению, является расаяна?». И в самом деле, Вьяса и Вачаспатимишра, комментируя сутру Патанджали (ЙС, IV, 1), в которой упоминаются снадобья (аушаддхи) как одно из средств достижения «совершенств», истолковывают аушаддхи как эликсир долголетия, полученный с помощью расаяны. Некоторые востоковеды (А. Б. Кейт, Людерс) и большинство историков науки (Дж. Руска, Стэплтон, Р. Мюллер, Э. фон Липпманн) полагали, что алхимию завезли в Индию арабы; они (востоковеды) особенно подчеркивали алхимическую важность ртути и ее сравнительно позднее упоминание в текстах. Однако о ртути

говорится уже в манускрипте Бауэра (IV в. н. э.) и даже, возможно, в «Артхашастре» (III в. до н. э.), причем всегда в связи с алхимией. Кроме того, некоторые буддийские сочинения свидетельствуют об алхимии задолго до влияния арабской культуры. Аватамсака-сутра, которая может быть датирована приблизительно между 150 и 350 гг. н. э. (на китайский ее перевел Шикшананда в 695 — 99 гг.) утверждает: «Есть жидкое снадобье, называется оно хатака. Один лян ее [около 30 граммов] превратит тысячу лянов бронзы в чистое золото».

Махапраджняпарамитопадеша (переведенная Кумарадживой в 402 — 05 гг.) выражается еще более открыто: «С помощью снадобий и заклинаний можно превратить бронзу в золото. Искусно используя препараты, можно превратить серебро в золото, а золото в серебро». Это не единственные тексты, но мы не станем приводить их все и ограничимся выдержкой из Махапраджняпарамиташастры, важном трактате, приписываемом Нагарджуне и переведенном на китайский Кумарадживой (который жил в 344 — 413 гг. н. э., т. е. за добрых три столетия до расцвета арабской алхимии, связанного с именем Джабира ибн-Хайяна, ок. 760 г. н. э.). В списке «метаморфоз» (нирмана) Нагарджуна говорит о большом количестве сверхспособностей (уменьшение до размеров атома, увеличение до размеров Вселенной и т. д., прохождение сквозь каменные стены, хождение по воздуху, дотрагивание рукой до Солнца и Луны), которые заканчиваются умением трансформировать «камень в золото, а золото — в камень». Затем он добавляет: «Есть, кроме того, еще четыре вида нирман: 1) в мире желаний (камадхату) можно трансформировать вещество (дравья) посредством лекарственных трав (ошадхи), драгоценных камней и магической искусности; 2) существа, наделенные сверхзнаниями (абхиджня), способны трансформировать материю посредством своей магической силы (риддхибала); 3) асуры, наги, дэвы трансформируют вещество в силу благих следствий (випакабала) своих предыдущих существований; 4) существа, переродившиеся в мире форм (рупадхату), могут трансформировать вещи силой концентрации (самадхибала)». Из этого последнего пункта следует, что трансмутация металлов могла быть осуществлена не только с помощью алхимии и магии, использующих растения или минералы, но и с помощью «силы самадхи», т. е. через йогу. Мы увидим скоро, что подобная традиция засвидетельствована и в других источниках. Можно со всей определенностью говорить о том, что нет никаких

доказательств зависимости индийской алхимии от арабской культуры. Напротив, алхимическая теория и практика встречаются у аскетов, т. е. именно в той среде, где исламское влияние (после того как в Индию вторглись мусульмане) равнялось нулю. Алхимия связана с йогой и тантризмом, которые являются древними, общеиндийскими традициями. Мы обнаружим преобладание алхимических тантр в тех регионах, куда вряд ли проникал ислам — в Непале и стране тамиллов (где алхимиков величали ситтарами, т. е. сиддхами). Наиболее ясные упоминания алхимии, равно как и огромное количество имен алхимиков-сиддхов, можно найти в литературе и традиции тантризма. Субхашитасанграха придает важную роль ртути; Садханамаля (I, 350) трактует расарасаяну как пятое сиддхи. В сочинении сиддхи Чарпати рассказывается об алхимических процессах. «Шива самхита» (III, 54) утверждает, что йогин способен создать золото из любого металла, для чего ему достаточно потереть металл своим калом и мочой; похожая идея есть и в «Йогататтва-упанишаде» (74), в которой, однако, алхимия рассматривается (30) как препятствие на пути совершенствования йогины. Выдающийся тантрический трактат, переведенный с тибетского А. Грюнведем и озаглавленный им «Рассказы о 84 чародеях», сообщает нам об алхимических практиках сиддхов: так, Карнари получает эликсир из мочи и может трансмутировать медь в серебро, а серебро — в золото; брахман Вьяли пытается произвести золото из серебра и снадобий и т. д.; описывая еще одного тантрического мастера, Вагишваракирти, Таранатха говорит, что тот «изготовил большое количество эликсира жизни и распределил его между людьми, так что, например, старики ста пятидесяти лет от роду и старше вновь становились молодыми». Все эти легенды и аллюзии к тантро-алхимическому симбиозу не оставляют сомнения в сотериологической направленности алхимических операций. Мы встречаем здесь не преддверие химии, не зачатки научных знаний, но духовную практику, которая, оказывая воздействие на «материю», в то же время старалась «совершенствовать дух», привести его к освобождению и независимости. Если оставить в стороне фольклор, который расцвел вокруг алхимиков (как и вообще вокруг всех «магов»), мы поймем связь между алхимиком, работающим над «низменными» металлами с целью трансмутировать их в «золото», и йогойном, работающим над самим собой с целью окончательного «извлечения» из темноты, из порабощенной психоментальной жизни

свободного и независимого духа, который имеет ту же сущность, что и золото. Ведь для Индии, равно как и для всего остального мира, «золото есть бессмертие». Золото — единственный в своем роде, совершенный, солярный металл, и в этих своих качествах его символика соприкасается с символикой Духа — духовной свободы и независимости. Адепт надеется продлить жизнь на неопределенно долгий срок, поглощая золото. Но, согласно «Расаратнасамуччае», алхимическому трактату, прежде чем поглотить золото, необходимо очиститься и «укрепиться» с помощью ртути. То, что это не имеет отношения к эмпирической науке, к некоей протохимии, достаточно явствует из трактата Мадхавы Сарвадаршанасанграха, точнее, из главы, посвященной расешварадаршане (букв. «науке о ртути»). Освобождение зависит от «крепости человеческого тела»; следовательно, ртуть, которая упрочивает и продлевает жизнь, также является средством освобождения. «Свобода возникает из знания, знание — от изучения, а учиться может лишь человек со здоровым телом». Идеал аскета — получить освобождение «в этой жизни», стать «дживанмуктой». Раса — квинтэссенция Шивы; она также называется парада, потому что помогает «переправиться на другой берег». Она еще называется семенем Хары (Шивы), а абхра (слюда) — менструальной кровью богини (Гаури); вещество, возникшее из их соединения, может сделать человека бессмертным. Это «божественное тело» обрели многие дживанмутокты, среди которых Мадхава называет Чарвати, Капила, Вьяли, Капали, Кандалаяну. Мадхава подчеркивает сотериологическую функцию алхимии. «Наука о ртути не должна рассматриваться как обычное восхваление определенного металла; она является средством быстрого достижения высшей цели, свободы, едва только тело будет освящено». И в Расасиддханте, трактате по алхимии, цитируемом Мадхавой, говорится: «Именно спасение личной души (дживы) провозглашает наука о ртути, о тонкий мыслитель». Отрывок из «Расарнавы» и еще из одного текста, который Мадхава не называет, утверждают, что заслуги, проистекающие от созерцания ртути, равнозначны заслугам от созерцания и поклонения фаллическим символам в Бенаресе или в любом другом священном месте. Как и другие тантрические и хатха-йогические трактаты, «Расарнава» начинается с диалога между Бхайравой (Шивой) и богиней: та спрашивает его о секрете дживанмутокты, и Шива отвечает, что это известно не многим, даже не всем богам. Освобождение после смерти

является бессмыслицей. Как утверждает «Расарнава», можно жить бесконечно долго, если научиться контролировать дыхание (ваю, «ветер жизни») и принимать ртуть. Это очень напоминает йогу натхасиддхов, пытающихся овладеть «ветром жизни» и регулировать выделение сомы; такая техника даже называется сомараса. Есть еще одна группа аскетов, сиддхов сиддхамарги («чистый путь»), которые выделяют два вида «нетленных тел», а именно тело человека, «освобожденного при жизни» (дживанмукты), и тело парамукты, первое создается в ходе, так сказать, трансмутации майи, оно бессмертно, возвышается над всеми процессами распада, но в конце концов превращается в «тело ясного света», или «божественное тело» (дивьядеха); это второе тело, будучи целиком духовным (чинмайя), вообще не принадлежит материи. В тантрической терминологии эти два нетленных тела называются соответственно байндава и шакта. Как гласят некоторые источники, натхасиддхи также отличали сиддхадеху от дивьядехи. Обобщая, можно сказать, что физико-химические процессы расаяны понимаются как «колесница» для определенных психических и духовных действий¹. Алхимический «эликсир» соответствует состоянию «бессмертия», к которому стремится тантрическая йога; подобно тому как ученик трудится непосредственно над своим телом и психоментальной жизнью с целью превратить плоть в «божественное тело» и освободить Дух, так и алхимик работает с материей, пытаясь трансформировать ее в золото, т. е. ускорить и «завершить» процесс ее созревания. Следовательно, существует мистическая связь между «материей» и физико-психическим телом человека — что не удивит нас, если мы вспомним соотношенность человека с космосом, столь важную для тантризма. Стоило только процессу интериоризации привести людей к ожиданию духовных результатов из ритуалов и физиологических действий, как за этим логически последовало представление о том, что подобные результаты могут быть получены и путем интериоризации операций с материей: при определенных состояниях духа становится возможной коммуникация между различными уровнями Вселенной. Алхимик воспринял и продолжил архаическую традицию, засвидетельствованную во многих мифах и в «первобытном» образе жизни, традицию, которая считала, что «материя» не просто одушевлена, но еще и является резервуаром священных энергий. Для алхимика, как и для «первобытного» мага и тантриста, проблема состоит в том, как пробудить эти энергии и

овладеть ими. Мир не есть тупая, инертная, «объективная» масса; взору посвященного он раскрывается как живой, как движимый «симпатией». Минералы, металлы и драгоценные камни — не «объекты», имеющие частный экономический интерес, а воплощение вселенских сил и сакрального бытия.

КИТАЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Похожие представления мы найдем и в Китае. И здесь алхимия основывалась на традиционных космологических принципах, мифах об эликсире бессмертия и о святых бессмертных (сянь), а также на практиках, преследующих тройственную цель: продление жизни, обретение блаженства и достижение спонтанности духа. Золото и нефрит, уже одним тем, что в них воплощается космический первопринцип ян, способны сохранять тела от разрушения. «Если в девять отверстий тела ввести золото и нефрит, оно будет сохранено от разложения», пишет алхимик Гэ Хун. А Тао Хунцзин (V в.) приводит такие подробности: «Когда разрывают древнюю могилу, и тело умершего выглядит нетленным, то это потому, что и внутри, и снаружи его находится много золота и нефрита. Согласно правилам династии Хань, ванов и гунов хоронили в одеждах, украшенных жемчугом, с нефритовыми шкатулками — и все для того, чтобы уберечь тело от распада». По той же причине сосуды, сделанные из алхимического золота, имеют одно прекрасное качество: они способны вечно продлевать жизнь. Чародей Ли Шао-цзюнь говорит императору ханьской династии У-ди: «Если принести жертвы богу очага (цао), можно вызвать души умерших; вызвав души умерших, можно превратить киноварь в золото, а если из полученного золота сделать посуду для питья и еды, можно продлить жизнь. Продлив жизнь, можно встретиться с небожителями (сянь), живущими на горе Пэнлай, находящейся посреди мира, а если принести там жертву Небу фэн и Земле шань, то будет достигнуто бессмертие». Самый известный китайский алхимик, Баопу-цзы (псевдоним Гэ Хуна, 254 — 334 гг.), говорит: «Если сделать блюда и кубки из алхимического золота, есть и пить из них, то можно прожить долго». Чтобы принести эффект, золото должно быть «приготовлено». «Сделанное» золото лучше натурального золота». Китайцы полагали, что вещества, находящиеся под землей, являются нечистыми и потому нуждаются в «приготовлении», подобно пищевым продуктам, которые готовят

для того, чтобы лучше их усвоить (Уэйли, стр. 18). Если уж даже трава цзюй-шэн позволяет человеку жить дольше, Почему бы не рискнуть отведать эликсир? Золото по природе своей не гниет, не распадается; Поэтому оно из всех вещей — самое драгоценное. Когда мастер включает его в свою пищу, То он больше не подвержен умиранию... Когда золотой порошок входит в пять внутренностей, Густой туман рассеивается, подобно тучам, унесенным ветром... Волосы, бывшие дотоле седыми, вновь чернеют; выпавшие зубы вырастают на своих прежних местах. Старый дурень вновь пылает вожделением, как юнец; Старая карга — вновь прекрасная девушка. Тот, чья форма изменяется, кто избежал опасностей жизни, Называется отныне настоящим человеком. Первое историческое свидетельство об алхимии связано с изготовлением золота: в 144 г. до н. э. специальным эдиктом император узаконил публичную казнь для каждого, кто посмел бы подделать золото. Как считает У. Барнс, самые ранние сообщения об алхимии относятся, вероятно, к IV или III вв. до н. э. Дабс полагает, что основателем китайской алхимии был Цзоу Янь, современник Мэн-цзы (IV в. до н. э.). Независимо от того, корректен такой взгляд или нет, важно, что можно различить, с одной стороны, историческое начало и развитие протохимии, а с другой, алхимию как сотериологическую дисциплину; последняя была внутренне связана (и осталась таковой вплоть до XVIII в.) с теми методами и мифами — большей частью даосского происхождения — которые преследовали цели, совершенно отличавшиеся от «делания золота». Золото отождествляли со Срединной Империей (ибо считали, что оно находится в «центре» земли), проводили мистические связи между ним и жу (реальгаром, или серой), желтой ртутью, соотносили с загробной жизнью («желтыми веснами»). Подобные соотношения представлены в произведении, датированном 122 г. до н. э., а именно в Хуайнанъ-цзы, где можно также найти и свидетельство веры в возможность убыстрения трансформации металлов. Это сочинение, возможно, создано в школе Цзоу Яня, если не самим этим мастером. Вера в естественные превращения металлов известна в Китае очень давно, так же как в Аннаме, Индии и на индийском архипелаге. Тонкинские крестьяне говорят: «Черная бронза — мать золота». Золото естественным путем происходит из бронзы. Но эта природная трансмутация имеет место только в том случае, если бронза пролежит в земле достаточно долгое время. «Так, аннамцы убеждены, что золото, которое находят

на рудниках, медленно сформировалось на одном месте в течение веков; и если бы разрыли землю в самом начале его созревания, нашли бы бронзу там, где сейчас золото». Алхимик лишь стимулирует развитие металлов; подобно своему западному коллеге, китайский алхимик вмешивается в деятельность природы, ускоряя ритм времени. Но не следует забывать о том, что трансмутация металлов в золото имеет также и «духовную» сторону: поскольку золото является царственным, «совершенным» металлом, «свободным от нечистоты», то алхимическая деятельность внутренне направлена на «совершенствование» природы, т. е. в конечном счете на ее независимость, свободу. Созревание металлов в глубинах земли подчиняется тем же временным ритмам, которые «опутывают» человека в его телесном, «падшем» положении; ускорить рост металлов в алхимическом делании — все равно что избавить их от закона времени. Используя соответствующие практики, йогин и тантрист освобождаются от любых темпоральных ограничений и достигают «бессмертия». Вспомним ведийское изречение: золото — это бессмертие. Все это может объяснить, почему алхимические операции всегда мыслились в связи с освобождением от времени. В Китае «приготовление золота», получение «бессмертного снадобья» и «призывание» бессмертных тесно соединены друг с другом. Так, Луань Дай пришел к императору У и заявил, что может представить перед ним эти три чуда, но преуспел только в «материализации» бессмертных. Другая выдающаяся личность, Лю Сян (79 — 8 гг. до н. э.) тоже попытался продемонстрировать «приготовление золота», и тоже безуспешно. Несколькими столетиями спустя Баопуцзы объяснял неудачу Лю Сяна тем, что тот не обладал «истинным лекарством» («философским камнем») и не был духовно подготовлен (алхимик должен поститься сто дней, очистить себя благовониями и т. д.). Кроме того, добавляет он, трансмутация не может быть успешно проведена во дворце; необходимо жить в уединении, вдалеке от профанного мира. Книги не отвечают сути дела: то, что можно найти в них, годятся лишь для новичков; все остальное же покрыто тайной и передается учителем только устно. Поиски эликсира часто совпадают и с поиском далеких, таинственных островов, где пребывают бессмертные; чтобы встретиться с бессмертными, требуется преодолеть порядок обусловленности и выйти во вневременной, блаженный мир. Вполне вероятно предположить, что многие экспедиции, стремившиеся

обнаружить «волшебные острова», имели следствием географические открытия. Разве не стремление европейцев найти земной рай или острова блаженных послужили отправной точкой для великих географических открытий по ту сторону Атлантики? Тем не менее нельзя забывать о том, что в основе подобных предприятий всегда лежал миф, изначальный образ некоей райской земли, пребывающей в вечности и населенной «совершенными», бессмертными существами (в других культурах это Шветадипа, Остров Блаженных, Авалон и т. д.). Поисками бессмертных с далеких островов вдохновлялись первые императоры династии Цинь (219 г. до н. э.), а также император У (Ханьская династия) в 110 г. до н. э. Ностальгия по чудесной земле, где можно добыть «снадобье бессмертия» продолжала существовать и в средние века, только представление о «волшебных островах посреди Восточного моря» сменяется мечтами о далеких, но не менее чудесных землях, таких как Индия или Западная Азия. Император Тай-цзун (VII в.) имел при своем дворе брахмана по имени Нараянасвами, которого Ван Сюань-пэ пригласил из Индии в 648 г. Этот алхимик знал искусство продления жизни. В 664 — 65 гг. Гао-пзун послал буддийского монаха Сюань-чжао в Кашмир за индийским чародеем Локадितьей, который, по слухам, обладал эликсиром жизни. В 1222 г. Чингисхан вызвал даосского алхимика Чан-чуня в Самарканд. Спрошенный ханом о том, обладает ли он жизненным эликсиром, Чан-чунь искренне признался: «У меня имеется средство защитить жизнь [талисманы от злотворных влияний], но не эликсир бессмертия». С течением времени даосские авторы начинают различать эзотерическую и экзотерическую алхимию. Пэн Сяо (живший в конце IX в. и в первой половине X в.), комментируя Цань тун ци, проводит четкое различие между экзотерической алхимией, которая имеет отношение к физическим веществам, и эзотерической, использующей только «души» этих веществ. Впрочем, подобное различие было известно еще Хуэй-сы (515 — 577 гг. н. э.). «Эзотерическая алхимия» ясно просматривается в «Трактате о Драконе и Тигре», написанном Су Дун-по в 1110 г. «Чистые», совершенные металлы отождествляются с различными частями тела; алхимические процессы, вместо того чтобы исполняться в лаборатории, происходят в теле и сознании алхимика. Су Дун-по выражает это так: «Дракон — это ртуть. Он есть семя и кровь. Он исходит из почек и хранится в печени... Тигр — это свинец. Он является хлебом и телесной силой. Он исходит из мозга, а

легкие вынашивают его... Когда ум в движении, тогда и дыхание, и сила действуют вместе с ним. Когда почки в работе, тогда семя и кровь тоже действуют». Подобно тому как в Индии алхимия оказалась частью тантрической йоги, так и в Китае она была всегда тесно связана с даосскими практиками. Вот почему ритмическое дыхание, столь важное в даосизме, является частью алхимической дисциплины. Баопу-цзы пишет: «Чтобы понять подлинный смысл дыхания, нужно вдохнуть воздух через нос, затем заткнуть нос двумя пальцами и мысленно считать удары сердца. Когда подсчет дойдет до ста-двухсот сердечных ударов, воздух надо выдохнуть через рот. В этом методе каждому практикующему следует поставить своей целью, чтобы его уши перестали слышать любой звук вдыхаемого или выдыхаемого воздуха. Часто практикуя таким образом, нужно увеличить постепенно счет сердечных ударов во время задержки дыхания... Когда этой ступени достигает старик, он возвращает себе юность».

АЛХИМИЯ КАК ДУХОВНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Мы не будем касаться здесь проблемы истоков китайской алхимии: связаны ли они с поиском золота, или «эликсира бессмертия», или искусственной киновари, символический и сакральный характер используемых веществ очевиден. Красный цвет означает жизненный принцип, кровь; киноварь, как полагали, продлевает жизнь, что объясняет и ее присутствие в гробницах еще с незапамятных времен. Необходимо также принять к сведению символику и сакральность металлургии, таинственной техники, использование которой помогало минералам «вызреть», а металлам — «очищаться»; за металлургией следовала алхимия, поскольку она ускоряла «совершенствование» металлов. Возможно, в какой-то период параллельно с алхимией стали развиваться зачаточные формы химии, пока наконец они не превратились в эмпирическую науку, основанную только на наблюдении и эксперименте. Возможно, это и так. Однако нам следует быть очень осторожными и не смешивать эти два типа экспериментирования — алхимическое и протохимическое. Не доказано, что алхимики интересовались химическими феноменами. Описывая алхимиков Александрии, Ф. Шервуд Тэйлор замечает: «Никто из тех, кто использовал, например, серу, не мог не заметить любопытные результаты, к которым

приводят ее плавление и последующее кипение в жидкой форме. Тем не менее, хотя сера упоминается сотни раз, нет никаких намеков на какие-либо ее характерные свойства, за исключением общих слов о ее воздействии на металлы. Это столь сильно контрастирует с духом греческой науки классических времен, что мы должны сделать вывод о том, что алхимики интересовались только такими природными феноменами, которые могли помочь им достичь своих целей... Мы не обнаружим в алхимии никаких зачатков науки... Алхимик никогда не использовал научные процедуры». Даже в Европе алхимические идеи просуществовали вплоть до XVIII в. Считалось, что человек может принять участие в деятельности природы. «То, что природа сотворила изначально, мы тоже можем создать, если обратим вспять те процессы, которые она производит. То, что она, возможно, до сих пор осуществляет в своих недрах уже много столетий, мы можем заставить ее завершить за одно мгновение, помогая ей и создавая для нее наилучшие условия. Как мы выращиваем хлеб, так мы выращиваем и металлы. Отношения между йогой и алхимией могут быть поняты лучше, если мы учтем сотериологическую направленность этих двух дисциплин. Обе они проводят опыты на «душе», используя человеческое тело как лабораторию; целью является «очищение», «усовершенствование», окончательная трансмутация. Эта связь между двумя способами экспериментирования — алхимическим и мистическим — тоже встречается повсюду. Как известно, символика аскетического очищения души и символика алхимического поиска теснейшим образом переплетались у ранних суфиев, у таких, например, как Джабир ибн-Хайян, Сайих Алави и Дхульнун ал-Мишри. Как отмечает Массиньон, «в суфийской литературе было неизбежным сближение и сравнение этих двух великих сфер человеческого опыта — науки и мистицизма, представленных, с одной стороны, фигурой алхимика, ищущего эликсир бессмертия, средство для омоложения, источник вселенской трансмутации, с другой, аскетом, ищущим дух, обитель святости. В Индии тенденция йоги к ассимиляции всех отдельных религиозных практик не пренебрегала никаким опытом, в том числе опытом алхимии. В какие-то моменты между этими двумя духовными дисциплинами возникает осмотическое движение. Обе они противостоят чисто умозрительному пути, чисто метафизическому знанию; обе воздействуют на живую материю с целью ее трансмутации, т. е. изменения ее онтологического статуса;

обе стремятся к освобождению от законов времени, ищут возможность «деобусловливания» жизни, чтобы завоевать свободу и счастье: одним словом, они ищут «бессмертие».

ЙОГА И АБОРИГЕННАЯ ИНДИЯ ДОРОГИ К СВОБОДЕ

ДОРОГИ К СВОБОДЕ

Рассматривая выше тот впечатляющий спиритуалистический комплекс, который называется «тантризмом», мы смогли выделить в нем элементы, различающиеся и по своему происхождению, и по своей значимости: с одной стороны, в нем содержится наследие ведического культа и брахманизма, инновации «Бхагавадгиты» и сектантские течения; с другой, в него внесли свой вклад средневековый буддизм, алхимия и местные верования. Мы отметили громадную роль йогических практик в тантризме: благодаря им разнообразные сферы опыта, такие, например, как иконография, сексуальность и алхимия, были сопоставлены друг с другом и в конце концов стали равноправными вехами единого духовного пути. Как и в более ранних видах религиозного синтеза («Махабхарата», «Бхагавадгита» и др.), в тантризме приемы йоги также служили основой для переосмысления уже сложившихся ценностей. Процесс объединения разнородных религиозных элементов продолжался, причем во всё возрастающем масштабе, и после триумфа тантризма, упадка ваджраяны, исламского вторжения. Мы не станем проследивать историю этого процесса, зачастую весьма запутанную, ибо пришлось бы в таком случае затрагивать почти каждый аспект культурной и религиозной жизни Индии. Упомянем только, что различные формы йоги — культовая, мистическая, эротическая и магическая — оказали огромное влияние на местные индийские литературы, и в целом на формирование духа нынешней Индии. Мы постараемся, приведя ряд избранных примеров из самых разных областей (фольклор, народные культы, секты, суеверия и т. д.) показать, каким образом многочисленные и зачастую противоречивые идеи йоги внедрялись в культуру на всех ее уровнях. Это краткое исследование будет освещать довольно необычные и архаичные религиозные представления, существовавшие в Индии еще на заре ее истории. Наше погружение в них будет иметь немаловажный эффект: мы увидим, что йогин или

санньяси мог выступать в разных обличьях, от колдуна и факира, изготавливающего снадобья, до благороднейшего аскета и возвышеннейшего мистика, с промежуточными фигурами чародея-каннибала и вамачарина-«экстремиста». Йогинов не отличали от всех этих персонажей магико-религиозного опыта, скорее всего, потому что любая индийская духовная дисциплина в той или иной степени содержала в себе элементы йоги. В простом народе на йогинов всегда смотрели как на могущественных волшебников, наделенных сверхъестественными силами. Несмотря на оговорки, сделанные в классической йоге Патанджали, да и в других формах йоги, относительно сиддхи, сближение йогины с образом мага было практически неизбежно. Ибо непосвященный легко мог спутать независимость и абсолютную свободу, дживанмукту и «бессмертного» чародея, способного совершать любые грехи и не быть при этом подверженным кармическим последствиям. Источники, которые мы приведем позднее, покажут некоторые из таких сближений, относящихся к Горакхнатху и натхасиддхам. Этот феномен станет более понятен для нас, если иметь в виду, что сама свобода манифестируется в бесчисленных формах, в том числе и в антисоциальных — т. е. в образе вольного человека, не ощущающего себя связанным законами и предрассудками общества; такой человек пребывает вне любой морали, за пределами любых общественных установок. Крайности и искажения вамачаринов, проступающие в легендах о них, жестокости и преступления капаликов и агхоров являются, на индийский взгляд, доказательством полной свободы, осуществляемой вне границ человека и социума. Не следует забывать о том, что с индийской точки зрения «нормальное» положение человека равносильно омраченности, спутанности, страданию; свобода, знание и вечное счастье недоступны для него до тех пор, пока эта «нормальность» не разрушена. Но эта же предпосылка является метафизическим основанием и для всех антисоциальных форм поведения, которые в принципе тоже могут считаться эффективными методами преодоления обусловленности. Справедливости ради скажем, что в Индии сторонники крайних взглядов всегда составляли меньшинство; что в великих духовных религиозных течениях никогда не поощрялась эта смесь порочности с нигилизмом; что, наконец, циники, гедонисты и адепты «школ страха» большей частью существовали на задворках индийского аскетизма и мистицизма. Однако все эти буквалистские

истолкования выхода из мирового круговорота вполне могли основываться на серьезных спиритуалистических системах как индуистского, так и махаянистского толка. С другой стороны, подобные эксцессы, называя себя средствами спасения, открывали путь почти неизбежному объединению их с ритуалами, относившимися к простейшим уровням духовности, а также с образом жизни низовых слоев населения; магические народные представления постепенно внедряются в тантризм, а эротическая йога, по сути, поощряет появление тайных оргиастических культов и распущенных маниакальных личностей, которые, прикрываясь престижем тантрической майтхуны и техник хатха-йоги, могли продолжать свое темное существование на окраинах социальной и религиозной жизни. Как и всякое гностическое и мистическое учение, тантрическая йога в ходе своего распространения и расцвета не смогла избежать и последующего упадка, связанного с проникновением во все более широкие и маргинальные социальные группы. Тот, кто не был способен практиковать йогу в полном объеме, довольствовался тем, что подражал каким-то ее внешним аспектам и буквально истолковывал те или иные технические подробности. Таков риск, знакомый любому духовному учению и заключающийся в том, что оно усваивается народными массами, не прошедшими предварительной инициации. С индийской точки зрения, это явление деградации есть не что иное, как всё возрастающее нравственное падение, типичное для конца временного цикла; в эпоху кали-юги истина погребена во мраке невежества. Вот почему постоянно появляются новые учителя, стремясь приспособить вечное учение к слабым способностям падшего человечества. Однако мы увидим, когда будем говорить о Горакхнатхе и 84-х сиддхах, что постоянно обновляемое учение этих новых наставников неизбежно испытывает разъедающее воздействие массовости (само появление которой — характерная черта кали-юги), пока наконец не завершается упадком и забвением; что касается образа духовного наставника, то он опускается до «популярного» уровня, рано или поздно срачиваясь с образом Великого Волшебника, который, в свою очередь, видится как дживанмукта, «освободившийся уже при жизни» и обладающий всеми сиддхи.

АГХОРЫ, КАПАЛИКИ

Исследуя этот духовный процесс, мы обнаружим одну немаловажную особенность. Она состоит в деградации учения через неспособность людей понять ее символизм, являющийся средством ее выражения. Приведем пример. Хорошо известна роль, которую играли в некоторых индийских аскетических школах кладбища (шмашана), наряду с медитациями, исполнявшимися йогиним сидя на трупе. В текстах часто подчеркивается их символический характер: кладбище представляет всеобщность психоментальной жизни, которая поддерживается эго-сознанием; трупы означают разнообразие действий чувств и сознания. Восседаая посреди профанного мира, йогин «сжигает» кармическую деятельность, которая вскармлиывает этот мир, подобно тому как сжигают на кладбищах трупы. Занимаясь сосредоточением на шмашане, он быстрее и эффективнее уничтожает эгоистические тенденции; в то же время он освобождается от страха, вызывая жутких демонов и приобретая над ними власть. Существует группа шиваитских аскетов, агхоров (или агхорапантхов), которые подчас истолковывали эту символику «кладбища» и «трупов» вполне материально. Их имя переводится как «неужасный» (а-гхора); агхорапантхом в данном случае является тот, кто следует путем Шивы (или поклоняется ему), выступающего под этой формой. Связи с тантризмом здесь просматриваются отчетливо. Эти агхоры едят из человеческих черепов, обитают на кладбищах и практикуют каннибализм, что наблюдалось еще в конце XIX века: так, Крук рассказывает, как некий агхор из Удджайна в 1887 г. ел человечину из трупа, лежавшего на погребальном гхате (= месте кремации). Они употребляют в пищу любые объедки, любое мясо, за исключением конины. Подобные обычаи они оправдывают тем, что, по их словам, все естественные наклонности и вкусы человека следует разрушить, ибо нет ни добра, ни зла, ни приятного, ни неприятного и т. д. Подобно тому как человеческие экскременты удобряют стерильную почву, так и поедание отбросов подготавливает сознание к любому виду медитации¹. С их точ- — ки зрения, нет разницы между кастами или религиями; родители становятся родителями случайно. Они делятся на две ветви: шуддхи (чистые) и малины (грязные). Что касается культа, то некоторые из них заявляют, что они поклоняются Ситала Дэви, другие — Парнагири Дэви², третьи — Кали. Любой шиваит любой касты может стать агхором. Согласно Барроу (с. 210), допускаются даже джайны,

но ни в коем случае не вишнуиты. Агхоры не поклоняются никаким изображениям. Кроме Бога, они оказывают почтение только своим гуру. Безбрачие обязательно. Они ведут бродяжническую жизнь, и ученик (чхела) не может стать гуру до тех пор, пока не минет двенадцать лет после смерти его духовного отца. Каждого гуру всегда сопровождают собаки. Их тела погребают не в лежащем положении, а в сидячем, в позе «лотоса». Эти агхоры на самом деле — лишь преемники куда более древнего и распространенного аскетического движения, а именно капаликов («носителей черепов»). «Майтраяниупанишада» (VII, 8) уже упоминает капалика; надпись первой половины VII в. сообщает о боге Капалешваре и его аскетах. Капаликами являются и великий Шива в его аспектах Махакала (великий разрушитель) и Капалабхрит (тот, кто носит череп). Они напоминают тантрических вамачаринов, однако, в отличие от них, доводят оргиастические практики и ритуальную жестокость до предела. Начиная с VI в. упоминания о капаликах становятся более частыми: их оп 2 Этих богинь почитают в Пали, возле Аджмера, и рассматривают их как покровительниц аскетов. сывает Дашакумарачарита, VI в.; Сюань-цзан встречал их в своем путешествии по Индии (630 — 645); Бхавабхути (VIII в.) в своей драме «Малати-мадхава» выводит капалика по имени Агхорагханта, приносящего деву Малати в жертву богине Чамунде. Похожий эпизод имеется и в «Прабодха Чхандродайе», написанной в 1065 г. санньяси Кришнамишрой. В ней персонаж-капалик заявляет: «Мое ожерелье и украшение — человеческие кости; я живу там, где сжигают мертвецов, и ем из черепов... Мы пьем вино из черепов брахманов, хворостом для наших священных костров служат мозги и легкие, смешанные с плотью; трупы людей, измазанные свежей кровью, вытекшей из страшных ран на их шеях, — подношения, которыми мы радуем ужасного бога [Махабхайраву]... Могущество мое таково, что я владычествую над Хари и Харой, повелеваю величайшими и древнейшими богами; я останавливаю движение звезд в небесах; я погружаю землю в воды, со всеми ее горами, городами, а потом за одно мгновение осушаю эти воды... Кто похож на богов, чей гребень — орбита луны, кто с наслаждением обнимает женщин, прекрасных, как Парвати, тот чувствует высшее блаженство». В «Прабодха Чхандродайе» капалика сопровождает капалини; в украшениях, как и он, пышногрудая капалини танцует с ним в присутствии Бхайравы. Трудно сомневаться в том, что капалики практиковали довольно

распущенные ритуалы: «Не отказывая себе в чувственных удовольствиях, можно обрести восемь великих сиддхи». Рамануджа, различавший два вида капаликов, «крайних» и «умеренных», подчеркивает их интерес к сексуальным практикам. Он приводит высказывания капалов: «Тот, кто знает истинную природу шести мудр, кто понимает высшую мудру и созерцает самого себя, сидя в бхагасане, достигает нирваны». И европейские путешественники в Индии, и Дабистан, как правило, путают капаликов и агхоров с йогинами. Трудно найти более живое описание, чем то, которое дается в «Дабистане»: «Есть и такие из этой школы [йогинов], которые, собрав свои экскременты и отжав их через кусок материи, пьют их и, претендуя на знание тайных вещей, говорят при этом, что подобный акт делает человека способным на великие дела. Они также называют того, кто совершает это действие, атилия или акхор». Автор «Дабистана», по всей вероятности, смешивает капаликов и с вамачаринами, поскольку, описывая лингам и бхагу, он замечает: «Во многих местах, у многих индусов существует следующий культ: великое множество их следует агаме, которая одобряет распитие вина, причем считается, что если вместо обычной чаши используется череп человека (капала), то напиток становится намного приятнее. Они терпимо относятся к любому убийству, в том числе убийству человека, и именуют это бала (смелостью). По ночам они отправляются в места для сожжения трупов, эти места называются ими шмаш ана; там они пьют вино, поедают мертвечину и открыто совокупаются с женщинами, которых они называют шакти пуджа. Свидетельство автора «Дабистана» в основном соответствует истине. Он говорит, что эти тантристы предпочитают инцест обычному соитию. Он также знает, что лули (публичные женщины) высоко ценятся, они носят имя дева канья (= божественные девы); знает, что существует два типа культа — бхадра (чистый) и вака (нечистый), причем второй считается предпочтительнее. Ему известно и то, что в сексуальном соединении женщина персонифицирует богиню. Автор видел капалика, медитирующего на трупе, и в Гуджарате он столкнулся с неким Махадео, который проводил ночи, сидя на трупе. бесплодные женщины на одну ночь отдавались гуру. Мухсин-и-Фани, автор «Дабистана», вполне возможно, не совсем адекватно понял источники своей информации и принял эротические обряды капаликов за оргии (расамандали) валлабхачаринов. Тем не менее не

приходится сомневаться в оргиастических пристрастиях капаликов; имеется даже доказательство сезонных коллективных вакханалий, в которых участвовали все члены этой «школы». Согласно Каумудимахотсаве Натаки, эти празднества происходили весной и осенью и носили характер разнузданных оргий. Конечно, в этих «церемониях» принимали участие не только капалики, но и «материалисты», и «циники», и локаятики, т. е. все те, кто отвергал ведийскую традицию и любые ценности индуизма. Сезонные празднества и сопровождавшие их оргии были специфическими чертами архаичного, доиндийского культа плодородия. Интересно отметить, что некоторые источники делают капаликов инициаторами сезонных вакханалий, в которых участвовали и локаятики: здесь праздники плодородия, тантрические оргии и эксцентричные практики «материалистов», каннибалов и носителей черепов соединены в единую систему. Эта деталь показывает нам направление будущего сращивания тантрической йоги и местных религиозных верований. Хайне-Гельдерн выявил связь между человеческими жертвоприношениями и охотой за головами; и то и другое часто встречалось в Ассаме и Бирме, а также в матриархальной системе ценностей, до сих пор бытующей в Гималаях и Тибете. В самой Индии некоторые из архаических культурных элементов позднее сыграли значительную роль в громадном распространении тантрического шактизма (центром которого, кстати, являлся Ассам-Камарупа). Таковы этногеографические аспекты проблемы. Но она имеет и историко-религиозный аспект, а именно духовную переоценку древнейших обычаев, что повлекло за собой появление человеческих жертвоприношений и культа черепов. И именно этот аспект представляет для нас главный интерес. Подобный процесс можно представить следующим образом: 1) Архаичные представления, связанные с лунной символикой, включали в себя, среди прочего, понятие человеческого жертвоприношения и охоту за головами; массы населения, придерживавшиеся этих идей, в историческую эпоху жили на территории, граничившей с индуистскими землями. 2) На высоком уровне духовности кладбище, трупы и скелеты были наделены новым значением и интериоризованы в аскетико-мистическую символику; медитация в сидячей позе на трупе, ношение черепов и т. д. стали представлять Духовные упражнения, которые предполагали совершенно иной порядок ценностей, чем

идеология охотников за головами. 3) Когда две системы представлений вступили в контакт — либо в приграничных районах (Ассам, Гималаи), либо во внутренних областях Индии, где еще сохранялись элементы архаической культуры — возникло явление псевдоморфизма, а также девальвация первичных традиций. В этом смысле можно понять, почему та или иная разновидность тантрической йоги становилась воплощением порока на том культурном уровне, который был пропитан матриархальными элементами; можно понять и то, почему какой-нибудь капалин мог забыть йогическое понимание «труппа» и «скелета» и стать охотником за головами, тем самым возвращаясь к образу жизни каннибала (абстрагируясь, впрочем, от «философии» каннибализма, которая, как заметил Эвальд Фольхардт, не была таким уж помрачением ума, как это покажется на современный взгляд). Кроме того, этот обоюдный упадок и обесценивание объясняются и «путаницей в символах», т. е. ситуацией, когда подлинная символика оказалась забыта или неадекватно воспринята. Мы еще будем иметь возможность наблюдать этот же феномен в иных культурных контекстах, в связи с другими типами символов, мифов и практик, включенных в йогу.

ГОРАКХНАТХ И 84 СИДДХА

Большое количество йогов говорят о себе как о последователях Горакшанатха (Горакхнатха) и сами называют себя горакхнатхами или йогонами-канпхатами; этот последний термин обязан своему происхождению тем, что во время инициации уши ученика прокалывают, чтобы вставить в них огромного размера серьги (кан — ухо, пхата — расщепление). Как мы уже знаем, хатха-йога тоже утверждает, что их основателем был Горакхнатх, предполагаемый автор первого трактата (ныне утраченного) этой школы. В любом случае, связи между Горакхнатхом, канпхатами и хатха-йогой легко проследить: канпхаты, например, называют сами себя просто «йогинами», а в их «канон» входит ряд хатха-йогических текстов, среди которых находятся и такие знаменитые произведения, как «Хатха-йога прадипика», «Гхеранда самхита», «Шива самхита», «Горакша самхита» и т. д. Однако их аскетическая система далеко выходит за пределы хатха-йогической теории и практики. Фактически мы сталкиваемся с духовным течением значительной важности, которое, по всей видимости, было очень популярно после

XII в. и в котором сфокусировано большое число религиозных, магических и алхимических традиций и практик, большей частью шиваитских, но также и буддийских. Это движение возникло благодаря деятельности таких исторических личностей, которые позже обрели мифический ореол. Речь идет о Горакхнатхе, Матсьендранатхе и других знаменитых сиддхах, представляющих в своем лице новое измерение глубин религиозного духа, который далеко проник в автохтонные индийские земли. На сегодняшний день горакхнатхи показывают все признаки разложения своей школы, и истоки этого процесса, возможно, следует искать несколько столетий назад. Но и мифы, и легенды, которые сложились вокруг наставников этой школы, все же позволяют нам оценить их огромную популярность, выросшую в промежуток времени между коллапсом буддизма в восточной части Индии и расцветом новых идей. Эти мифы и легенды, сравнительно «недавние» со строго хронологической точки зрения, представляют в действительности очень древние традиции: они являются проявлением дотоле неизвестного вида духовности, никогда не входившего в «официальные» культурные круги — т. е. в круги, более или менее связанные с ученой традицией, будь то брахманистской, буддийской, джайнской или «сектантской». Народные легенды и местные сказания, главными героями которых стали Горакхнатх, натхи и сиддхи, выражали реальные духовные чаяния простого народа, подвергшегося только поверхностной индуизации. Стоит отметить, что подобные фольклорные и литературные творения были инспирированы самими тантрическими и алхимическими «святыми» и учителями (в том числе и предполагаемым изобретателем хатхайоги), т. е. сиддхами, которые понимали освобождение как завоевание бессмертия. Мы увидим чрезвычайную значимость мотива бессмертия в легендах и историях о Горакхнатхе и натхах, и это позволит нам предположить, что подобный мотив (который подхватывает и завершает идею дживанмукты, «освобожденного при жизни»), выражает глубинную ностальгию всей Индии. Почти ничего не известно об исторической личности Горакхнатха. Она довольно быстро оказалась сильно искажена мифом, чуть ли не обожествлена, о чем свидетельствуют бесчисленные сказания и легенды, рассыпанные почти повсеместно в Западной и Северной Индии, от Непала до Раджпутаны, от Пенджаба до Бенгалии, от Синда до Декана. Его жизнь можно приблизительно датировать временем

между IX и XII вв. Ему удалось заново объединить некоторые традиции шиваизма (пашупата), тантризм, а также учения (к несчастью, почти неизвестные) сиддхов, «совершенных йогов». В некотором смысле горакхнатхи продолжают линию таких шиваитских течений, как пашупата, лакулиша каламукха и капалика. Они практикуют также и ритуалы тантризма «левой руки». Кроме Горакхнатха, которого его последователи отождествляют с Шивой, они поклоняются еще девяти натхам и восьмидесяти четырем сиддхам. Именно в этой «среде» сиддхов и натхов должны мы искать учение Горакхнатха (ибо до нас не дошло ничего определенного относительно его исторической жизни). Мы не станем здесь вдаваться в тонкости проблемы (до сих пор слишком плохо изученной) 84 сиддхов. Отметим только, что все йоговны, которые достигли «совершенства», могли получить титул «сиддха», однако самый факт того, что одним из значений этого термина являются «чудесные силы» (сиддхи), указывает на то, что в первую очередь речь шла о «магическом совершенстве». В «Хатха-йога прадипике» (I, 5-9) содержится перечень махасиддхов, возглавляемых Адинатхой (мистическое имя Шивы); он упоминает Матсьендранатха, Горакшу, Капалу, Чарвати и др. До нас дошли и другие, более или менее полные перечни, однако в них редко совпадают имена сиддхов. Эта путаница усилилась еще больше от сращивания традиций сиддхов и сиддхачарьев, родственных сахаджа-буддизму. Некоторые имена — особенно Матсьендранатх, Горакхнатх, Нагарджуна, Капала, Чарвати и др. — встречаются достаточно часто. Можно заметить, что, кроме Матсьендранатха и Горакхнатха, самыми важными сиддхами считаются Нагарджуна и алхимики (Чапари, Чарвати и др.). Число 84 не соответствует исторической реальности; это число мистическое, засвидетельствованное во всех индийских традициях — индуизме, буддизме, адживике, джайнизме. По всей видимости, оно выражает совершенство, целостность. Иными словами, 84 сиддха своим количеством могут представлять «целостность учения». Что касается 9-ти натхов, то и их число тоже символизирует единство учения. «Горакшасиддханта-санграха» ссылается на два тантрических текста, ясно демонстрирующих этот символизм: так, «Содаша-нитья-тантра» говорит, что 9 натхов проповедовали тантру в разных космических периодах, а «Тантра-махарнава» сообщает, что 8 натхов пребывают в направлениях восьми сторон света, а девятый — в центре. Иначе говоря, учение излагается этими 9-ю наставниками во все времена и

в любой точке пространства. Натхи, особенно Матсьендранатх, Горакхнатх, Чарпати, Капала, появляются и в списках 84-х сиддхов. Можно видеть здесь, как сливаются в одно целое тантризм сахаджи (как индуcский, так и буддийский), алхимия (Нагарджуна, Чарпати), хатха-йога (Горакхнатх) и капалика: их представители включены в списки и 9-ти натхов, и 84-х сиддхов. Вполне возможно, это даст нам ключ к пониманию символики натхов и сиддхов: в некоторый период (возможно, между VII и XI вв.) произошло новое «откровение», провозглашенное теми наставниками, которые утверждали, что не создают какую-то совершенно иную систему по сравнению с их предшественниками (отождествленными с Шивой или с Ваджрасаттвой?), но лишь заново истолковывают вечные учения, применяя их к нуждам того или иного времени. Одним из важнейших моментов этого «откровения» было то, что оно окончательно завершило синтез элементов ваджраяны и шиваитского тантризма, магии, алхимии и хатха-йоги. В известной степени это было продолжением тантрического синкретизма. Но некоторые натхи и сиддхи сильнее своих предтеч подчеркивали ценность магии и йоги как средств, пригодных для достижения свободы и бессмертия. Именно этот аспект их учения поражал народное воображение; мы до сих пор встречаем его отклики в фольклоре и местных литературах. По этой причине последнее и представляется нам как имеющее немалую ценность для исследования. Что касается канпхата-йогинов, то они, строго говоря, относятся к традиции крайних форм шиваизма. Канпхаты служат в качестве пуджари (жрецов) в храмах, посвященных Бхайрону, Шакти и Шиве. Многие из них совершают паломничество в храм вамачаринов, находящийся в Хингладже, что в Белуджистане, и в знак посещения этого храма носят ожерелье из белых камешков. Первые европейцы, упоминающие о канпхатах (к примеру, Бьюкенен), находили большое сходство между ними и вамачаринами. Отношения с агхорами тоже достаточно тесны: так, пройдя первую инициацию, канпхата получает имя аугхар, а иногда и агхор. Некоторые агхоры служат в храме Камакхьи (т. е. Дурги) в Ассаме. Этот храм стал известен своими человеческими жертвоприношениями, которые совершались здесь еще в XIX в. (В 1832 г. их запретило английское правительство.) В 1565 г. во время одного подобного ритуала было обезглавлено 140 жертв. Если учесть, что Ассам (Камарупа) был тантрической страной *par excellence*; что в важнейших тантрах превозносилось имя Дурги-Камакхьи и

описывался ее кровавый и распущенный культ; что агхоры были знамениты своими жестокостями и оргиями, станет ясно, каким образом словом «йогин» иногда назывались самые радикальные тантристы. Одна подробность человеческого жертвоприношения, исполненного в Ассаме, помогает лучше прояснить нашу проблему. С того момента, когда находились добровольцы принести себя в жертву (их называли бхогинами) и открыто заявляли об этом своем намерении, они приобретали чуть ли не священный статус. Все вокруг подчинялось их воле; в частности, они могли совокупляться с любыми женщинами, с какими желали. Их приносили в жертву на ежегодном празднике богине, и «Калика пурана» даже посвящает целую главу описанию подробностей обезглавливания этих жертв, оговариваясь, впрочем, что подобный обряд не должны исполнять представители трех первых каст. Согласно тому же источнику, жертва воплощала самого Шиву. Все это напоминает нам еще одну разновидность кровавого индийского жертвоприношения, существовавшего у племени кхондов: они душили мерию (жертву), затем расчленяли ее на куски, которые после этого погребались в полях, с тем чтобы вызвать обильный урожай. Мерия тоже воплощала собой божество. Стоит отметить, что и в том тантрическом контексте, где сближаются друг с другом агхоры и канпхата-йогины, мы обнаружим похожее кровавое жертвоприношение, которое исполнялось с целью вызвать изобилие в природе. Это еще раз показывает пример сращивания шактизма и архаичного культа плодородия, в котором сексуальность и насильственная смерть существуют воедино. Что касается «теологии» горакхнатхов, то она чрезвычайно проста: Шива — их верховный бог, и спасение заключается в соединении с ним посредством йоги. Именно по этой причине горакхнатхи обращают особое внимание на искусство правильного дыхания. Тем не менее они в основном известны и пользуются заслуженной славой за свои магические достоинства: так, они способны лечить болезни, чародействовать, могут вызвать дождь; они дружат со змеями. Свойство покорять диких зверей также приписывается им: говорят, дикие животные иногда служат им в качестве средств передвижения. Этот мотив архаичен и присущ шаманизму, ибо, например, тигр является «мастером инициации»; в Центральной Азии, в Индонезии и в других местах есть мифы, которые описывают, как приходит тигр, либо какое-то иное дикое животное, и уносит неофита в лес на своей

спине (что символизирует уход в беспредельное). Горакхнатхам не запрещен брак: общины, обитающие в районе Бомбея, почти сплошь состоят из женатых; одна из важнейших книг секты, «Горакхбодх», написанная на хинди, вероятно в XIV в., позволяет это. Когда они умирают, тела их не кремируют, но хоронят в позе для медитации. Существует поверье, что они продолжают оставаться в самадхи, отсюда пошло и название их гробниц — самадх (Бриггс, стр. 41). Над гробницей располагают символы лингама и йони. Обычай погребать аскетов и йогов достаточно древен в Индии; в данном случае символы показывают, что санньяси отождествлял себя с Шивой, знак которого, лингам, освящает могилу, а со временем может трансформировать ее в алтарь. Мимоходом отметим «материализацию» самадхи на уровне народных верований: могила становится священным местом, поскольку она содержит не труп, но тело «освобожденного», пребывающего в вечной медитации. Касаясь того же феномена «материализации», вера в которую характерна для неискушенного сознания, можно вспомнить и то, что сиддхи, т. е. йогические сверхспособности, становятся в глазах крестьян «духами» или «демонами»- сиддхами, которые, как они верят, приобрели свою магическую силу непосредственно от Горакхнатха. В некоторых частях Пенджаба эти духовидные сиддхи почитаются под разными именами, а также в виде камней. Так, древние местные иерофании возрождают свой былой престиж через связь с именем Горакхнатха и входят в новый магико-религиозный синкретизм, действующий на всех культурных уровнях аборигенной Индии.

МАТСЬЕНДРАНАТХ И МИФ О «ПЕРЕДАЧЕ УЧЕНИЯ»

Как и все другие выдающиеся религиозные направления Индии, школа канпхата-йогов тоже утверждает, что ее учение существовало еще до сотворения мира и что боги Брахма, Вишну и Шива стали первыми учениками Горакхнатха (Бриггс, р. 238). В подобном утверждении видна попытка продемонстрировать вечный, вневременной характер своей доктрины. Большинство субтрадиций, однако, считает, что Горакхнатху по времени предшествовали Адинатх и Матсьендранатх; последний был непосредственным гуру Горакхнатха. Трудно выделить историческое зерно из толщи легенд, окружающих основателей школы. Впрочем, уже сами имена лучше обозначают степени духовных высот, чем их реально

существовавшие носители. Адинатх — инкарнация Шивы; этим же именем называли Будду Ваджрасаттву: в некоторых буддийских тантрах Адинатх и Бхутанатх — эпитеты Ваджрасаттвы. Иначе говоря, основателем школы являлся сам Бог. В йоге Горакхнатх отождествляется с Шивой, и в иконографии и культуре он рассматривается как воплощение Шивы. Что касается Матсьендранатха, то он стал покровительствующим божеством Непала, где его образ слился с образом Авалокитешвары. Как правило, исторические фигуры (равно как и конкретные события) очень скоро претерпевают кардинальные изменения и приобретают мифические контуры идеальных существ, совершающих действия, достойные богов. Из вышеизложенного можно заключить, что Матсьендранатх и Горакхнатх заново возвестили «истину», которую, по их словам, им открыл сам Шива. Миф о «передаче учения» был известен достаточно хорошо, его часто использовали в прошлом. Содержанием этого мифа являлся сакральный диалог между Богом и его «супругой», который нечаянно слышало некое полубожественное существо, становившееся отныне провозвестником учения. В случае Матсьендранатха история звучит следующим образом: однажды Шива проповедовал йогу жене Парвати на берегу моря; Парвати же заснула во время проповеди. Однако все слышал Локешвара (Авалокитешвара), поскольку он скрывался в воде в облике рыбы — отсюда и возникло его имя, Матсьендранатх. Наиболее ранние письменные упоминания о Матсьендранатхе встречаются в «Кауладжняна-нирнайе» (рукопись XI в., которую Багчи использовал для своего издания). Здесь представлено несколько вариантов непальской версии: в одном из них Шива (Бхайрава) сообщает жене, что его ученик Карттикея бросил «Шастру» (Трактат) в море и рыба проглотила ее. В другом рассказывается, как Шива, которого одна женщина умоляла даровать ей ребенка, дал ей отведать некое вещество. Однако женщина не стала его пробовать и бросила в навозную кучу. Матсьендранатх, который в форме рыбы подслушал проповедь учения Шивы, адресованную Парвати, явился к женщине двенадцать лет спустя и попросил показать ребенка. Узнав о том, что произошло, он послал ее искать ту навозную кучу. И она, найдя ее, обнаружила там двенадцатилетнего мальчика, который получил имя Горакхнатх. Это имя может быть истолковано двояким образом: во-первых, через гхор в значении «грязь», «муть», «навоз»; во-вторых, через гхор в значении «сильный», «ужасный», что указывает на

близость аскетическим идеалам. Кроме того, «Горакхнатх» может означать также «владыку скота», и в этом случае его имя совпадает с одним из имен Шивы. Этот миф отчетливо демонстрирует последовательность передачи учения от Шивы через Матсьендранатха к Горакхнатху. Сказания, касающиеся последних двух, т. е. наставника и ученика, достаточно показательны. В одной из легенд говорится, что Матсьендранатх, отправившись на Цейлон, полюбил там цейлонскую царицу и стал жить в ее дворце. Горакхнатх последовал за ним, нашел его во дворце и «напомнил ему о реальности» (мотив воспоминания о реальности будет рассмотрен нами немного погодя). Матсьендранатх оставил царицу, взяв с собой двух сыновей — Параснатха и Нимнатха. Как гласит другая легенда, непальского происхождения, Матсьендранатх поддался искушению при следующих обстоятельствах. Оставив собственное тело на попечение ученика, он, точнее, его дух, вошел в труп только что умершего царя, тем самым воскресив его. (Эта йогическая способность входить в тело другого хорошо известна; святые иногда проделывают подобную операцию, чтобы испытать чувственные удовольствия, не изливая при этом семени.) Спустя некоторое время к царю пришел Горакхнатх и напомнил ему о его подлинном призвании. Легенды из цикла о Матсьендранатхе, двух его сыновьях и Горакхнатхе представляют огромный интерес, поскольку они не только показывают архаичный характер инициации (в истории о двух юношах), но и открывают некоторые оккультные связи между сиддхами и джайнизмом. Так, в одном из мифов повествуется, что как-то Горакхнатх рассердился на сыновей и убил их; он вычистил их внутренности, «как чистят белье прачки», и повесил кожу сохнуть на дереве. Но впоследствии Матсьендранатх упросил его воскресить детей. В этом мифе с очевидностью проглядывает идея смерти при посвящении с последующим воскрешением. Кроме того, некоторые детали носят шаманистский характер (вымывание внутренностей, просушивание кожи); их можно обнаружить в инициациях сибирских, центральноазиатских и австралийских шаманов. Из этого можно сделать вывод о том, что, помимо уже названных автохтонных архаических элементов (в дальнейшем мы приведем и другие примеры), школа горакхнатхов впитала в себя также и шаманские инициатические обряды весьма древнего происхождения. Только что описанная легенда может подразумевать, что Горакхнатх обладал тайным знанием, которое было неизвестно его наставнику, и что

последний просил его посвятить в них своих сыновей. Как бы то ни было, реальная инициация была учреждена самим Матсьендранатхом, ибо только после этого Нимнатх и Параснатх основали две джайнские ветви, существующие до сих пор (Бриггс, с. 72). Согласно сказаниям йогинов-канпхатов, оба сына стали основателями джайнизма. Этот анахронизм, вероятно, намекает на какие-то непонятные связи между джайнскими аскетами и тайной доктриной Матсьендранатха и Горакхнатха. Есть и другие указания на этот счет: во-первых, в джайнском храме возле Пайдхони (Паэ Дхуни) есть изваяние Гхораджинатха, украшенное драгоценными камнями; во-вторых, нимнатхи и параснатхи, хотя и объявляют себя приверженцами Горакхнатха, ведут себя подобно джайнам (например, покрывают рот полоской ткани, чтобы избежать уничтожения микроскопических живых существ).

ШАМАНИСТСКАЯ МАГИЯ И ПОИСКИ БЕССМЕРТИЯ

Сказания, выросшие вокруг имени Горакхнатха, свидетельствуют не только об огромном впечатлении, произведенном его магическими способностями на народное сознание, но также и о некоторых шаманистских элементах, что еще раз доказывает архаизм мифов и символов, обретших вторую жизнь в легендах о сиддхах. Широкоизвестный рассказ о засухе в Непале дошел до нас в нескольких версиях. Согласно одной из них, Горакхнатх, обидевшись на то, что при посещении какого-то дома ему не оказали положенных почестей, упрятал облака (либо нагов, которые облаками управляли) в мешок, сел на него и оставался в такой позе двенадцать лет, погружившись в медитацию. Царь призвал Авалокитешвару (т. е. Матсьендранатха), обитавшего на горе Капотал (возле Камарупы), спасти страну; завидев своего приближавшегося гуру, Горакхнатх встал с мешка; облака взлетели, и начался дождь. После этой услуги Матсьендранатх-Авалокитешвара стал богом-покровителем Непала. Мимоходом отметим, что эта легенда наверняка относится к историческому событию: ведь именно из Камарупы (Непала) Матсьендранатх принес в Непал тантризм, или, точнее, новое «откровение» сиддхов и натхов. Другие варианты этого мифа позволяют увидеть нечто еще: говорят, Горакхнатх запер облака из-за того, что хотел побеседовать с Матсьендранатхом; последний пребывал в медитации на Капотале, однако Горакхнатх знал, что тот

из сострадания мог бы прервать созерцание и прийти в Непал, чтобы спасти страну от великой засухи. Возможно, что таким способом Горакхнатх желал заставить своего наставника открыть тайны, в которые сам не в состоянии был проникнуть. Способность управлять дождем присуща всем шаманам и колдунам. Другие легенды еще более отчетливо демонстрируют шаманскую сущность сиддхов. Горакхнатх как-то оставил свое тело «спать на циновке» (т. е. он скорее вошел не в самадхи, а в шаманский транс) и спустился в подземный мир бога змей, чтобы взять магическое благоволение, которое могло бы помочь ему спасти жизнь одной женщины по имени Вачал. Это типичное шаманское схождение в ад (все элементы налицо: экстатический транс, путешествие под землю и особенно цель — спасение человеческой жизни). Как и шаман, Горакхнатх умеет превращаться в муху, лягушку и даже в железо. «Дабистан» рассказывает о его битве с неким санньяси, во время которой Горакхнатх обернулся жабой — это причудливо напоминает бои между шаманами в обличье животных. Он превращает колодезную воду в золото, а потом в хрусталь. Он вытягивает свою руку на сотни миль, чтобы прервать медитацию одного йогина и тем самым не позволить тому разрушить страну Синд. Он возвращает к жизни множество людей. Он творит людей из лошадиного навоза, затем обращает их в пепел, а потом воскрешает их, и так семь раз. В бенгальской поэме «Гопи-чандрер Панчали» рассказывается, что когда Горакхнатх посвящал принцессу Майянамати, он заставил за считанные часы вырасти из семечка банановое дерево (подобное чудо известно как «фокус с манго»). На том же посвящении Горакхнатх накормил 25 000 йогов и учеников одним зернышком риса. Его ученики обладают не меньшими магическими способностями. Натхи могут летать по воздуху; Майянамати и Хадисиддха творят чудеса простым произнесением мантр. Хадисиддха превращает солнце и луну в серьги; сам Индра поклоняется ему, а Лакшми готовит для него пищу; он касается небес рукой, его ступни попирают сферы ада, волосы на его теле похожи на деревья и т. д. (Можно отметить макроантропологическую символику всех этих подвигов, символику, которая указывает на космическую структуру эмпирического опыта.) Хадисиддха произносит над метлой мантру — и внезапно бесчисленные метлы падают с неба и сами начинают подметать рыночную площадь. Он завязывает двенадцать узлов на тряпке и швыряет ее в реку — и река тут же высыхает. Когда

он сидит в позе медитации в царском парке, кокосы падают возле него; Хадисиддха пьет их млечный сок, съедает их мякоть, и орехи возвращаются обратно на деревья. Он меняет местами головы цариц Адуны и Падуны, разрезает человека надвое и немедленно воскрешает его и т. д. Местные сказания полны описаний подобных магических подвигов. Большинство этих чудес принадлежит всеобщей магической традиции, но некоторые из них определенно имеют шаманистскую структуру и позже обратят на себя наше внимание. В данный же момент следует отметить расцвет мифов о бессмертии, которое обрели Горакхнатх и другие натхи и сиддхи. В бенгальской поэме «Горакшавиджая» знаменитый сюжет с «пленением» Матсьендранатха излагается следующим образом: узнав о том, что его учитель стал пленником женщин из страны Кадали, Горакхнатх спускается в царство Ямы. Увидев его. Яма сходит с трона, приветствует и спрашивает, что привело его в царство мертвых. Горакхнатх небрежно отвечает ему на это, напоминая, что тот не имеет права вмешиваться в дела сиддхов, и грозит разрушить все царство мертвых. И действительно, стоит ему только прочесть мантру хумкара, как подземная столица начинает трястись до основания. Охваченный паникой, Яма соглашается показать мастеру Книгу Судьбы; Горакхнатх внимательно исследует ее, находит лист, на котором записана судьба его гуру, и вычеркивает имя наставника из списка мертвых (Дасгупта, с. 254 — 55). Стоит обратить внимание на шаманистский характер этого схождения в преисподнюю, имеющего целью спасти душу близкого человека; подобное предприятие описывается во многих устных сказаниях (Центральной Азии, Полинезии, Северной Америки). Однако история в «Горакшавиджае» имеет для нас ценность и другого рода: она раскрывает йогический символизм смерти и бессмертия. Услышав о том, что его гуру — пленник женщин в Кадали, Горакхнатх понимает, что Матсьендранатху угрожает гибель; именно поэтому он и спускается в подземелье, где узнает об уготованной учителю печальной судьбе, и не возвращается обратно до тех пор, пока не изменяет ее. Затем он приходит к Матсьендранатху в Кадали и предстает перед ним в облике танцующей девушки; танцуя, он в то же время поет символические песни. Мало-помалу к Матсьендранатху возвращается память о его подлинной сущности; он понимает, что «путь плоти» влечет к смерти, что это его «ослепление» было, по сути, забвением его подлинной бессмертной

природы и что «чары Кадали» — не что иное, как мираж профанной жизни. Горакхнатх воодушевляет учителя вернуться на путь йоги и сделать свое тело «совершенным» посредством каясадханы. А мы уже знаем, что это «совершенство», достигаемое алхимией и хатха-йогой, подразумевает абсолютное овладение телом и умом, что, конечно, недоступно для «пленника женщин». Достижение бессмертия — один из основных сюжетов в том обилии мифов и легенд, которые группировались вокруг Горакхнатха и его учеников. Вспомним, что «Горакшавиджая» начинается с того, что Дурга вопрошает Шиву: «Отчего это так, о мой Господь, что ты бессмертен, а я смертна? Поведай мне истину, о Господь, чтобы и я тоже могла стать навеки бессмертной». Тем не менее не кто иной, как Дурга способствовала «ослеплению», которое чуть не лишило Матсьендранатха его бессмертия; это она своими чарами набросила на него покров «забвения»: как позднее Горакхнатх объяснил своему наставнику, это заволакивание означает вечное проклятие сетей невежества, которыми «природа» (Дурга) опутывает человека. Целый эпический цикл был создан о царице Майянамате (ученице Горакхнатха), ее муже Маникчандре и их сыне Гопичандре, которого Майянамате пытается посвятить в йогу, чтобы сделать его бессмертным. Борьба со смертью является центральным мотивом эпоса. Благодаря своим магическим талантам Майяна узнает, что ее мужу угрожает кончина, и она предлагает ему обучиться у нее махаджняне (тайнам йоги), дабы тот смог избежать приговора Ямы. Но царь отказывается. Когда посланники Ямы приходят во дворец с целью забрать душу ее мужа, Майяна шепчет мантры, магически превращается в богиню Кали и набрасывается на них с мечом, вынуждая отступить. Один из посланников, Годаяма, приходит к Шиве за советом. Воспользовавшись отсутствием Майяны, которая пошла к реке за водой, Годаяма «извлекает» царскую жизнь и улетает с ней, приняв форму пчелы. Однако Майянамате, чей дар йогического ясновидения позволяет ей понять происшедшее, следует за Годаямой в подземные сферы. Она хватает Годаяму и колотит его железной палкой. После многих эпизодов Годаяме вроде бы удается спастись, но Майяна вновь преследует его, причем оба постоянно меняют формы: Годаяма прячется в стогу сена — она становится змеей; он превращается в мышь — она в кошку; он принимает облик голубя, она — орла; наконец, ей удается вырвать у него душу своего мужа. Наряду с широко распространенными фольклорными мотивами («магическая

погоня»), эти легенды используют явно шаманские сюжеты — схождение в ад, кражу души демоном смерти, ее возвращение усилиями шамана и т. д. В других сказаниях из того же эпоса описывается посвящение Майянаматри. Увидев ее, когда она была еще только ребенком, Горакхнатх подумал, что и эта столь прекрасная и невинная девочка могла бы окончить свою жизнь так же, как и большинство людей. Поэтому он посвятил ее в йогу, которая и сделала ее бессмертной. Проведя инициацию, он провозгласил: «Сама смерть отныне дала клятву [не простирайте свои лапы на Майяну]» (Дасгупта, с. 259); он уточнил, что Майяна впредь не могла умереть от огня, воды, оружия и т. д. И действительно, когда царица исполняла обряд сати (самосожжения) по своему покойному мужу и взошла на погребальный костер, огонь не смог коснуться ее. В другом случае ее собственный сын Гопичандра, подстрекаемый одной из своих жен, подверг ее ужасным пыткам, которые, впрочем, окончились ничем. К месту будет сказано, что все эти испытания носят характер инициации, точнее, шаманской инициации. Царицу Майянаматри бросают в огонь, однако даже ее платье не пачкается от дыма; ее заталкивают в мешок и швыряют в реку — но богиня Ганга берет ее на руки, словно ребенка; она проходит по мосту, сделанному в виде волоска, и идет по лезвию бритвы; ее варят семь дней и ночей в котле с кипящим маслом; она пересекает любую реку в лодке, сделанной из шелухи пшеничного зернышка, и т. д. Она сама заявляет сыну: «Практикуя тайное знание, человек становится бессмертным (и течение его жизни будет направляться к бессмертию, вместо того чтобы, как раньше, двигаться к смерти), подобно тому как морская волна после прилива отливает обратно в море. Благодаря дару, полученному от Горакхнатха, я обрела бессмертие: я могу пребывать в акаше (пустоте) четырнадцать калп, в воде — тринадцать калп, в огне — двенадцать. Даже тогда, когда миры будут погружаться в хаос и разложение, когда земля исчезнет и все покроет вода, когда солнце и луна погаснут и Вселенная рухнет — то меня не коснется гибель, я избегну смерти». Дотоле лишь величайшие боги — Брахма, Нараяна — осмеливались так смело провозглашать свою неразрушимость и вечность в череде космических циклов. Если почувствовать, насколько велика была жажда бессмертия, выражавшаяся в этих эпических поэмах, то можно понять и их необычайное влияние во всех слоях индийского социума. Еще один ученик Горакхнатха, Хадисиддха — некоторые его факирские фокусы мы уже упоминали

— тоже известен как покоритель смерти. Так, встретив Яму и одного из его служителей, он часов восемь избивает их. Именно Хадисиддху Майянамати избирает в качестве гуру для своего сына. Царица очень хорошо понимает, что, едва Гопичандра пройдет инициацию, как она уже не будет иметь сына, и потому горюет, что больше никто в мире не назовет ее «матерью», но желание сделать сына бессмертным пересиливает материнскую любовь, и поэтому она совершает значительные усилия, чтобы убедить его забыть своих жен и возжелать посвящения. Когда Гопичандра углубляется в джунгли вместе с Хадисиддхой (эта изоляция в лесной глуши — тоже преимущественно инициатический мотив), он не в состоянии поспевать за наставником и на какое-то время отстает от него. Слуги Ямы, воспользовавшись этим, «извлекают его жизнь» (шаманская тема) и устремляются с ней в ад. Возвратившись в поисках ученика, Хадисиддха находит безжизненное тело юного царевича; рассерженный, он велит всем тиграм в джунглях охранять тело, а сам спускается в подземелье и колотит Яму вместе со всей его свитой, пока тот не отпускает душу Гопичандры. Все эти рискованные приключения в поисках бессмертия, эти драматические схождения в преисподнюю с целью сразиться со смертью и вызволить украденные ее слугами души, эти победы над смертным, ничтожным уделом человека действовали на воображение поэтов и отвечали заветным чаяниям народа; здесь, как и повсюду, эти инициатические темы сформировали великие литературные сюжеты, заботливо оберегаемые неискушенной аудиторией. Все местные индийские литературы в конечном счете основаны на йогической мифологии и фольклоре. Их огромный успех показывает нам, как индийское сознание понимало йогу: последняя считалась непревзойденным средством покорения смерти, достижения «чудесных способностей», осуществления абсолютной свободы уже при жизни. Несмотря на появление темы магических подвигов, которые всегда привлекали воображение народа, идеальный образ повелителя смерти, представленный в фольклоре и литературе, точно соответствовал дживанмукте, человеку, «освобожденному при жизни», — высшей цели всех школ йоги. Конечно же, фольклор и мифы, героями которых стали Горакхнатх и другие сиддхи, могли отвести слишком мало места идеям и практикам, делавшим достижение бессмертия реальной возможностью. Однако достаточно и тех немногих упоминаний, которые встречаются в текстах, особенно в

«Горакшавиджае»; благодаря им можно сделать вывод, что использовались методы тантризма, хатха-йоги и алхимии. Небольшой трактат, «Йогаджива», рассказывает о том, что существует два типа тел — «незрелое» (апаква) и «созревшие» (паква) — и что второе обретается в практике йоги (и потому оно называется йогадеха, т. е. «тело йоги»). Здесь мы опять сталкиваемся с алхимической проблематикой *par excellence*, т. е. с «незрелым» (несовершенным) и «зрелым» (совершенным, «свободным») металлом. Бессмертие есть не что иное, как состояние Шивы; это помогает объяснить, почему Матсьендранатх, Горакхнатх и другие сиддхи были отождествлены с Шивой. Как мы уже видели, божественного статуса достигает тот, кто реализует в своем теле соединение двух полярных принципов — Шивы и Шакти. Школа натхов и сиддхов использовала широкоизвестную йоготантрическую практику, улта садхану (или уджана садхану), т. е. «регрессивного» процесса, или «движения против течения». Имеется в виду полная трансформация образа жизни человека, начиная от способа дыхания (вместо обычного режима дыхания устанавливается режим пранаямы) и кончая сексуальным поведением (которое регулируется практикой «возврата семени»). Иначе говоря, мы вновь обнаруживаем здесь дисциплину тантрической йоги и алхимии. Высшим идеалом школы является не только свобода, но и совершенное здоровье (аджара), а также бессмертие (амара), что не должно нас удивлять, если вспомнить, что Горакхнатх считался «изобретателем» хатхайоги. Естественно, все эти технические детали, несмотря на то что в источниках они упоминаются, были оттеснены на задний план; именно эффекты йоги разожгли интерес «публики», над которой властвовали мифические образы абсолютной свободы и бессмертия. Реальное значение йоги в духовном богатстве всей Индии не представлено лучше, чем в этих мифах и местных литературах.

ЙОГА И ШАМАНИЗМ

Мы не раз уже встречали «шаманские» черты в мифах и легендах о сиддхах. Теперь нужно определить взаимоотношения между йогой и шаманизмом в более систематической форме. Прежде всего отметим, что поздний буддизм, в его ламаистском варианте, ощутимо повлиял на шаманизм Северной Азии и Сибири; другими словами, символика,

идеи и практики шаманизма, которые и сегодня можно встретить у маньчжуров, тунгусов, бурят и других северных народов, претерпели изменения под воздействием буддизма и в конечном счете индийской магии. Но это лишь один пример более общего феномена. Индийская культура, и особенно магикорелигиозный дух Индии распространялись во всех направлениях. Например, следы сильного влияния Индии были найдены на юго-востоке Азии и даже в Океании. С другой стороны, подобные влияния, особенно в двусмысленной форме тантрической магии, испытывали и некоторые местные народы в самой Индии, например байги и санталы. Из всего этого можно заключить, что тантрический синкретизм, используя большое количество элементов доарийского происхождения, аборигенные верования и культы, распространился очень далеко за пределы Индии, достигнув, через Тибет и Монголию, крайнего севера Азии, а через индийский архипелаг — Южных морей. Впрочем, это сравнительно поздние культурные явления, начало которых совпадает с расцветом тантризма (VI — VII вв.). Если же вспомнить, что тантризм, особенно в его «популярных» формах (ритуальная магия, мантраяна и др.), использовал довольно много аборигенных элементов, неизбежно напрашивается следующий вывод: не Индия Вед или брахман, но Индия, подвергшаяся сильной «азианизации», несла столь далеко свое послание. Иначе говоря, Азия и Океания были оплодотворены той культурой Индии, которая уже впитала и усвоила верования и культы своих собственных автохтонных народностей. Сказанное, однако, не разрешает еще проблему взаимоотношений шаманизма и йоги: несмотря на то что индийское влияние, через ламаизм, трансформировало различные виды шаманизма Северной и Южной (Малайзия и др.) Азии, оно ведь само не произвело на свет явление шаманизма как таковое. Ибо есть бесчисленные виды шаманизма, которых никогда не касалось воздействие индийских магико-религиозных элементов (Северная и Южная Америка, Африка, Австралия). Чтобы определить специфику вопроса более отчетливо, мы должны повторить, что шаманизм в собственном смысле слова нельзя смешивать с массой «магических» идей и практик, засвидетельствованных почти повсюду в мире, на всех уровнях культуры. Есть весьма важные «магические» комплексы, которые не содержат никаких элементов шаманизма, например земледельческая магия, т. е. ритуалы и обычаи, связанные с плодородием почвы и щедрыми урожаями. В Индии подобные

ритуалы и верования имеют весьма древнее происхождение и очень распространены; мы уже отмечали их сращивание с той или иной формой йоги, и еще вернемся к этому вопросу. Однако подчеркнем, что все подобные магико-религиозные комплексы никоим образом не относятся к шаманизму. Среди элементов, формирующих шаманизм и присущих ему, следует выделить самые основные, а именно: 1) инициацию, состоящую в символическом расчленении тела кандидата, его смерти и воскрешения; последнее, среди прочего, подразумевает также сходжение в преисподнюю и восхождение в небеса; 2) способность совершать экстатические путешествия в роли целителя или психопомпа (проводника душ): он отправляется искать душу заболевшего человека, украденную демонами, захватывает ее и возвращает в тело; он препровождает душу в преисподнюю и т. д.; 3) «власть над огнем» (шаман касается раскаленного железа или идет по горящим угольям и т. д., без всякого для себя вреда); 4) способность принимать обличья животных (шаман летает подобно птицам и т. д.) и делаться невидимым. Шаманистский религиозный комплекс очень архаичен: он встречается, в полном или частичном объеме, у аборигенов Австралии, индейцев обеих Америк, в Приполярье и других местах. Основной, определяющий признак шаманизма — экстаз: шаман считается знатоком сакральных областей, способным покидать тело и совершать дальние путешествия, будучи «восхищенным в духе» (т. е. находясь в трансе). «Одержимость духами», хотя и присуща многим видам шаманизма, не является, по-видимому, его основополагающим, первостепенным элементом. Одержимость скорее есть дегенерация, поскольку основная цель шамана — оставление своего тела и последующее затем восхождение в небеса или спуск под землю — не позволяет ему подчиниться помогающим ему духам, демонам или душам мертвых; идеал шамана — покорить этих духов, но самому не подпасть под их иго. («Одержимость» гандхарвой и даже спиритуалистическая практика установления сообщения между земным и небесным миром посредством медиума зафиксированы уже в «Брихадараньяке» (III, 7,1), но в них нет ничего «шаманского».) Если оставить в стороне поздние влияния (тантрические и ламаистские), оказанные Индией на шаманизм Азии и Сибири, наша проблема сведется к двум отдельным вопросам: 1) необходимо определить индоевропейские и доарийские признаки шаманизма, которые могли рассматриваться индийцами как принадлежащие именно ему; 2) следует выделить

среди этих признаков такие, которые показывают определенное сходство с йогическими техниками. В другой работе мы уже исследовали шаманизм в Индии, поэтому не станем повторять помещенные в ней сведения, тем более что в предыдущих главах уже были приведены некоторые феномены, характеризующие шаманизм (например, «магический жар», получаемый в процессе тапаса, ритуалы и мифы, касающиеся восхождения в небо, магического полета, нисхождения в ад). Мы сумели также привлечь и другие элементы, известные еще ведической Индии, — например, возвращение души больного человека усилиями жреца или чародея. Поэтому уместно ограничиться исследованием тех шаманистских символов и практик, для которых можно найти параллели в той или иной разновидности йоги или факирских сиддхи. Только проведя этот ряд сравнений, мы окажемся в состоянии приступить к проблеме структурных отношений между шаманизмом и йогой. Поскольку же самое популярное факирское чудо — так называемый «фокус с веревкой» и поскольку он долгое время считался примером йогических сверхспособностей, мы возьмем его за отправной момент нашего исследования. Когда Будда в первый раз после просветления посетил родной город Капилавасту, он продемонстрировал некоторые из своих «чудесных способностей». Чтобы убедить родственников в своем духовном могуществе и подготовить их к обращению, он взлетел в воздух, расчленил там тело на части, позволив конечностям и голове пасть на землю, затем снова соединил их, как раньше, и все на глазах изумленной публики. Даже Ашвагхоша описывает это чудо («Буддхачарита», XIX, 12 -13), однако очевидно, что оно является частью общеиндийской магической традиции, став типичным трюком факирского искусства. В знаменитом фокусе с веревкой создается иллюзия, что очень высоко в небо поднимается веревка; по приказу мастера ученик карабкается по ней, до тех пор пока не исчезает из поля зрения зрителей; тогда факир бросает свой нож в воздух — и «рассеченные» части тела юноши падают одна за другой на землю. Этот трюк имеет в Индии долгую историю, но о нем знают также и в таких отдаленных от нее краях, как Китай, Ява, Древняя Мексика, средневековая Европа. Марокканский путешественник Ибн Баттута видел фокус с веревкой в Китае в XIV в. Мэлтон наблюдал его в Батавии в XVII столетии, а Саахун (Sahagun) почти в идентичных выражениях описывает свою встречу с ним в Мексике. Приводим сообщение Ибн Баттуты:

«Фокусник взял деревянный шар с несколькими отверстиями, через которые протянуты были длинные веревки, и, схватив одну из них, швырнул ее в небо. Она взвилась так высоко, что мы сразу потеряли ее из виду. Остался только маленький кончик ремня, зажатого в руке фокусника, и тот приказал одному из помогавших ему мальчиков взяться за этот ремень и вскарабкаться вверх. Мальчик взобрался по веревке — и тоже пропал с глаз! Чародей трижды окликнул его, но, не услышав ответа, он как бы пришел в ярость, вытащил нож, взялся за ремешок, полез вверх — и тоже исчез! Вскоре он сбросил сверху одну из рук мальчика, потом ногу, другую руку, другую ногу, туловище и, наконец, голову! Потом он спустился сам, пыхтя и отдуваясь, в измазанной кровью одежде... Эмир отдал ему какой-то приказ... и затем наш приятель собрал части тела юноши, приставил их на свои места, дал пинка — и вот, совершенно неожиданно, мальчик ожил и встал пред нами! Все это поразило меня безмерно». Ибн Баттута затем вспоминает, как, увидев подобное представление в Индии, он тоже пришел в чрезвычайное изумление. И в Европе начиная с XIII в. источники описывают точно такие же трюки, которые исполняли волшебники, обладавшие еще и способностью летать и становиться невидимками, как шаманы и йогины. (Тем не менее все же нельзя с определенностью решить, является ли трюк с веревкой, исполнявшийся европейскими фокусниками, результатом влияния восточной магии или он происходит от древних местных шаманских обрядов. То обстоятельство, что, с одной стороны, этот трюк засвидетельствован в Мексике и что, с другой, ритуальное расчленение тела мага при инициации встречается также и в Австралии, Индонезии и Южной Америке, склоняет нас к предположению, что в Европе мы сталкиваемся с воскрешением местных, доиндоевропейских магических практик.) В этом «чуде» можно выделить два отчетливых признака шаманизма: 1) расчленение (инициатический ритуал) и 2) восхождение на небо. Сначала проанализируем первый. Как известно, во время своих «инициатических фантазий» будущие шаманы чувствуют, как их тело рассекают на части «духи» или «демоны», выступающие тем самым в роли учителей при посвящении; неопитам срезают головы, крошат тело на кусочки, очищают кости и т. д. — и, после всего этого, «демоны» заново собирают кости и покрывают их новым мясом. Иначе говоря, мы сталкиваемся здесь с экстатическими переживаниями, имеющими характер инициации: за символической

смертью следует обновление органов тела неопита и его Воскресение. Уместно вспомнить, что подобные видения и переживания известны также австралийцам, эскимосам, племенам Северной и Южной Америки и Африки. Следовательно, перед нами очень архаичная техника. Если фокус с веревкой демонстрирует некоторые зрелищные моменты этой шаманской инициациатической схемы, то некоторые индо-тибетские ритуалы еще ближе к ней со структурной точки зрения. Роберт Блейхштайнер так описывает чод (gtchod), гималайский и тибетский тантрический ритуал, состоящий в том, что человек предлагает себя на съедение демонам: «Под бой барабана, сделанного из человеческого черепа, под звуки трубы, изготовленной из берцовой кости, начинается танец, и духи созываются на пиршество. Сила медитации вызывает богиню с обнаженным мечом; она появляется на голове жертвователя, отрубает ее и кромсает его тело на куски; затем демоны и дикие звери набрасываются на все еще шевелящиеся фрагменты тела, пожирают мясо и пьют кровь. Слова адепта, призывающего духов, являются аллюзиями на некоторые джатаки, в которых повествуется о том, как Будда в своих прошлых перерождениях предлагал себя на съедение голодным животным и демонам-людоедам. Похожие инициатические ритуалы встречаются повсеместно, например, в Австралии или в некоторых североамериканских племенах. В случае же ритуала чод мы имеем мистическое переосмысление шаманской инициации. Ее «зловещий» характер — скорее кажущийся, чем реальный; понятно, что переживание неопитом своей смерти и воскресения, подобно всем другим переживаниям подобного рода, воздействует «ужасающим» образом. Индо-тибетский тантризм даже еще более радикально спиритуализовал инициатический мотив «смерти в лапах демонов». Приведем примеры некоторых тантрических медитаций, объектом которых является сдирание плоти и созерцание йогином своего скелета. Йогины учат визуализировать свое тело как труп, а свой ум — как злобную богиню, держащую в руках нож и чашу в виде черепа. «Представляй, что она отъединает голову от тела... и режет туловище на кусочки и швыряет их в чашу как подношение божествам». Еще одно упражнение состоит в том, что йогин созерцает себя как сверкающий белый скелет громадных размеров, из которого вырывается пламя, такое огромное, что оно заполняет пространство вселенной. «И, наконец, в третьей медитации перед йогином ставится

задача созерцания самого себя как превращенного в гневную дакини, сдирающую куски кожи с его тела. Текст продолжает: «Визуализируй... как ты сдираешь с себя кожу и простираешь ее вовне, так, что она покрывает три мира пустоты, и как потом на ней вырастают все твои кости и мышцы. Затем, когда роскошный пир для злобных духов будет в полном разгаре, вообрази, что Гневная Дакини берет кожу и скатывает ее в рулон... и с силой швыряет ее вниз, превращая ее со всем ее содержимым в кашицеобразную мясистокостную массу, которой кормятся множество диких зверей, произведенных с помощью сознания». Возможно, созерцаниями именно такого типа занимаются на кладбищах некоторые индийские йогины. Это же духовное упражнение знакомо и арктическим шаманам. Когда Кнуд Расмуссен спрашивал эскимосских шаманов об их способности созерцать самих себя в форме скелета, те отвечали уклончиво, поскольку вопрос касался великого таинства. Расмуссен пишет: «Впрочем, ни один шаман не в состоянии объяснить себе, как и почему он может, посредством каких сверхспособностей сознания, погружаться в тело из плоти и крови, до тех пор, пока для него не остается ничего, кроме костей... Видя себя таким беззащитным, и вместе с тем освобожденным от тленных изменчивых вещей плоти и крови, он посвящает себя, если использовать сакральный язык шаманов, великой задаче — продлить в определенных частях своего тела после смерти противодействие влиянию солнца, ветра и погоды»¹. Эта редукция шаманского тела к скелету, способность шамана созерцать себя как скелет, означает выход за пределы профанного человеческого мира — т. е. инициацию или освобождение. Как известно, элементы ритуального костюма сибирских шаманов часто имитируют расположение костей в скелете. Эта же символика в изобилии зафиксирована в Тибете и Гималаях. Согласно одной легенде, Падмасамбхава взобрался на крышу и станцевал мистический танец, будучи одетым только «в семь украшений из кости». Хорошо известно, какое значение имеют человеческие черепа и берцовые кости в тантрических и ламаистских церемониях. Танец скелета особенно важен в драматических мистериях цам (tchams), которые, среди прочего, знакомят зрителей с грозными образами, возникающими в состоянии бардо, т. е. в промежуточном состоянии между смертью и новым воплощением. С этой точки зрения танец скелета следует рассматривать как

инициацию, ибо он «повествует» о некоторых посмертных переживаниях.

ВОСХОЖДЕНИЕ НА НЕБЕСА. МИСТИЧЕСКИЙ ПОЛЕТ

Что касается второго признака шаманизма, выделенного нами в трюке с веревкой, т. е. «восхождения на небо», то он создает еще большую проблему. Ибо ритуал восхождения по жертвенному столбу (юпа) существует в ведийской Индии и вне всякой связи с шаманизмом: это ритуал, с помощью которого осуществляется появление «трещины в мирах». Тем не менее есть и поразительные структурные соответствия между индийским ритуалом и подъемом по шаманскому дереву. Как известно, последнее символизирует мировое дерево. Шаманское дерево делится на 7, 9 или 16 частей, каждая из которых соотносится с каким-либо небесным слоем, и прохождение каждого слоя равносильно подъему по мировому дереву или столбу. И индийский жертвователю тоже поднимается в небо по юпе, которая уподобляется мировому столбу. Эта же символика встречается в сказаниях о рождении Будды: едва тот появляется на свет, как делает семь шагов и касается вершины мира («Мадджхима-никая», III, 123), подобно тому как алтайский шаман делает семь или девять зарубок на ритуальной березе, по которой он взбирается на верхнее небо. Бросается в глаза, что старая космологическая схема шаманского и ведического подъема на небо обогащена здесь тысячелетним опытом индийской метафизической мысли. Целью Будды является уже не «мир богов», не ведическое «бессмертие», но преодоление человеческой обусловленности вообще. Концепция семи небес, которую, по сути, излагает «Мадджхима-никая», отсылает к брахманизму; и возможно, она испытала влияние вавилонской космологии, оставившей свои следы (хотя и опосредованно) также в шаманистских космологических представлениях Алтая и Сибири. Но буддизм знает также и схему мира с девятью небесами, хотя и глубоко «интериоризованными»: первые восемь небес соответствуют определенным ступеням медитации, а девятое символизирует нирвану. Каждое из этих небес управляется каким-нибудь божеством из буддийского пантеона, которое в то же время персонифицирует особую степень йогической медитации. Известно, что у алтайцев семь и девять небес населяют различные божественные персонажи, которых шаман встречает во время своего подъема и с которыми он

беседует; на девятом небе он оказывается перед верховным существом, Бай Ульгеном. Разумеется, в буддизме речь идет уже не о символическом восхождении на небо, а о ступенях созерцания и, в то же время, о «шагах» к окончательной свободе. Индийский брахман «взбирается» на небо, ритуально поднимаясь по лестнице; Будда преодолевает сансару, символически пересекая семь небес; буддийский йогин в процессе медитации осуществляет восхождение, имеющее исключительно духовный смысл. Типологически все эти действия принадлежат к одной и той же шаманской структуре: каждое по-своему показывает путь преодоления профанного мира и достижения мира богов, или Высшего Существа, или Абсолюта. Единственное крупное различие между ними и шаманским опытом восхождения на небо заключается в интенсивности последнего: как мы уже говорили, опыт шамана включает в себя экстаз и транс. Но вспомним муни из «Ригведы», который, «опьяненный экстазом», восседает в «повозке ветров» и т. д. Следовательно, ведическая Индия тоже знала своих мастеров экстаза, переживания которых вполне допустимо сравнивать с экстазом шамана. Однако — и об этом необходимо сразу сказать — разница между йогической медитацией и техникой шаманского экстаза, слишком велика, чтобы позволить нам уравнивать их друг с другом. Мы еще вернемся к этим различиям в конце нашего компаративного исследования. Символика экстатического подъема на небо — разновидность повсеместно распространенного символизма магического полета, который, хотя и засвидетельствованный во всех видах шаманизма и первобытной магии, все-таки, в строгом смысле, к шаманизму не относится. Мы не станем повторять здесь те примеры и комментарии к ним, которые приводятся в нашей работе «Шаманизм: архаическая техника экстаза». Представление о том, что святые, йогины и чародеи умеют летать, встречается по всей Индии. Способности взмывать в воздух, летать подобно птице, мгновенно пересекать огромные пространства, становиться невидимым находятся в списке магических совершенств, которыми буддизм и индуизм наделяют архатов и чародеев. Так, берегов волшебного озера Анаватапта в состоянии достичь только те существа, которые обладают сверхъестественной способностью к полету; Будда и буддийские святые перемещались туда за время, равное одному морганию глаза. Аналогично и в индуистских сказаниях риши воспаряли по воздуху и мгновенно достигали божественной, таинственной северной земли-

Шветадипы. Это, конечно, «чистые земли», расположенные в сакральном пространстве, которое одновременно и рай, и «внутренний космос», доступный только посвященным. Анаватапта, Шветадипа и другие буддийские разновидности райских сфер — только разные модальности бытия, достижимые посредством йоги, аскетизма или созерцания. Тем не менее следует подчеркнуть идентичность выражения этих переживаний и архаичной символики восхождения и полета, столь распространенной в шаманизме. Буддийские источники говорят о четырех магических способностях, связанных с передвижением (гамана). И первая из них — умение летать. Перечисляя сиддхи, обретаемые йогинами, Патанджали упоминает (ЙС, III, 45) способность летать по воздуху (лагхиман), В «Махабхарате» повествуется, как святой мудрец Нарада, используя приемы йоги, взмывает в воздух и достигает вершины горы Меру (т. е. «центра мира»); отсюда он видит Шветадипу, расположенную в Молочном Океане (Мхбх, XII, 335,2). Ибо «обладая таким [йогическим] телом, йогин идет туда, куда пожелает». Однако другая традиция, отмеченная в «Махабхарате», уже проводит различие между настоящим мистическим восхождением — о котором нельзя сказать, что оно всегда «конкретно», — и магическим полетом, который является только иллюзией. «Также мы умеем летать в поднебесье и проявлять себя в разных формах посредством иллюзии» (Мхбх, V, 160). Мы видим, в каком направлении йога и другие индийские практики медитации развивали опыт экстаза и магического совершенства, который принадлежал к древнейшему духовному наследию. Тайна магического полета известна и индийской алхимии. Эта же способность присуща буддийским архатам, причем настолько, что от слова арахант (архат) произошел сингальский глагол рахатве, т. е. «исчезать», «мгновенно перемещаться из одного места в другое». Дакини, девы-волшебницы, играющие важную роль в некоторых тантрических школах, называются в Монголии «стремящиеся к небу». Магический полет и восхождение на небо с помощью лестницы или веревки — излюбленные сюжеты в Тибете. Они не обязательно должны заимствоваться из Индии: их зафиксировали как традиция бонпо, так и течения, происходящие из бонпо. Кроме того, эти же самые мотивы очень значимы в магических верованиях и фольклоре лоло, моссов и китайцев; вообще они встречаются почти повсеместно в первобытном мире. «Подъем на небо» и «магический полет» — исключительно сложные символы, выражающие определенные

состояния человеческой души и разума. «Полет» подчас означает познавательные способности, постижение невидимых вещей или метафизических истин. «Разум — быстрейшая из птиц», говорит «Ригведа» (VI, 9, 5). И «Панчавимшабрахмана» утверждает: «Тот, кто способен понимать, обладает крыльями». Известно, что многие народы представляют душу птицей. «Магический полет» символизирует способность «оставлять тело», т. е. он в метафорических образах говорит об экстазе, освобождении души. Но в то время как большинство людей «превращаются в птиц» только в момент кончины, когда они покидают свои тела и взлетают в воздух, шаманы, маги и мастера экстаза всех мастей осуществляют «выход из тела» уже в этом мире, причем столько раз, сколько пожелают. Этот миф о душе-птице содержит в зародыше целую метафизику духовной автономии и свободы человека. Приведем еще одно широкоизвестное фольклорное чудо — «фокус с манго». Йогин сажает манговое семечко в землю — и вскоре на глазах у потрясенной публики вырастает дерево. Согласно буддийскому преданию, которое содержится в комментарии на «Дхаммападу», Будда произвел такое же чудо в саду царя Пасенади: Ганда, царский садовник, показывает Будде плод манго, и Просветленный велит закопать семечко из этого плода; затем он оmyвает руки над ямкой, в которую было брошено семечко, и через несколько минут вырастает манговое дерево высотой в пятьдесят локтей, при этом принося цветы и плоды. Похожие подвиги засвидетельствованы и у североамериканских шаманов: пуэбло, к примеру, верят, что их шаманы могут заставить зерно пшеницы пустить ростки и вырасти на глазах у зрителей.

«МАГИЧЕСКИЙ ЖАР». «ВНУТРЕННИЙ СВЕТ»

Перейдем теперь к еще одной группе шаманских феноменов, а именно к «овладению огнем» и «магическому жару». Шаманизм и колдуны повсеместно имеют репутацию покорителей огня. Они могут глотать горящие угли, притрагиваться к раскаленному железу, ходить по огню. Во время камланий сибирские шаманы «разгораются» до такой степени, что, кромсая свои тела ножом, не получают никаких ран; колют себя мечом, глотают горячую золу и т.

д. И многие факиры и йогины демонстрируют похожие подвиги. Сходство между йогинами и шаманами выступает еще более отчетливо в случае «магического жара». Одно из испытаний при посвящении состоит в умении выносить крайний холод. Так, по маньчжурскому обычаю, во льду вырубается девять отверстий; кандидат в шаманы должен нырнуть в первое, проплыть подо льдом и вынырнуть из второго, и так далее, вплоть до девятого отверстия. У лабрадорских эскимосов есть похожее испытание: кандидат оставался на пять суток в студеное море, и, если оказывалось, что он даже не вымок, ему сразу присваивали титул ангакокк (шаман). Некоторые индо-тибетские ордалии имеют целью оценить степень подготовленности неофита по тому, сколько он сможет высушить на своем обнаженном теле мокрых простыней, одну за другой, в течение снежной зимней ночи. В Тибете это «психическое тепло» называется туммо (gtummo). Простыни опускают в ледяную воду. Каждый из участников процедуры обертывается в одну из них и должен высушить ее на своем теле. Едва простыня становится сухой, ее снова окунают в воду, вынимают и заворачивают в нее другого человека, чтобы тот высушил ее, как прежний. Эта операция повторяется в таком духе вплоть до рассвета. Тогда тот, кто высушил наибольшее количество простыней, признается победителем. Туммо — йоготантрическое упражнение, хорошо известное аскетам Индии. Выше уже упоминалось об интенсивном жаре, возникающем при подъеме кундалини. В источниках говорится, что психическое тепло можно получить через задержку дыхания и сублимацию половой энергии, и этот опыт всегда сопровождается световыми феноменами (важная деталь, к которой мы еще вернемся). Техника «производства внутреннего тепла» не является тантрической инновацией. Уже «Мадджхима-никая» (I, 244) знает о «жаре», полученном через задержку дыхания, да и в других буддийских произведениях (например, в «Дхаммападе», 387) содержится мысль о том, что Будда — это «горение». Будда является «горением» потому, что он практикует аскетизм, тапас — а мы уже видели, что в Индии тапас был известен только с ведических времен, хотя сама теория и практика «магического нагревания», а также процесса создания мира посредством аутотермии были в ходу еще с доиндоевропейского периода; действительно, они принадлежат к ступени архаической культуры, будучи зафиксированы и в первобытных космологических системах, и во многих видах шаманизма. Есть все основания полагать,

что опыт «внутреннего тепла» был знаком мистикам и магам с самых древних времен. Многие первобытные племена воспринимают магико-религиозные способности как «горение», выражая их словами, означающими «тепло», «разгорание», «сильное жжение» и т. п. В этом и кроется, кстати, причина того, почему маги и чародеи пьют соленую или пряную жидкость и поедают растения с сильным ароматом — тем самым они надеются увеличить свое внутреннее тепло. В современной Индии магометане верят, что человек, находящийся в общении с Богом, становится «объят пламенем». Всякого, кто исполняет чудеса, они называют «пламенеющим». В широком смысле все люди, в действиях которых проявляется магико-религиозная энергия, могут называться «пламенными». Разумеется, эта сакральная сила, переживаемая как крайний жар, приобретает не только в шаманских или мистических практиках. Мы уже называли некоторые термины из индоевропейского военного словаря (*furor*, *ferg* и др.), обозначающие этот «крайний жар» и эту «ярость», которые характеризуют ощущение телом сакральной силы. Как и шаман, юный герой «раскаляется» в процессе своего инициатического сражения. Понятно, что эти «ярость» и «жар» — не профанные или «естественные» феномены, но являются признаком восприятия сакральности. «Овладение огнем» и «внутреннее тепло» всегда связаны либо с достижением особого экстатического состояния, либо, на других культурных уровнях, с обретением необусловленного состояния совершенной духовной свободы. «Овладение огнем», т. е. нечувствительность к жару и вытекающее из нее «магическое тепло», с помощью которого можно вынести и крайний холод, и крайний жар, является тем магико-мистическим достижением, которое, вкупе с другими, не менее экстраординарными умениями (восхождение, полет и т. д.), ощутимо показывает, что шаман превзошел человеческий удел и может разделять жизнь «мира духов». Очевидно, что первоначальное ощущение магико-религиозной силы, выраженное в «ярости» военных инициаций или в «горении» магов, шаманов или йогов, могло со временем трансформироваться, видоизменяться, совершенствоваться через стремление к воссоединению и «преображению». Индийское слово *крату*, которое вначале означало «мощь яростного воина», особенно «мощь Индры», потом «силу победы», «героическое усилие», «порыв», «смелость», «упоение битвой» и, более широко, «силу» и «величие» вообще, в конце концов

приобрело значение покорности законам риты и достижения высшего блаженства. Конечно, «ярость» и «жар», порождаемые упорным, постепенным возрастанием в силе, пугают большинство людей. Тем не менее этот вид силы, в ее «незрелом» состоянии, является главным объектом интереса для чародеев и воинов; те же, кто ищут в религии доверие и успокоение, противятся магическому «жару» и «огню». Термином шанти, которым на санскрите обозначается спокойствие, душевный мир, бесстрашие, облегчение страдания, происходит от корня шам, который первоначально имел значение угасания огня, гнева, возбуждения, короче говоря, «жара», производимого демоническими силами. Индиец ведийских времен чувствовал опасность, идущую от магии; он не хотел поддаваться соблазну обладать избыточными силами — точно так же, как позже йогин старался преодолеть искушение пользоваться сверхспособностями (сиддхи). Мы уже отмечали, что в йоготантрических упражнениях «внутреннее тепло» сопровождалось световыми эффектами. Мистические переживания света засвидетельствованы еще со времен упанишад, для которых «внутренний свет» (антар джьотих) определяет самую сущность Атмана (Брихадар.-уп, I, 3, 28); в некоторых буддийских техниках медитации мистический разноцветный свет указывает на успех в созерцании. Не будем останавливаться на огромной роли внутреннего света в мистике и теологии христианства и ислама, поскольку не ставили перед собой задачу компаративного изучения мистицизма; наше исследование ограничено сферой шаманизма. Скажем лишь, что в Индии светозарные эпифании известны далеко не только в йогическом опыте, свидетельство тому — экстатическое восхождение Арджуны на гору Шивы, восхождение, которое завершается растворением в сверхъестественном свете (Мхбх, VII, 80). Внутренний свет чрезвычайно важен и в практиках эскимосских шаманов. Можно даже сказать, что его обретение равносильно исходу инициатического испытания: кандидат достигает этого «просветления» — кауманек — после долгих часов медитации, проходящей в полном уединении. По словам шаманов, которых расспрашивал Расмуссен, кауманек — это «таинственный свет, который внезапно ощущается шаманом в своем теле, в голове, в мозге, — загадочный светоч, светозарный огонь, позволяющий ему, выражаясь и буквально и метафорически, видеть во мраке — ибо он может отныне даже с закрытыми глазами видеть в темноте и

воспринимать такие вещи и события, которые скрыты от других; так они проникают в будущее и в чужие тайны. Когда неопит впервые испытывает «просветление», «это похоже на то, как будто бы дом, в котором он находится, внезапно вырос: он видит далеко окрест, даже через горы, словно земля была бы одной огромной равниной, и его взор может достигать конца земли. Ничего более не скрыто от него».

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ Какие выводы можно извлечь из более близкого рассмотрения этих сопоставлений? Для начала отсечем те элементы, которые не относятся непосредственно к йогической проблематике. Мы оставим в стороне те соответствия космологических систем и символики восхождения, которые можно наблюдать и в шаманизме, и в индийской традиции (юпа, семь шагов Будды и т. п.): это просто структурные параллели, которые не приближают к прояснению сходства шаманизма и йоги. Только два аспекта символики восхождения привлекут наше внимание — трюк с веревкой и магический, или экстатический, полет. В этой связи уместно сделать два замечания: 1) трюк с веревкой, будучи одним из типичных факирских фокусов, не является непременным атрибутом любой йогической техники; он может входить в список сиддхи наряду с другими «чудесными способностями» индийской магической традиции; 2) что касается экстатического полета, известного еще с эпохи Вед, то он тоже никогда не входил составной частью в йогу как таковую. На философском уровне способность к перемещению по собственной воле, умение «летать» символизировала автономию духа; на магическом же уровне «полет» рассматривался как одно из сиддхи и мог быть подготовлен либо йогой, либо алхимией, либо чародейством. С другой стороны, как отмечалось выше, «магический полет» не считается исключительно прерогативой шаманизма, хотя и является одной из его характерных особенностей; «полет» — неотъемлемая часть древнейшей магической традиции. Подобно этому, и фокус с манго тоже следует понимать как сиддхи. Отчетливо шаманское по структуре, это чудо имело в Индии любопытную судьбу. Во-первых, оно стало типичным трюком факира; во-вторых, его использовали философы (к примеру, Шанкара), для демонстрации поражающего воображение примера того, как действует мировая иллюзия. И другие йогические сиддхи также зафиксированы в магических и шаманских традициях — например, «вхождение в тело другого» или реанимирование трупа. С морфологической точки зрения это сиддхи скорее входит в разряд

«магических способностей», чем принадлежит шаманскому искусству. С другой стороны, есть и такое сиддхи, которое присуще только йоге и не является частью всеобщей магической традиции, поскольку оно предполагает длительную духовную подготовку. Имеется в виду способность припомнить свои предыдущие воплощения. Эта «способность» известна, впрочем, и шаманам Северной Америки: они помнят свои прошлые жизни, а некоторые из них даже утверждают, что были свидетелями сотворения мира. Мы касаемся здесь очень сложного вопроса, который выходит за рамки нашего исследования, а именно вопроса об универсально распространенной вере в предсуществование души человека; некоторые привилегированные люди — мистики, шаманы и др. — способны трансформировать эту веру в личное переживание. Сравнение с Индией напрашивается само собой — там тоже только йогины и Пробужденные способны восстановить в памяти свои предыдущие жизни; остальные люди принимают учение о перевоплощениях на веру, как часть традиционной идеологии. Но ни классическая йога, ни буддизм не приписывают большой важности знанию прошлых воплощений: обладание этим сиддхи само по себе еще не решает проблему освобождения. Вероятно, мы сталкиваемся здесь с аборигенной мифологией и мистической техникой, которые связаны с верой в предсуществование души и которые как йога, так и буддизм очень рано усвоили и наполнили новым содержанием. Равным образом наводит на размышления и сходство между инициатическим «расчленением» тела шамана и некоторыми йоготантрическими медитациями, объектами которых выступают или раздирание тела йогина «демонами», или созерцание своего скелета, или, наконец, магиико-религиозная символика черепов и трупов. Духовные упражнения этого типа отсутствуют в традиции классической йоги; их появление связано с расцветом тантризма, хотя о них, вероятно, знали и намного раньше, и не только в Индии (капалики, агхоры и др.), но также в гималайских областях и в Тибете (где бонпо до сего дня сохраняет отчетливо шаманскую структуру). Следовательно, здесь можно видеть йогическое переосмысление аборигенной шаманской техники; схожие процессы засвидетельствованы во всей истории великого тантрического синтеза. На уровне мистической техники в строгом смысле слова самое заметное сходство между шаманизмом и йогой наблюдается в феномене «внутреннего тепла». Мы уже показывали, что последнее

— повсеместно распространенное явление, причем не только среди аскетов и магов: внутреннее тепло вырабатывается также и в ходе воинской инициации. Далее, мы отмечали, что эта техника связана с факирской способностью «покорять огонь», которую следует рассматривать как самую архаичную и наиболее распространенную часть магической традиции. Можно с уверенностью сделать вывод о том, что йога испокон веков знала о производстве внутреннего тепла, достигаемого с помощью остановки дыхания. Ибо тапас зафиксирован уже в ведийский период, равно как и дисциплина дыхания, практиковавшаяся мастерами экстаза, вратьями. Сложно установить «истоки» пранаямы, но допустимо предположить, что ритмически регулируемое дыхание являлось результатом определенных «мистических опытов», нацеленных на увеличение внутреннего тепла. (Ж. Филлиоза считает что можно связать происхождение йоги с «ученой доктриной», т. е. с пониманием праны как важнейшего элемента жизни. «Видя в дыхании главный двигатель психики и жизни, индийцы старались, воздействуя на него, получить эффекты и духовные, и психические... Конечно, простой факт наличия подобной теории еще не объясняет все подробности процедуры. Однако этого оказалось достаточно для того, чтобы обратиться к данной технике. Эксперимент довершил остальное. Физиологические результаты, полученные в ходе этих испытаний, и их влияния на психическое состояние оправдали выбор и привели к усовершенствованию практических средств. Существование теории, по меньшей мере, объясняет, почему были сделаны эти попытки» (Филлиоза, с. 217 — 18). Эта гипотеза соблазнительна, но она не решается определить происхождение этой мистической техники от опытов, проведенных согласно положениям философской теории. Нам кажется более правдоподобным противоположный процесс: сначала — мистическое экспериментирование, затем -разработка теории дыхания . Как напоминает сам д-р Филлиоза (с. 217), вдохи и выдохи были отождествлены с космическими ветрами уже в ведический период. Возможно, что именно в опыте, «космическом» по своей структуре, следует искать начало пранаямы; однако подобные переживания носили мистический характер, они не были предприняты вследствие появления научной теории. Многосторонний характер йоги, ее возрастающий успех в Индии, которая становилась все более и более подвержена азианизации, вероятно, показали бы нам, в каком направлении стоит заниматься

поисками ее «истоков». Но следует уточнить, что альтернатива существует не между «ученым и «популярным» истоком ее, а между «ученостью» и доарийской духовной традицией, представленной народами, превосходившими в культурном отношении индоариев ведических времен. Проблема влияния культуры Мохенджо-Даро остается открытой.) Что касается ритуального одурманивания коноплей, опиумом и другими наркотиками, то оно часто практикуется шаманами, равно как и некоторыми йогинами. Как известно, Патанджали сам упоминает снадобья (аушаддхи) в одном ряду с самадхи, как подходящие средства для получения сиддхи. Под «снадобьями» могут подразумеваться либо галлюциногены, вызывающие экстаз, либо «травы», из которых извлекали эликсир вечной жизни. В любом случае наркотики и схожие с ними препараты производят экстаз, а не йогическое самадхи; эти «мистические средства» принадлежат, собственно, к феноменологии экстаза (о котором мы уже составили представление, описывая поведение ригведийского муни), и их с большой неохотой восприняла классическая йога. Тем не менее тот факт, что сам Патанджали говорит о магико-экстатических достоинствах снадобий, достаточно интересен и чреват последствиями; он показывает влияние, оказываемое мастерами экстаза, их стремление ввести свои методы в дисциплину классической йоги. И действительно, определенная часть шактов и членов других экстатических и оргиастических движений использовали (и используют) опиум и гашиш. Большинство этих «экстатиков» в той или иной степени связаны с культом Шивы, другими словами, относятся к аборигенной культурной среде. Интоксикация разными веществами (коноплей, грибами, табаком и т. п.), строго говоря, не применялась изначально в практике шаманизма. Ибо, с одной стороны, имеющиеся в нашем распоряжении шаманские мифы и сказания относятся к современной эпохе и описывают упадок шаманизма, представители которого уже не способны вызвать экстаз так, как это делали «великие древние шаманы»; с другой, было отмечено, что там, где шаманизм находился в состоянии разложения и транс стимулировался извне, существует также злоупотребление одурманивающими травами и зельем. Внутри же самого шаманизма, однако, необходимо отличать этот, по всей видимости, поздний феномен интоксикации, направленной на «усиление» транса, от ритуального потребления «горячительных» напитков в целях увеличения «внутреннего тепла». Аборигенная

Индия, возможно, хорошо знала ряд древних традиций, выработавших средства для получения «магического жара», экстаза или «божественного статуса»; и все эти традиции неоднократно старались быть признанными йогическими дисциплинами, а то и встать на их место. Мы находим доказательство этому в том, что значительное число «йогинов» и «факиров», принадлежа к какой-нибудь школе йоги и практикуя определенные йогические упражнения (пранаяму и др.), в то же время продолжают многие экстатические и оргиастические традиции. Если попытаться сделать некоторые общие заключения из этого краткого исследования, то нужно прежде всего выделить три спиритуальные позиции: 1) экстаз, характерный признак шаманизма; 2) освобождение посредством самадхи, что свойственно классической йоге; 3) дживанмукти, состояние, которое, будучи почти неотлично от «бессмертия в теле», присуще тантризму и алхимической йоге; именно оно особенно воздействует на воображение народа и удовлетворяет его заветные чаяния. После всего вышесказанного нет нужды подробно останавливаться на структурных различиях между шаманским экстазом и йогическим экстазом. Йога, являясь высокоразвитой духовной техникой (мы не обсуждаем ее возможные «истоки»), не должна быть смешана с шаманизмом или поставлена в ряд с техниками экстаза. Целью классической йоги остается полная автономия, сосредоточение, в то время как шаманизм характеризуется напряженными усилиями по достижению «состояния духа, способного осуществить экстатический полет». И все же точки соприкосновения йоги и шаманизма имеются. Первая совпадает со вторым в стремлении «выйти из потока времени», нивелировать историчность. Экстаз шамана возвращает изначальную свободу и блаженство вечности, когда, если верить мифам, человек мог физически подняться в небеса и вступить в общение с богами. Со своей стороны, йога стремится обрести необустроенное состояние самадхи или сахаджи, совершенную способность дживанмукти — человека, «освобожденного при жизни». С этой точки зрения мы можем сказать, что дживанмукта преодолевает время и историчность; его спонтанность в каком-то смысле напоминает райское существование первого человека, описанное в мифах. Иначе говоря, йогин не меньше, чем шаман, пытается сбросить иго исторического времени и вернуться в мир необустроенности (а значит, и парадоксальности, невыразимости).

Однако, в то время как шаман может достичь подобной спонтанности только через экстаз (когда он способен «летать») и ровно настолько, сколько длится сам экстаз, истинный йогин, достигший самадхи и ставший дживанмукой, испытывает это совершенное состояние непрерывно, сумев полностью преодолеть темпоральные и исторические ограничения. Эта структурная разница между шаманом и йогиним особенно заметна в классической йоге. Но мы уже отмечали, что наряду с классической формой йоги очень рано появились и другие ее формы, использующие иные подходы (например, бхакти) и преследующие иные цели (например, получение «божественного тела»). Именно в развитии неклассических видов йоги, в процессе сращивания их с другими мистическими техниками проявляется третья «спиритуалистическая позиция», утверждающая возможность неопределенно долгого продления жизни в «неразрушимом теле», созданном при взаимодействии хатха-йоги и алхимии. Ни классическая йога, ни в целом другие ведущие направления индийской мысли не были нацелены на достижение бессмертия. Бесконечному продлению существования Индия предпочитала независимость и свободу. И все-таки, как мы уже видели, йога в какой-то момент стала пониматься индийским сознанием не только в качестве идеального инструмента освобождения, но также и как «тайна» покорения смерти. Этому можно дать только одно объяснение. Какая-то часть Индии, возможно даже, большая ее часть, начала связывать йогу не только с путем, ведущим к святости и свободе, но и с магией — в частности, с магическими средствами победы над смертью. Другими словами, мифология дживанмуки уже не ограничивалась одним лишь стремлением к свободе, но стала включать еще и жажду бессмертия. Короче говоря, мы наблюдаем постоянный процесс взаимопроникновения и сращивания, который в конце концов радикально изменил некоторые фундаментальные принципы классической йоги. Хотя последняя не является ни магией, ни шаманизмом, многие магические чудеса признаны ею в качестве сиддхи; определенные шаманские техники не без успеха отождествлялись с йогическими упражнениями. Из всего этого можно вывести заключение о мощном давлении, которое изнутри оказывал на строгую йогу магиико-религиозный субстрат, предшествовавший ей, давлению, которое с какого-то момента сумело прорваться на поверхность, привнеся в йогу некоторые

элементы чрезвычайно древней, аборигенной религиозности. Вполне может быть и так, что йога получила и сохранила наследие давно исчезнувших цивилизаций, таких как Мохенджо-Даро. Ибо, как мы скоро увидим, популярный индуизм обнаруживает родство с многочисленными аспектами протоисторических религий и культур Индии. Прежде чем исследовать эти аспекты, рассмотрим эволюцию срастания некоторых «популярных» видов йоги с аборигенными верованиями. Такое рассмотрение окажется весьма полезным. Оно представит перед нами, словно наяву, многообразные формы искажений, упадка и трансформаций, которые, хотя они происходили на задворках официального индуизма, тем не менее готовили и предвосхищали окончательный синкретизм индийского духа.

СРАЩИВАНИЕ И УПАДОК: ЙОГА И ПОПУЛЯРНЫЕ РЕЛИГИИ

То обстоятельство, что буддизм продолжал существовать и много лет спустя после мусульманского вторжения и брахманистского ренессанса, — еще одно доказательство его успеха в народных массах. В некоторых провинциях, особенно в Ориссе и Бенгалии, буддийский культ и буддийские идеи продолжают находить приверженцев даже после победы брахманизма. Разумеется, была чисто народная религия, почти не имевшая отношения к первоначальному буддийскому учению. Тем не менее само существование «криптобуддизма» (по терминологии Н. Н. Васу) симптоматично. Он потому и стал ритуальной религией и мистическим культом (бхакти), что удовлетворял потребностям в благочестивом поклонении, которые были присущи аборигенному населению; благодаря этим потребностям «упадочный» буддизм оказался устойчив к совместной атаке на него ислама и брахманизма. На уровне теоретических основ это привело к синтезу ваджраяны и брахманизма. Йога здесь не играет почти никакой роли. О том, какие вольности позволял себе тантризм, находившийся под прикрытием буддизма, можно догадаться из названий, которыми обозначались буддийские места для почитания: например, «обитель проститутки». Культ Дхармы сохранился вплоть до наших дней; его индуизация продолжалась еще в начале нашего столетия. В храме Дхармы Харапрасад Шастри видел, как священник разделял подношения на две части; спрошенный о причине этого, тот ответил: «Это одновременно и Дхарма, и Шива; потому и разделение». Использовалась следующая мантра:

«Славословлю Шиву, который есть Дхармараджа». Несколькоми годами позже Шастри посетил храм вновь и наблюдал, как священник устанавливал символический знак женского полового органа (гаурипатта) под статуей Дхармы, словно индуизируя ее полностью. Нельзя сказать, чтобы такая индуизация не влекла за собой неблагоприятных последствий: очень часто она являлась поводом для обращения к архаическому религиозному мировосприятию, которое, впрочем, уже давно развивалось в недрах брахманистского общества. Приведем один пример. Мы имеем одно средневековое свидетельство об осеннем ритуале, шабаротсава, который проводился в честь Дурги и который до сих пор существует в Бенгалии. Участники измазывали тела грязью, покрывали их листьями и цветами, подобно тому как это делали шабары, автохтонный народ Южной Индии, австралоидной расы; от него и получила свое название эта церемония. Из двух стихов «Каликапураны» (LXI, 21 — 22) явствует, что шабаротсава включала в себя непристойные ритуальные песни, эротические жесты и, вероятно, оргии. Кроме того, еще одна бенгальская пурана XVII в., «Брихаддхарма» (III, 6, 81 — 83), говорит, что на этом земледельческом празднике названия половых органов необходимо произносить только перед теми людьми, которые посвящены в культ Шакти, добавляя, однако, что Шакти радуется, слыша неприличные слова. Этот эпизод весьма показателен. Мы видим, каким образом индусский праздник изобилия (аборигенный по своему происхождению и структуре, хотя и изрядно индуизированный), стараясь любой ценой усвоить маргинальные сакральные ценности, признает и узаконивает религиозные нравы архаических народов. Шабаротсава — типичный пример того процесса, с помощью которого аборигенные религии становились частью культа великой богини плодородия и изобилия, Дурги-Шакти. Ранее уже было сказано, что Дурга-Шакти играет доминирующую роль в тантризме и во всех формах шактизма. Необходимо подчеркнуть то обстоятельство, что ассимиляция и адаптация аборигенных культов эффективно происходили именно на низших уровнях религии и магии, удобных для восприятия простым народом. Здесь мы и обнаруживаем внедрение йогических и шактистских представлений в мифы и ритуалы плодородия. Более того, некоторые волшебницы называются йогини, словно подчеркивая истоки своей магической силы, полученной из йоги. Тантрические тексты описывают их

следующим образом: Кула-йогини всегда живут на деревьях кула. Никому не следует спать под деревом кула, чтобы этим не оскорбить их» (Shaktanandatarangini). Они одновременно и нимфы, и колдуньи; подобно великой богине Дурге, которой они все дружно служат и эпифаниями которой они иногда являются, йогини, дакини и ламы дружелюбны и в то же время ужасны. Некоторые тексты подчеркивают их красоту и милосердие. Согласно «Абхиданоттаратантре», у йогини, которых насчитывается три класса (Куладжа, Брахми и Рудра), кожа белая, словно лотос в цвету, а глаза розовые; они обожают белый цвет, душат благовониями свои наряды и поклоняются Сугате. Дакини краснокожи и источают аромат лотоса; у них нежные лица, красные глаза и ногти, они любят украшать свои жилища изображениями лотоса в цвету. Жителям района у горы Гирнар известны три вида йогини: пул- («цветок»), лал- («красный») и кешур- («волосы»). К ним взывают тогда, когда страну охватывает какая-нибудь эпидемия, особенно холера. Волшебницы, демоницы, колдуньи — все эти прислужницы или местные эпифании Дурги представляют собой мелких божеств плодородия и судьбы (принося смерть или благополучие), в то же время воплощая силы шаманской магии и йоги. В Уддияне йогинь представляли в облике тигриц, пожирающих человеческую плоть и способных обернуться птицами в случае необходимости переправиться через реку. На тибетских картинах дакини изображается в своем устрашающем аспекте, с единственным глазом посреди лба, одетая в накидку из зеленого шарфа или же «в красную набедренную повязку; она несет на спине труп, руки которого завязаны узлом наподобие шарфа вокруг ее шеи». Каким бы ни было происхождение этих ужасных полубогинь, дакини довольно скоро оказались инкорпорированными в тантризм: например, они покровительствуют определенным чакрам вместе с другими божествами. Некоторые из них имеют тибетские истоки; ламы даже сохранили за собой тибетское имя (лхамо, «демоница»). Эти факты иллюстрируют процесс сращивания популярных гималайских культов с буддийским тантризмом. Согласно «Расаратнасанаре», алхимическому трактату, приписываемому Нагарджуне, последний постиг секреты алхимии после двенадцати лет аскетизма, проведенных в поклонении богине Якшини, которая обитает в смоковнице (*Ficus religiosa*). Якши и якшини представляют собой локальные божества, с которыми индусы постепенно связали все мелкие религиозные формы, в большинстве своем аборигенные.

Термин «якша» впервые появляется в «Джайминия брахмане» (III, 203, 272), где он означает «чудесную вещь»; его обычное значение — «дух», «демон» — становится превалирующим только начиная с грихья-сутр. Уже в «Махабхарате» якши считаются колдунами, а в одном из поздних добавлений в тот же эпос говорится, что люди «саттвического» темперамента почитают богов (дэвов), «раджасического» — якшей и ракшасов, а «тамасического» — претов (фантомов) и бхутов (духов смерти, злых духов вообще). Эта интерполяция являет собой первую попытку индуизма ассимилировать и классифицировать все это скопище духов и демонов аборигенных религий, с которым ему пришлось столкнуться. Сравнительно немногие якши носят имена, однако Кумарасвами полагает весьма вероятным, что богини Ситала, Олабиби (богиня холеры). Семь Матерей (частично связанные с Куберой, царем якшей), 64 йогини и дакини, некоторые формы Дэви, почти все божества Южной Индии и даже великая Дурга — все они были изначально якшами, т. е., можем мы добавить, считались таковыми в брахманистских кругах. В любом случае, якши и якшини представляют собой типичную форму аборигенного религиозного культа; вот почему как индуизм, так и буддизм старались трансформировать их (так, Харити, Мать демонов, первоначально богиня оспы, стала очень важной якшини в буддизме). Места для поклонения якшам можно найти повсеместно. Основной их элемент — каменный столик или алтарь (веяддхи, манчо), размещенный под сакральным деревом. Альянс между деревом и алтарем относится к исключительно древнему культурному типу; буддизм инкорпорировал его в культ чайтьи. Этим термином иногда обозначается священное дерево, без алтаря; иногда под чайтьей понималось сооружение возле такого дерева. Культ чайтьи перешел в Тибет (чортен), где они приобрели ярко выраженный погребальный характер; многие такие чайтьи воздвигались для хранения пепла кремированных останков лам. Почитание якшей было культовым по структуре; иначе говоря, оно являлось частью великого движения бхакти. Ибо, как показывает Кумарасвами, вишнуизм и шиваизм были отнюдь не единственными религиями, концентрировавшими в себе течение бхакти; все другие религиозные движения, включая буддизм, делали то же самое. Последний, например, использовал иконографический мотив «женщина и дерево», доарийского происхождения, глубоко укорененный в культурах плодородия. Кроме

того, якши считались защитниками ступ и в то же время ревностными — не меньше, чем люди, — почитателями Будды. Культ якшей и якшини был также усвоен и джайнизмом, ибо мы найдем их изображенными в джайнских храмах в роли хранителей Закона. Все это доказывает силу влияния аборигенного религиозного чувства: каждое крупное религиозное учение, выросшее над простонародными верованиями, — буддизм, джайнизм, брахманизм — рано или поздно вынуждено было принимать во внимание культ (пуджу) и мистическое поклонение (бхакти), которые формировали самую суть религиозного опыта доарийской Индии. Другой пример еще более отчетливо покажет феномен сращивания культа великой богини с культурами плодородия и популярной йогой. Имеются в виду питхи, или места паломничества в честь великой богини (Дэви, Шакти, Дурга, Кали и т. д.). Тантры и пураны говорят о четырех питхах, одной из которых, разумеется, является Камарупа. Поскольку каждая питха репрезентировала актуальное присутствие великой богини, победа культа Шакти во всей Индии выражается через символизм четверицы (четыре питхи были размещены по четырем сторонам света). Вскоре, однако, количество питх стало возрастать и варьироваться: известны списки из 7, 8, 42, 50 и даже 108 питх (по числу 108 имен богини). В одной мифе, имеющем брахманистское и ведийское происхождение, но появляющемся в том ясном виде, который нас и интересует, только в «Махабхарате» (XII, 282 — 83), объясняется причина множественности питх: Сати, жена Шивы, умирает или кончает с собой из-за дурного, обращения с ней ее отца Праджапати. Тантры и пураны развили миф дальше: Шива бесцельно блуждает по земле, танцуя и неся труп своей жены на плече. Чтобы положить конец безумию Шивы, боги решают расчленить тело Сати на фрагменты. Эта операция описана в двух вариантах: согласно первой («Дэвибхагавата», VII, 30; «Калика пурана», XVIII и т. д.) Брахма, Вишну и Шани входят в труп с помощью йоги и разъединяют его на мелкие куски; при этом места, куда падают фрагменты, становятся питхами. Согласно другой версии, Вишну преследует Шиву и дробит тело Сати своими стрелами. Миф о расчленении тела богини, хотя и сравнительно поздно вошедший в индийские тексты, исключительно архаичен; в разных формах он встречается в Юго-Восточной Азии, Океании, Северной и Южной Америке, и всегда в связи с самопожертвованием в пользу произрастания съедобных растений. Символизм расчленения встречается также, попадая в

разные контексты, в лунарной мифологии и шаманизме. В случае с питхами мы сталкиваемся с аборигенным мифом плодородия, введенном в тантризм; ибо, не следует забывать, питхи были знаменитыми местами паломничества тантристов и шактов. Далее — и мы считаем этот факт значительным — питхи, рассматриваемые как телесные элементы великой богини, в то же самое время были «неиконическими» алтарями, приобретшими ранг священных мест только по той причине, что здесь медитировали и обрели сиддхи йогины и аскеты. Другими словами, святость питх напоминает святость самадх, в которых погребали йогинов. Следовательно, питха равным образом могла быть и местом, содержащим часть тела богини (особенно йони), и местом, где аскет достигает своего «йогического совершенства» (сиддха питха). Сарванандатарангини называет Мехару (в районе Типперы) питхастхалой, потому что здесь обрел свои тантрические сиддхи Сарвананда. В этих примерах мы встречаемся с отчетливым явлением соединения и синтеза многих верований и культов, осуществленным йогическим тантризмом. Архаический миф оказывается инкорпорирован как в йогу, так и в популярный культ великой богини плодородия. Место, освященное йогическими упражнениями, становится сакральным, потому что оно, как считается, хранит в себе останки великой богини. Дурга, являясь Шакти и женой Шивы, становится богиней йогинов и аскетов, в то же время оставаясь, для остального населения, великой богиней плодородия и изобилия.

ДРАВИДСКОЕ НАСЛЕДИЕ, МУНДА, ПРОТОМУНДА

Мы не станем останавливаться здесь на лингвистических и культурных влияниях, оказанных на индоариев дравидскими народами. Укажем только, что один из основных признаков индуизма, ритуал поклонения (пуджа), является наследием дравидов. Сам термин «пуджа» вполне может иметь дравидское происхождение (Гундерт и Киттель связывали его с дравидским корнем — тамильским пушу, каннарским пуру- «благоухать», «помазать», «окрашивать»). Что касается мистического поклонения, бхакти, то и оно, несомненно, имеет аборигенную сущность, либо дравидскую, либо додравидскую; в любом случае, бхакти играло значительную роль в индуизме, будучи при этом очищено от магических наслоений и ритуалистических крайностей. Бхакти было адресовано либо Богу,

либо великой богине, либо одному из бесчисленных грамадеват, представлявших последнюю. Грамадеваты нам особенно интересны, поскольку их культ включает очень архаичные элементы. Вся религиозная жизнь Южной Индии концентрировалась вокруг этих местных божеств, манифестаций великой богини. Именно этот тип культа оказал наибольшее влияние на простонародный индуизм; почитая грамадеват, Индия заново осмысляла свое собственное религиозное наследие. Среди имен великой богини, под которыми она проявляла себя через эти «деревенские божества», мы отметим такие, как Эламма, Марийямма, Пидари, Амбика (от дравидского корня амма, «мать»). В качестве их «икон» повсеместно выступают простые каменные изображения женского детородного органа. Однако дравидская великая богиня не демонстрирует тех кровожадных и оргиастических признаков, которыми наделена Кали-Дурга. Кроме того, все еще сохраняются следы первоначального, андрогинного великого бога (Кадавал), но его роль в культе малозначительна. Из имен дравидского великого бога можно отметить «Йоги», возможно, возникшее после его слияния с Шивой. Культовые места грамадеват почти всегда располагаются около деревьев. Эта особенность, вошедшая в индуизм среди прочих элементов архаического культа, может свидетельствовать о древнем, доземледельческом субстрате религии плодородия. Например, аустронезийские народы Южных морей обычно называют страны и этнические группы именами, заимствованными из растительного царства. Жан Пшылуски показал, что санскритское слово удумбара, которое одновременно означает и смоковницу (*Ficus glomerata*), и часть Пенджаба (где этот вид смоковницы произрастает), свидетельствует о существовании аустронезийских народностей в Северном Пенджабе. Это доказывает, что додравидийское население, говорящее на языках мунда, также повлияло на культуру и религию индоариев. Мы еще вернемся к этому вопросу. В настоящий момент отметим, что в культе грамадеват продолжают существовать и другие элементы из архаической, додравидийской религии. Так, одним из излюбленных символов, связанных с грамадеватами, является кувшин; иногда он даже воплощает богиню. («Кувшинная» богиня называется по-тамилски Кумбаттал, на санскрите — Кумбхамата, по-каннарски — Гаригадевара.) На ежегодном празднике богини процессия несет разукрашенный кувшин вокруг деревни. По случаю ритуала искупления все население деревни

собирается за ее пределами, а кувшин (карагам), символизирующий главный аспект богини, торжественно выносится к центру деревни, где он остается на три дня; к концу этого времени его снова выносят из деревни и разбивают на куски. Символика и культурная функция кувшина оказались ассимилированы индуизмом. Уже некоторые постведийские церемонии включали в себя «танец с кувшинами», исполнявшийся девушками; его магическое значение плодородия очевидно. Но в данном примере сексуальная символика кувшина перевешивает его более древний, акватический символизм. В одном отрывке из Шриралитасакхасранамастотры (цитируемой Оппертом) говорится, что верховная богиня может быть почтена в любой форме, даже и в форме кувшина. Согласно традиции, сохранившейся на юге, святой мудрец Агастья был рожден вместе с Васиштхой в кувшине с водой, из соединения Митры и Варуны с апсарой Урваши. (Отсюда и их имена — Кумбхасамбхава (рожденный богиней кувшина, Кумбхаматой), Кумбхайони и Гхатодбхава.) Агастья величается также и питабдхи, т. е. «тем, кто выпил океан». Другая легенда повествует о том, что Брахма исполнил жертвоприношение, чтобы изобрести санскрит и тамилы, и что именно благодаря магической силе, произведенной этой жертвой, в кувшине родился Агастья; позже мудрец женился на дочери Океана. Мы имеем здесь пример широкоизвестного феномена переноса неиндоевропейских мифов и религий в брахманистское культурное пространство. Но бывает и так, что символизм воды сохраняет все свои мифологические и ритуалистические истолкования; тогда он может пробить себе дорогу даже в сакральные тексты. Дэви-упанишада рассказывает, что боги, спросив как-то великую богиню (Дэви), кем она была, откуда пришла, получили ответ: «Место рождения моего — морские воды; тот, кто знает это, обретает прибежище в Дэви». Богиня — основа и источник богов и Вселенной. «Это Я в начале времен сотворила отца этого мира»¹. Иначе говоря, священная сила, воплощаемая богиней, находится в водах; океан воспринимается как гигантский резервуар сакральности, откуда извлекают свою мощь боги, святые, герои и посредством которого они творят чудеса. Эта религиозная концепция характерна для приморских цивилизаций Юго-Востока. Жан Пшылуски проанализировал ряд аустронезийских мифов, каждый из которых содержал следующий общий признак: герой обязан своим высоким положением царя или святого тому обстоятельству, что он был рожден водным животным. В Аннаме первый мифический царь

носил имя лонг куан, «царь драконов». В Индонезии царей Сань-фо ци называли лонг цзин, т. е. «дух (семя) нага». Цари Чхота-Нагпура подобным же образом вели свою родословную от нага по имени Пундарика, который, как считалось, издавал зловонное дыхание. Эта деталь напоминает мотив «принцессы с запахом рыбы», которая, согласно мифам и легендам индонезийцев, возлегла с брахманом и зачала от него основателей новой династии. «Принцесса с запахом рыбы» — это наги, женский аскетический дух, символизировавший как изначальную сакральность, сконцентрированную в океане, так и самые ранние аборигенные культурные формы. Ее союз с представителем враждебной духовной традиции означал основание новой цивилизации, начало новой истории. Согласно легенде палаунгов, наги Тхусанди любила принца Тхурию, сына Солнца. От их союза родилось трое сыновей; первый стал императором Китая, второй — царем Палау, третий — царем Пагана. Согласно Седжарат Малайоу, царь Суран спустился на дно океана в стеклянном ящике, был хорошо принят тамошними жителями, а потом женился на царской дочери; от их брака родилось трое сыновей, первый из которых стал царем Палембанга. Не будем подробно останавливаться на символизме «объединения противоположностей», например, «наги» (бесформенное, виртуальное, темное) и «солнце». Войти в подобное исследование означало бы слишком далеко отклониться от нашей темы. Отметим только чрезвычайную важность нагов и змей в туземных мифах и культурах, проложивших себе путь в индуизм. Подобно акватической наги, наг символизирует темноту, аморфность, первичную сакральную силу, хотя эта сила концентрируется уже не на дне океана, а в глубинах земли. В Индии наги и змеи представляют собой локальных демонов, воплощающих аборигенную сакральность. Наги всегда связаны с магией, йогой, оккультным познанием; сказания, которые выросли вокруг образа Нагарджуны, показывают, сколь живучей была вера в то, что змеи хранят у себя вечную «тайную доктрину», которую они передают через посвящение. Элементы морского символизма и культуры, засвидетельствованные у дравидов и мунда, обязаны своим существованием миграциям в Микронезию и Полинезию, которые, начавшись в доисторические времена, продолжались и в историческую эпоху. Джеймс Хорнелл отметил сильное полинезийское влияние на додравидийское население южного берега Индии. Х. Ч. Дас-Гупта выявил поразительное сходство между

некоторыми индийскими и суматранскими играми. Народы, говорящие на языках мунда (или коларских), принадлежащих к аустронезийской языковой семье, внесли важный вклад в индийскую культуру. Сама «Ригведа» содержит аустронезийский миф: Индра стреляет из лука, и стрела проходит сквозь гору, убивая вепря, охраняющего сокровище (блюдо с рисом) на задней ее стороне. Слова, обозначающие лук (друмбхули), стрелу (бунда), блюдо с рисом (одана) и имя вепря (Эмуша) — мундского происхождения. Культивация риса на террасах, холмах и в полях — тоже аустронезийский вклад. Слово лингам, столь важное для индуизма, родственно санскритскому лангула («плуг»), происходит от аустронезийской основы лак, обозначающей «лопату» и «мужской половой орган». Мы привели эти немногочисленные факты, чтобы показать, как глубоко уходят в глубь времен корни индуизма. Аустронезийские символы, культы, элементы цивилизации и терминология, одни додравидийские, другие дравидийские, можно сказать, взрастили, обогатили и видоизменили общество Индии, ее культуру и религию. Сама индийская душа больше всего способствовала окончательному индуистскому синкретизму. Особенно консервативной Индия оказывается на уровне религии: почти ничего из ее архаического наследия не исчезло без следа. Мы лучше поймем этот факт, если изучим отношения между протоисторическими цивилизациями Индии и современным индуизмом.

ХАРАППА, МОХЕНДЖО-ДАРО

Раскопки, предпринятые в Пенджабе в 20-гг. Джоном Маршаллом и его коллегами, и продолженные Э. Маккеем, Ватсом и Уилером, представили миру цивилизацию, расцвет которой можно датировать между 2500 и 2000 гг. до н. э. Она была сосредоточена преимущественно в двух городах-крепостях — Мохенджо-Даро на Инде и Хараппе на Рави, притоке Инда; они и донесли до нас основные элементы этой протоисторической цивилизации. Прежде всего бросаются в глаза ее единообразие и неизменность: интенсивные поиски не выявили никаких перемен, инноваций за тысячелетнюю историю хараппской цивилизации. Обе цитадели были, вероятно, столицами «империи». Их культурное единообразие и долгий срок жизни можно объяснить только путем привлечения

гипотезы о существовании такой государственной власти, которая была наделена большими религиозными полномочиями. Разнообразие антропологических типов показывает, что этнический синтез был уже достаточно развит. Протоавстралоиды, повидимому, составляли самую многочисленную и самую «архаичную» группу аборигенов; «средиземноморский» тип, вероятно, имел западное происхождение и, следовательно, может считаться носителем земледельческой цивилизации (во всем западном мире этот тип связан с земледелием); наконец, выявлены еще два антропологических типа: монголоиды и европеоиды. Городская планировка Мохенджо-Даро показывает значимость большого бассейна, который поразительно напоминает «купальни» индуистских храмов наших дней. Пиктографические надписи на печатях, число которых довольно велико, все еще не дешифрованы; до сих пор они только дают пищу для самых фантастических гипотез. Искусство Хараппы, как и вся ее культура, консервативна, хотя может уже считаться «индийским»: чувствуется определенное предвосхищение будущего художественного стиля. Особенно же интересна для нас религия хараппской цивилизации. Согласно Джону Маршаллу, она настолько характерно индийская, что ее почти нельзя отличить от индуизма. Наряду с куклами великой богини и бога, которого можно рассматривать как прототип Шивы, мы найдем почитание животных, фаллический культ, поклонение деревьям и воде — короче говоря, все те элементы, которые позже войдут в великий индуистский синкретизм. Чрезвычайно широко распространен был культ богини-матери; обнаружены многочисленные фигурки, некоторые из них представляют почти обнаженных богинь. (Одно из индуистских имен великой богини — Апарна, «не носящая накидку из листьев», т. е. обнаженная.) Позднейшие типы напоминают Кали-Дургу, которую они, вполне вероятно, изображали. Никакой арийский народ не поднимал женское божество на такую высоту, на какой оно находилось в цивилизации Мохенджо-Даро и которую в сегодняшнем индуизме занимает Кали. Однако наиболее важным значением для нашего исследования обладает обнаруженный в Мохенджо-Даро иконографический образ, который может рассматриваться как самое раннее пластическое изображение йогина. Здесь сам великий бог, считающийся прообразом Шивы, представлен в типично йогической позе. Д. Маршалл так описывает фигурку (I, 52): «Божество с тремя

лицами восседает на низком индийском сиденье в обычной для йоги позе, согнув под собой ноги, пятка к пятке, и повернув вниз пальцы ног... На его груди — не то треугольное украшение, не то несколько украшений, не то какие-то закрученные металлические ожерелья... Фаллос (урдхвамедхра) находится в поднятом состоянии, хотя, возможно, то, что кажется фаллосом, на самом деле — конец пояса. Его голова коронована парой рогов, между которыми располагается высокая диадема. По обеим сторонам бога — четыре животных: слон и тигр — справа, носорог и буйвол — слева. Внизу изображены два оленя, обращенные своими головами и рогами к центру». Один из современных авторов, высказывавшихся по данному вопросу, Стюарт Пигготт, пишет (с. 202): «Едва ли можно сомневаться в том, что перед нами — прототип великого бога Шивы как владыки зверей и царя йогинов; возможно, его воспринимали четырехликим, окруженным четырьмя животными, расположенными по четырем сторонам света. Эти животные напоминают символические изображения слона, льва, коня и быка на маурийской колонне III в. до н. э. в Сарнатхе. Олень возле трона бога позволяет проводить параллели с более поздней религией, а также с Сарнатхом, поскольку размещенные похожим образом олени — постоянные спутники Будды в скульптурных изображениях проповеди в Оленьем Парке». Были также найдены печати с изображениями и других божеств, сидящих в асане. Была, наконец, раскопана вторая статуэтка, изображавшая, по всей вероятности, йогина. Приводим описание Маршалла (I, 44, 54): «Статуэтка представляет собой какого-то человека, находящегося, кажется, в йогической позе, и по этой причине веки более чем наполовину прикрыты, а взгляд устремлен на кончик носа... Возможно, это образ жреца или царя-жреца, т. к. ему недостает рогов, которые можно было бы ожидать, будь это фигуркой самого божества. То, что она обладает религиозным или квазирелигиозным статусом, доказывается отчетливым изображением трилистника, вышитого на его одеянии — символа, который в Шумере использовали как сакральный знак». Эти факты едва ли можно недооценить, их значение громадно: оказывается, что между протоисторической цивилизацией Инда и современным индуизмом нет разрыва в преемственности. Великая богиня и производящий бог (Шива), культ плодородия (дерево пипал столь характерное для индуизма) и фаллизм, святой, пребывающий в асане, возможно, практикующий экаграту, — все эти религиозные элементы и тогда,

как и ныне, находятся на переднем плане. «Параллели между религией Хараппы и современным индуизмом, безусловно, представляют большой интерес, поскольку они дают какие-то объяснения тем особенностям, которые нельзя понять, если исходить только из арийских традиций, внесенных в Индию либо после падения Хараппы, либо параллельно с ним. Старые верования умирают с трудом: возможно даже, что раннеисторическое индийское общество больше обязано именно Хараппе, чем говорившим на санскрите завоевателям», — пишет Пигготт (с. 203). Более того, многие признаки культур Хараппы и Мохенджо-Даро можно встретить в Индии и сегодня. Так, например, хараппская двухколесная повозка напоминает ту, которая используется в наши дни в Синде; хараппские лодки похожи на лодки современных индийцев, гончарная техника Хараппы, по всей видимости, идентична горшечному ремеслу индских деревень; точно также можно найти аналогии в архитектуре, носовых украшениях, обычае красить веки, носить гребни из слоновой кости и т. д. Ношение тюрбана, неизвестное Ведам и фиксируемое только начиная с брахман, было популярным в Хараппе. Можно расходиться в деталях, но трудно сомневаться в индийской сущности цивилизации Мохенджо-Даро, каковы бы ни были ее истоки. Вполне возможно, что творцы этой цивилизации заимствовали религиозные представления от аборигенного населения. Мы уже видели значимость протоавстралоидов, составлявших, вероятно, самый низший класс хараппского общества. Элементы их представлений дожили до наших дней в автохтонных племенах Южной Индии; несомненно, они вошли в хараппскую целостность, как позже вошли в целостность индуистскую. Приблизительно в 2000 г. цивилизация Инда строила оборонительные сооружения; какое-то время спустя часть Хараппы была сожжена пришельцами, вторгнувшимися с северо-запада. Эти «варвары» были еще не индоевропейцы, но их вторжение было, несомненно, связано с общим миграционным процессом на Западе, в который индоевропейцы оказались вовлечены. Спустя несколько столетий арии нанесли последний, но жестокий удар по всему, что еще оставалось от Индской цивилизации. Еще не так давно ученые полагали, что, вторгнувшись в Индию, индоарии встретили только аборигенные племена, культура которых находилась на первобытной стадии. Это были дасью, чьи «крепости», атакованные и разрушенные Индрой «Ригведы», являлись лишь жалкими земляными

укреплениями. Но Уилер показал, что известный гимн «Ригведы» (I, 53), восхвалявший Индру за его покорение «фортов» дасью, подразумевает как раз мощные, укрепленные стены Хараппы или Мохенджо-Даро (Пигготт, стр. 263). Из этого мы можем заключить, что, вступив в Центральную Индию, индоарии столкнулись не только с племенами туземцев, но также и с последними представителями индской цивилизации, существованию которых они и положили конец. В культурном отношении хараппы явно превосходили первых индоевропейцев: их городская, ремесленно-земледельческая цивилизация была несравненно более развита, чем индоарийское «варварство». Однако хараппцы не любили воевать (можно даже предположить, что формой их правления являлось нечто вроде производственно-торговой теократии); слабо подготовленные к атакам молодого, агрессивного народа, они были разбиты и уничтожены. Тем не менее разрушение индской цивилизации не могло быть окончательным. Коллапс городской цивилизации был равносителен не столько простому ее исчезновению, сколько регрессу к примитивным, «популярным» формам. (Этот феномен в полной мере проявился в Европе во время великого нашествия варваров, а также после него.) Но уже задолго до арьянизации Пенджаба возникло мощное движение к тому единству, которое позже стало называться индуизмом. Большое количество хараппских элементов в индуизме можно объяснить только очень рано начавшимися контактами между индоевропейскими завоевателями и представителями индской культуры. Эти представители, конечно, не являлись ни творцами культуры Хараппы, ни их непосредственными наследниками; скорее всего, они могли быть носителями каких-то хараппских культурных форм, которые они сумели сохранить в удаленных от натиска первых волн арьянизации землях. Это помогает объяснить следующий на внешний взгляд странный факт: культ Шивы и великой богини, фаллизм и почитание деревьев, аскетизм и йога впервые появляются в Индии как религиозное выражение высокоурбанизированной цивилизации Инда, тогда как в средневековой и современной Индии эти религиозные элементы — характерная черта «народных» культур. Конечно, начиная с хараппской эпохи существовал синтез духовных идей австралоидных аборигенов с религиозностью «мастеров», творцов городской цивилизации. Но допустимо предположить и то, что был сохранен не только этот синтез, но и специфический, уникальный вклад этих

«мастеров» (в особенности относящийся к их теократическим концепциям) в наследие индуизма. Иначе невозможно было бы объяснить столь большую значимость брахманов в послеведийский период. Вполне вероятно, что все эти хараппские религиозные идеи (которые весьма контрастировали с религией индоевропейцев) сохранились, хотя и с неизбежными искажениями, в «популярной» страте, в маргинальных слоях общества и цивилизации новых, арийских владык. Вполне вероятно, что именно отсюда они хлынули ключом, последовательными волнами нового синтеза, завершившегося образованием индуизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь, когда мы приблизились к концу нашего исследования, необходимо сделать некоторые заключения общего характера. Мы намерены, не занимаясь обобщением основных линий нашего изложения и не повторяя результаты, к которым пришли в предыдущих главах, обратить внимание на следующие факты. Прежде всего, йога конституирует важное измерение индийского сознания, до такой степени, что везде, где прокладывала себе путь индийская религия и культура, мы встретим также и более или менее отчетливую форму йоги. В Индии йога была принята и высоко оценена всеми религиозными движениями, будь то индуистскими или «еретическими». Наличие различных христианских синкретических форм йоги в современной Индии лишний раз доказывает, что индийский религиозный опыт считает для себя йогические методы «медитации» и «концентрации» насущной необходимостью. Ибо, как мы уже видели, йога в конце концов впитала в себя все разновидности спиритуалистической и мистической техник, от элементарнейших до сложнейших. Родовое понятие «йогин» включает в себя не только святых и мистиков, но также и магов, участников оргиастических ритуалов, обычных факиров, чародеев. И каждый из этих типов магиико-религиозного поведения соответствует особой форме йоги. Чтобы стать тем, чем она стала на многие столетия, т. е. общеиндийским сводом духовных техник, йоге пришлось научиться выражать все глубиннейшие потребности индийской души. Мы видели, как это происходило. С самого начала йога знаменовала собой реакцию на метафизические спекуляции и крайности закосневшего ритуализма; она представляла

ту же самую тенденцию к конкретному, личному опыту, которую мы найдем и в народном культовом поклонении, выраженном в пудже и бхакти. Всегда можно обнаружить ту или иную форму йоги там, где целью является переживание сакрального или достижение совершенного овладения собой, которое само по себе есть шаг к магическому овладению миром. Весьма важен тот факт, что и самые возвышенные мистические переживания, и самые смелые магические стремления осуществляются посредством йогической техники; или, более точно, йога может адаптироваться к любому религиозному стилю. Некоторые гипотезы могут объяснить это. И основная из них говорит о существовании двух духовных традиций, которые, в многочисленных борениях и напряженных стремлениях к единству, завершились образованием индуизма. Речь идет о религиозной традиции индоевропейцев и традиции аборигенов (последняя, как мы видели, является комплексом дравидских, мундских, протомундских и хараппских элементов). Индоевропейцы принесли патриархальную общественную структуру, скотоводство и культ богов неба и атмосферы — одним словом, «религию Отца». Доарийские аборигены знали уже земледелие и города (Индская цивилизация) в целом придерживались «религии Матери». Индуизм, в том виде, в каком он существовал с конца средних веков, представляет соединение этих двух традиций, но с отчетливым перевесом аборигенных факторов; наследие индоариев испытало радикальную азианизацию. Триумф индуизма в каком-то смысле означает религиозную победу автохтонных религиозных представлений. Хотя магический взгляд на мир был больше присущ индоевропейцам, чем туземцам, мы вряд ли можем считать первых единственным источником магической тенденции в йогическом комплексе и в то же время рассматривать вторых как представителей исключительно мистической линии. На наш взгляд, более уместно связать с индоариями представление об огромной важности ритуала, а также выросшие на основе этого обожествления ритуала спекулятивные умозрения, и оставить за аборигенами тенденцию к полноте религиозного переживания, потребность в мистическом почитании личностных или локальных божеств (иштадеват, грамадеват). В той степени, в какой йога выражает реакцию против ритуалов и абстрактных измышлений, она относится к традиции аборигенов и противостоит индоевропейскому религиозному наследию. И действительно, мы часто подчеркивали неприязненное

отношение к разным формам йоги со стороны определенных представителей ортодоксальных кругов — т. е. носителей индоевропейской традиции. Как мы уже отмечали, отсутствие йоги у других индоевропейских народов подтверждает предположение, что эта техника — творение азиатского континента, индийских аборигенных народностей. Если мы вправе связывать истоки йогического аскетизма с протоисторической религией Инда, то у нас есть все основания заключить, что в лице йоги мы имеем архаичную форму мистического опыта, который исчез в любых других традициях. Ибо, повторим, йогу нельзя ставить в один ряд с бесчисленными разновидностями первобытного мистицизма, которые обычно подразумеваются в понятии «шаманизм». Йога — не техника экстаза; наоборот, она пытается с помощью абсолютной концентрации добиться энстаза. Во всеобщей истории мистицизма классическая йога занимает уникальное место, которое с трудом поддается определению. Она представляет собой «живое ископаемое», модальность архаического духа, которая больше нигде не сохранилась. Понятие «живого ископаемого» с выгодой используется в различных областях биологии, в том числе и в спелеологии. Некоторые формы жизни, которые по сей день существуют в пещерах, принадлежат к чрезвычайно древней фауне. «Это настоящие живые ископаемые, — пишет отец Раковица, — и они зачастую представляют очень древние эпохи развития жизни — третичную и даже мезозой». Таким образом, в пещерах сохраняется архаичная фауна, которая очень важна для познания палеонтологами вымерших примитивных зооморфных групп, переставших быть ископаемыми. Именно в этом смысле можно говорить об архаичных разновидностях духа, сумевших дожить до наших дней, как живые ископаемые; все эти разновидности тем более интересны для истории человеческого сознания, что они не оставили «документальных» следов, поскольку они, как мы выразились бы, «неископаемые». Архаичный характер йоги лишней раз подтверждается ее инициатической структурой. Мы уже обращали внимание на йогическую символику смерти и возрождения — смерти профанных условий жизни человека, возрождения на трансцендентной основе бытия. Йогин старается полностью «перевернуть» нормальный образ жизни. Он испытывает себя, упражняясь в полной телесной неподвижности (асана), ритмическом дыхании и задержке дыхания (пранаяма), фиксации

психоментального потока на одной точке (экаграта), остановке деятельности сознания, остановке и даже возврате семени. На каждом уровне опыта он делает противоположное тому, что от него требует жизнь. Далее, символизм «противоположностей» указывает как на посмертное состояние, так и на божественный статус (как известно, «левое» на земле соответствует «правому» на небесах, сосуд, разбитый здесь, оказывается целым в мире предков и богов и т. д.). «Перевооруживание» естественного поведения выводит йогина за пределы жизни. Но он не останавливается на полпути — за смертью следует рождение при посвящении. Йогин приобретает себе «новое тело», подобно тому как в архаических обществах верили, что неофит получает новое тело в обряде инициации. На первый взгляд отвергание жизни, требуемое йогой, может показаться отталкивающим, ибо оно имеет в виду не просто погребальную символику, а влечет за собой переживания, очень напоминающие переживания смерти. Разве не похожи на процесс умирания те упорные, сложные практики, с помощью которых йогин отъединяет себя от любых содержаний (в конце концов полностью элиминируя их), которые присущи разным психофизиологическим уровням человеческой жизни? Ибо, с точки зрения индийцев, смерть представляет собой решительное отсечение духа от любых психофизиологических переживаний. И действительно, всматриваясь более пристально, мы замечаем, что мистерия освобождения, возвращение первоэлементов (таттв) к пракрити означает еще и предвосхищение смертного исхода. Как уже было сказано, некоторые його-тантрические упражнения — только «предварительная визуализация» процесса разложения и возвращения элементов в круговорот природы, которое приводится в движение со смертью. Многие переживания за пределами смерти, описываемые в «Бардо Тхедол», «Тибетской Книге Мертвых», внутренне перекликаются с його-тантрическими упражнениями в медитации. Нам известно теперь, что эта имитация подлинной смерти является инициатической смертью, т. е. такой, за которой следует возрождение. Только ради возрождения на другом уровне бытия йогин и жертвует всем, что кажется важным с профанной точки зрения. Это жертва не только своей «жизни», но и своей «личности». В перспективе мирского существования подобные жертвы кажутся верхом глупости. Но мы знаем ответ индийской философии: горизонт мирской жизни очень искажен. И этому существуют две причины: во-

первых, десакрализованная жизнь суть страдание и иллюзия; во-вторых, ни одна окончательная цель не может быть достигнута в рамках этой перспективы. Вспомним ответ, который дала санкхья-йога на вопросы, касающиеся причин и начала псевдозависимости Пуруши от круговорота вещества и жизни: эти проблемы неразрешимы в условиях обычной жизни; иначе говоря, они кажутся «непостижимыми» для любого неосвобожденного сознания (мы бы сказали — для любого «падшего» сознания). Тот, кто желает прийти к пониманию подобных «тайн», должен возвыситься до иного уровня бытия, и, чтобы достичь его, он должен «умереть» для этой жизни и пожертвовать «личностью», которая проистекает от временности, создается историчностью (ведь личность прежде всего есть память о нашей собственной истории). Идеал йоги — состояние дживанмукти — означает жизнь в «вечном настоящем», вне времени. Освобожденный при жизни, дживанмукта, обладает уже не сознанием самого себя как «Я», т. е. сознанием, выросшим из его личной истории, но созерцающим сознанием, которое суть чистая прозрачность и спонтанность. Мы не станем пытаться описать это парадоксальное состояние; поскольку оно достигается благодаря умиранию ко всему обычному в жизни и воскрешению к трансцендентной форме бытия, последняя не может быть сведена к нашим первичным языковым и ментальным категориям. Тем не менее подчеркнем один факт, интересный главным образом с исторической точки зрения. Йога подхватывает и продолжает архаичный символизм инициации; другими словами, она находит свое место в универсальной традиции религиозной истории человечества, традиции, одна из частей которой состоит в предвосхищении смерти — что помогает обеспечить последующее воскрешение к освященной жизни, т. е. жизни, созданной реально посредством внедрения сакральных идеалов. Индия пошла особенно далеко по этому традиционному пути. Для йоги инициатическое воскрешение из мертвых становится гарантией достижения бессмертия или абсолютной свободы. Именно в самой сущности этого непостижимого состояния, которое располагается за пределами обыденного существования, необходимо искать объяснение сосуществованию «магии» и «мистицизма» в йоге. Все зависит от того, что понимается под словом «свобода».

ПРИЛОЖЕНИЯ

I,1: ТЕКСТЫ САНКХЬИ

Слово «санкхья» интерпретировали по-разному. Ричард Гарбе считает, что оно происходит от омонима «санкхья», слова со значением «число», «перечисление», «исследование», «анализ». Германн Ольденберг склонен понимать под санкхьей «рассмотрение», «вычисление», «описание посредством перечисления составляющих». Германн Якоби утверждает, что санкхья имеет в виду определение понятия через раскрытие его содержания; в более же ранних работах он полагал, что этот термин относится к исследованию категории существования. Вполне возможно, что все эти значения были известны и приняты в Древней Индии. Однако более адекватными кажутся значения «различение», «распознавание», ибо главной целью философии санкхьи является избавление души от уз пракрити. Самый ранний трактат — Санкхья-карика Ишваракришны. Дата его появления еще не установлена. В любом случае это не могло произойти раньше, чем в V в. н. э., т. к. буддийский монах Парамартха перевел его на китайский в VI в. С. Радхакришнан полагает, что «Санкхья-карика» была составлена ок. 200 г. н. э., а С. К. Белвалкар думает, что в I — II вв. н. э. Какой бы ни оказалась точная дата «Санкхья-карики», несомненно, что Ишваракришна не был первым автором-санкхьяиком: в 60-й карике говорится, что святой мудрец Капила, легендарный основатель системы (он рассматривается как сиддха в алхимических сочинениях), передал учение Асури, который, в свою очередь, посвятил в него Панчашикху, а от Панчашикхи его унаследовал Ишваракришна. Возможно, существовало несколько подшкол санкхьи, различавшихся по своему отношению к теистическим проблемам и концепции души. Даже поздние комментаторы знают о разных ответвлениях санкхьи. Гунаратна (XIV в.), комментатор Шаддаршанасамуччай, упоминает две школы — мауликью (изначальную) и уттару (позднейшую). Первая заявляет, что для каждой души (Атмана) есть своя пракрити (прадхана); вторая же, в согласии с классической санкхьей, полагает, что есть лишь одна прадхана для всех индивидуальных душ. С. Дасгупта обнаруживает учение протосанкхьи уже у Чараки, О. Штраус — у Ватсьяяны. Самый ранний комментарий на «Санкхья-карику» — Джаямангала, приписываемый Шанкаре; дата его не установлена, но ясно, что он появился раньше текста Вачаспатимишры. Эта работа с философской

точки зрения не представляет большого интереса. Санкхьятаттва-каууди Вачаспатимишры (IX в.) — очень известный трактат, один из самых содержательных и подробных. Санкхья-правачана-сутра, автором которого традиционно считается Капила — второй по важности текст классической санкхьи. Возможно, он датируется XIV в., но ни Гунаратна, ни Мадхава в своем труде Сарвадаршанасанграха не упоминают о нем. Есть несколько комментариев: Анируддха (XV в.) написал Санкхья-сутра-вритти: Махадева (после 1600г.) составил глоссу (вриттисару), не имеющую особого интереса. Наиболее значимый комментарий на «Санкхья-сутры» -Санкхья-правачана-бхашья Виджнянабхикшу (XVI в.). Татвасамаса, небольшой трактат, содержащий только 32 шлоки, приписывается Капиле, хотя он достаточно поздний (XIV — XV вв.). Ф. Макс Мюллер неверно предположил, что это — самое раннее произведение литературы санкхьи.

I,2: ПАТАНДЖАЛИ И ТЕКСТЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ЙОГИ

С. Дасгупта полагает, что первые три книги «Йога-сутр» были написаны Патанджали-грамматиком, и датирует их II в. дон. э. Последнюю же, 4-ю книгу, он рассматривает как позднее добавление. Во-первых, она отличается терминологически от трех предшествующих книг; во-вторых, повторяет уже сказанное. По мнению же Кейта, «Йога-сутры» — произведение одного автора, который при этом не является автором «Махабхашьи». Якоби, сравнивая лексикон обеих работ, пришел к выводу, что они не принадлежат одному автору. Якоби и Кейт находят отчетливые следы антибуддийской полемики в 4-й книге «Йога-сутр», из чего они заключают, что эта книга едва ли могла быть создана раньше V в. н. э. Якоби уже давно показал, что если в индийском философском трактате упоминается виджнянавада, то он относится к более позднему времени, чем V в. А «Йога-сутры» (IV, 16), кажется, и имеют в виду виджнянаваду, причем даже не просто виджнянаваду, а конкретно доктрины Асанги и Васубандху (Кейт, Д. В. Хауэр). Возражая на это, Джвала Прасад пытается доказать, что сутра IV, 16 не является органической частью текста Патанджали, т. к. она только повторяет то место комментария Вьясы, в котором тот атакует виджнянавадинов. Раджа Бходжа уже давно заметил, что эта сутра — поздняя интерполяция Вьясы, и поэтому не комментировал ее. Кроме того, Дасгупта и Прасад указывают, что даже если упомянутые в этой

сутре авторы — виджнянавадины, у нас нет основания считать, что имеются в виду Васубандху или Асанга. Текст, кстати, равным образом может подразумевать и некоторые более ранние идеалистические школы, в том числе и относящиеся к ранним упаниадам. «Например, философия столь раннего произведения, как Айтарея араньяка, может с не меньшим правом носить имя виджнянавады, чем и любое другое: все вещи мира описываются как знание (праджнянам) и получают свое существование только посредством знания».

I,3: «Я» И ПСИХОМЕНТАЛЬНЫЙ МИР

По своей природе (свабхава) Дух вечен (нитья), чист (шуддха), просветлен (буддха) и свободен (мукта), говорится в «Санкхья-сутрах» (I,19). Виджнянабхикшу, комментируя этот пассаж, пытается показать, что связь Духа с опытом сознания иллюзорна. Другая сутра (I, 58) добавляет, что все качества, приписываемые Духу (способность познавать, воля и др.), — просто «выражения языка», ибо они не адекватны реальности (таттва). В этом смысле и следует понимать сутру III, 56, где Дух объявляется «всемогущим» (сарвавит сарваканта). Анируддха, комментируя I,97, объясняет, что сознание (буддхи), индивидуальность (аханкара) и чувства (индрии) формируют «эмпирическую душу» (джива), т. е. «витальную душу», настроенную на действия; однако ее нельзя путать с Пурушей. То же самое различие проводил и Шанкара, который постулировал существование «высшей души» (дживатман). Еще в одной сутре (I,160) говорится, что природа Духа такова, что мы вообще не можем сказать, связан он чем-либо или нет.

I,4: ТРИ ГУНЫ

Во всех трактатах по йоге и санкхье, равно как и в комментариях к ним, содержится множество упоминаний о гунах. Эмиль Сенар старается показать, что понятие «гуны» в индийской мысли появляется намного раньше, чем в классической санкхье, еще в эпоху после упанишад. Виктор Анри сводит развитие древнейших представлений о гунах к следующей схеме: слабое тепло -> интенсивный жар -> страдание -> аскетизм. В своей работе «Теория гун и «Чхандогья упанишада» Сенар продолжает и подытоживает свои исследования предыстории гун. Анализируя одно место из «Чхандогьи» (VI, 2 — 4), он так обобщает концепцию созидания и

строения мира: «Три мировых элемента, сочетаясь в разных пропорциях, создают субстанцию чувственного мира: это теджас, апас, анна (с. 286)... Три ступени, на которые ведийская фразеология делит физическую Вселенную. Теджас, которому приписывается красный цвет (рохита); апас, белого (шукла) цвета; анна, черного (кришна), вне всякого сомнения, соответствуют верхнему, околосолячному пространству; промежуточной сфере облаков, где свет не так ярк; и нижнему, земному органическому миру, не имеющему своего цвета (с. 287)». Жан Пшылуски находит аналогии с иранской триадой и полагает, что он может проследить семитские влияния в теории трех гун.

I,5: ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В САНКХЬЯ-ЙОГЕ

Вклад санкхья в теорию познания, также как и в космологию, значителен и оригинален. Оставляя за священным писанием место важного источника познания, санкхья и йога отводили вторичное положение силлогистическим умозаклучениям (разработанным ньяей) или «самоочевидности» ощущения (эту теорию развивала миманса) и совершенно отвергала возможность эпистемологического анализа, используемого буддийскими философами. Хотя Вьяса и Виджнянабхикшу и придают определенную важность логическим проблемам, это не может идти ни в какое сравнение с их интересом к метафизике и психологии. Вьяса (комм. к III, 52) проводит анализ времени: по его мнению, как и по мнению буддийских логиков, реальность есть лишь мгновение, момент; ни последовательность моментов, ни произвольное разделение времени на часы, дни, декады и т. д. не обладают объективной реальностью; все это — только ментальные конструкции. На эту интерпретацию Вьясы, возможно, повлияли буддийские философы, особенно Васубандху. Как и во всех других индийских системах, в основе логики санкхья-йоги лежит понятие праманы, т. е. «источника познания», «доказательства», иначе говоря, инструмента, который гарантирует валидность познания. Ишваракришна говорит: «Восприятие (дриштам, пратьякша), вывод (анумана) и точное свидетельство (апта вачанам) — три надежных источника познания» («Санкхья-карика», 4). Перцепция суть «знание, основанное на чувствах». Вачаспатимишра, истолковывая это место, добавляет, что перцепция — результат ментального процесса (буддхи), в котором доминирует саттва, когда органы чувств вступают в контакт с объектом. Иначе

говоря, перцепция — это активность чувств, направленная на объекты, формируемая ими и доставляющая их формы интеллекту, буддхи. Это идентично определению, данному в «Санкхья-сутрах» (I, 89): «Пратьякша есть знание, полученное из контакта с объектами чувств и представляющее их форму». Виджнянабхикшу добавляет, что «это знание является неким видоизменением интеллекта, который направляется на тот объект, с которым он вступает в контакт». Но Пуруша не подвержен влиянию этого «видоизменения» буддхи. Итак, понятно, что под «перцепцией» санкхья и йога понимают психоментальную деятельность, направленную на объекты, причем последние существуют реально, не рассматриваясь ни как ощущения, ни как моменты, ни как иллюзия. Легко понять, что с такими посылками санкхья обращала мало внимания на проблемы восприятия, поскольку последнее утверждало валидность данных, полученных путем прямой интуиции внешней реальности. Теория вывода (рассуждения) напоминает соответствующую теорию школы ньяя, и санкхья не внесла ничего нового в ее развитие. Буддийское влияние здесь не прослеживается. В этой теории содержится также и теория перцепции. Согласно определению Ишваракришны (СК, 6), «вывод основан на большем и меньшем терминах, и он — троякого вида»; такое определение без комментариев звучит невразумительно. Впрочем, если эта формула столь лаконична, то только потому, что она относится ко всем известной и всеми разделяемой истине. Только материалисты-чарваки отвергали ануману как источник познания (прамана), по той причине, что сам средний термин (вьяпти, «постоянное сопутствование») является положением, которое требует обоснования через вывод, что влечет за собой порочный круг. Вывод тройственен: 1) а ргіогі (пурвават), т. е. когда следствие выводится из причины («тучи на небе — быть дождю»); 2) а posteriori (шешават), когда причина выводится из следствия («река переполнилась водой — прошел сильный дождь»); 3) саманья-тодришта, когда общее выводится из общего. Виджнянабхикшу приводит пример этой последней разновидности вывода: существование гун выводится из существования махата. По санкхье, с помощью вывода можно доказать существование элементов (таттв) и всей космической «лаборатории», которую мы вкратце обсуждали выше. Одно из характерных понятий системы, «плюрализм души», тоже обосновывается с помощью вывода. Санкхья исходит из истины,

повсеместно разделяемой в Индии, — о том, что существовали такие люди, которые достигали освобождения с помощью знания; особенно это относится к святым мудрецам (Капиле, Асури и др.) и риши. Если бы существовала только одна универсальная душа, первый же человек, освободившийся от иллюзии мира явлений, неизбежно привел бы к освобождению все души, и тогда во вселенной исчезло бы и существование, и страдание.

I,6: САНКХЬЯ И КРИТИКА СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА

Аргументы, которые выдвигают санкхьяики против существования Бога, довольно слабы (равно как и противоположные «доказательства» Патанджали и Вьясы в пользу существования Ишвары). Нет доказательств тому, что Бог существует, говорят «Санкхья-сутры» (I, 92). Бог не существует, потому что он неизбежно должен быть либо свободным, либо зависимым. Зависимый дух не способен быть Богом, поскольку над ним властвует карма; с другой стороны, свободный дух не может быть Творцом, ибо, будучи абсолютно отделенным от материи, он не может иметь восприятий или желания действовать, и, наконец, он совершенно не в состоянии как-то влиять на материю (Анируддха). Этот аргумент направлен против ньяи, поскольку Анируддха пишет (комм. к III, 57): «Если Бога воспринимать как дух, что признается нами, то мы не имеем никаких возражений по поводу его существования; однако нельзя доказать бытие вечного Ишвары; умозаключить об этом нельзя, поскольку отсутствует средний термин (вьяпти)». Этот «средний термин» и должен связать Творца с творением. Но творение выводится из пракрити; следовательно, вмешательство внешнего деятеля не считается необходимостью. Более того, добавляет санкхья, сама традиция, основываясь на ведийском откровении, говорит о пракрити как о единственном принципе творения. Эти же аргументы всплывают и у Вачаспатимишры (комм. на «Санкхья-карику», 57). Тем не менее «Санкхья-карика» нигде эксплицитно не опровергает бытие Бога. Атеизм Ишваракришны не так резко выражен, как атеизм «Санкхья-сутр»; как показывает Шастри, «Ишваракришна был меньше склонен отрицать Бога, чем не признавать его существования». Как бы то ни было, «теистическая» санкхья как таковая развилась из «Шветашватара-упанишады» и была популяризована «Бхагавадгитой».

I,7: САНКХЬЯ И БУДДИЗМ

Литература об отношениях между санкхьей, йогой и буддизмом неисчерпаема. Мы не станем приводить ее здесь. Отметим лишь, что проблема имеет два аспекта: влияние санкхьи на буддизм и влияние йоги на буддизм. Если некоторые индологи и отвергают возможность того, что санкхья сыграла значительную роль в философском становлении буддизма, то большинство ученых считают, что влияние техник йоги на него — факт бесспорный. Макс Мюллер и Ольденберг опровергли мнение о том, что буддизм происходит из санкхьи. Гарбе, в уже упомянутом исследовании, а также в «Философии санкхьи», с. 3 — 5, пытается защитить это мнение, указывая восемь пунктов, общих для санкхьи и буддизма, в том числе следующие: и санкхья, и буддизм являются «перечисляющими философиями», т. е. они слишком часто используют разные классификации, перечни, схемы; обе эти системы пессимистичны, отрицают жертвоприношения и аскетизм; обе утверждают, что Дух нельзя смешивать с психоментальным опытом; обе полагают, что освобождение — высшая цель человека. Гарбе считает, что санкхья не может заимствовать все свои идеи и схемы из буддизма, поскольку трудно представить себе творца философской системы, заимствующего свои основы из учения, которое оставляет все важнейшие вопросы нерешенными (ибо первоначальный буддизм отказывался обсуждать конечные вопросы как излишние для спасения души). Якоби в статье о возникновении буддизма из санкхья-йоги принимает выводы Гарбе и дает им дополнительную поддержку: он устанавливает внутреннее родство между ниданами и «категориями» санкхьи, а также обращает внимание на тот факт, что Ашвагхоша в своей «Буддхачарите» называет первого учителя Будды, Араду (палийск. Алару) «сторонником санкхьи» (с. 55). Якоби считает, что замечание Ашвагхоши относится к изначальной исторической традиции. Ольденберг, который в своей работе «Будда...» отверг влияние санкхьи на буддизм, критикует утверждение Якоби и задается вопросом, верно ли, что Будда, даже если он и занимался йогой, принимал идеи санкхьи. Он возвращается к этой теме в сочинении «Учение упанишад» (с. 178 — 223), а также в «Истории философии санкхьи». Как вспоминал Валле-Пуссен, Ольденберг постепенно убедился во влиянии санкхьи на буддизм. Этот взгляд разделяет и Рихард Пишель. Кейт выбирает средний путь: «Единственный вывод, который можно сделать, — это то, что некоторые концепции буддизма очень тесно связаны с

концепциями санкхьи» («Система санкхьи», с. 29). Среди идей, общих для санкхьи и буддизма, Кейт включает концепцию санскар, теорию причинности, соответствие четырех благородных истин четырем ступеням «освобождения» и т. д. Но он находит и многочисленные различия между двумя системами. «Поэтому будет логичным заключить, что классическая санкхья не являлась источником буддизма и что любое влияние, оказанное санкхьей на буддизм, должно было прийти из учения, родственного эпической санкхье, если мы не предпочтем тот взгляд, что подобное влияние могло быть порождено более ранней формой доктрины, которую можно считать истоком и буддизма, и эпической санкхьи» («Система...», с. 31). «Очевидно, что влияние санкхьи — опосредованное и неглубокое» («Буддийская философия», с. 42).

I,8: КРИТИКА БУДДИЗМА САНКХЬЕЙ

Реализм санкхьи неизбежно должен был отрицать идеализм и релятивизм средневековых буддийских школ. В поздних текстах санкхьи содержится прямая полемика с буддийскими идеалистами. Мы рассмотрим самые важные ее положения. Обсуждая проблему реальности внешнего мира, Вачаспатимишра пишет (Таттвавайшаради, I, 3): «Несомненно, перламутр как таковой (сварупа) остается тем же самым перламутром, независимо от того, будет ли восприятие его истинным или ложным — т. е. воспринимает ли его человек правильно, как перламутр, или неправильно, как серебро. Со своей стороны, автор «Санкхья-сутр» категорически утверждает (I, 42): «Мир — не есть просто идея, так как мы имеем представление о реальности». Комментируя этот пассаж, Анируддха объясняет объективность мира (джагат) следующим образом: если бы мы имели одно лишь сознание, как уверяют буддисты, то мы извлекали бы из опыта, например, не то, что «это есть горшок, а то, что я — горшок». На возможное возражение оппонентов, что переживание «это -горшок», несмотря на обладание видимостью объективной реальности, обязано «особому впечатлению» (васанавишеша), Анируддха отвечает, что такие особые впечатления должны иметь причиной предыдущие впечатления; в любом случае, должен всегда приниматься некий субстрат за пределами впечатлений (ибо иначе наблюдался бы регресс в бесконечность), а им может быть только внешняя реальность. С другой стороны, если буддист возражает, что «внешний объект не может существовать из-

за того, что целое (аваявин) отдельно от своих частей (аваява) не существует; части и целое являются единством, ибо они воспринимаются как единство (экатвапратитех)» -ответ такой: «целое» часто движется в то же время, что и «части» (дерево во время шторма), но иногда бывает так, что движутся только «части», а не «целое» (дерево в легкий бриз). Однако некоторые идеалисты (шуньявадины, постулирующие пустоту как предельный субстрат реальности) выдвигают еще одно возражение: «Поскольку знание без объекта невозможно, то знание не может существовать, если нет объекта». На это Виджнянабхикшу (комм. к СС, I, 43) отвечает: «Из несуществования внешнего мира можно извлечь одну только пустоту, но не сознание. Почему? Потому что несуществование внешнего мира равным образом подразумевает и несуществование сознания, и можно установить индуктивным путем, что, подобно интуиции о внешней реальности, интуиция о сознании лишена объекта». В комм. к I, 45 Виджнянабхикшу находит еще один способ опровергнуть шуньяваду, которая постулирует пустоту как Grund существования. Те, кто говорят, что «существование как таковое есть тлен», выражают просто невежественное мнение. Ибо «первоэлементы» не поддаются разрушению, т. к. для них не существует деструктивных причин. Только «составные субстанции» подвержены разрушению. Кроме того, нужно заметить, что время не входит в число разрушающих внешние объекты. Сказать, например, что «кувшин больше не существует», означает просто отметить новые условия, при которых теперь существует объект. Но Виджнянабхикшу не заканчивает параграф, пока не поднимает последнее возражение: «Если вы утверждаете, что доказательство существования пустоты существует, то уже, согласно самому факту существования подобного доказательства, пустота исключается; если вы отказываетесь принимать его, тогда, в отсутствие доказательств, пустота не доказана; если вы скажете, что пустота сама за себя говорит, то отсюда можно заключить, что она обладает сознанием, и т. д.» Еще одно опровержение пустоты Виджнянабхикшу носит эсхатологический характер: пустота не может быть целью души, потому что освобождение (мокша), по которому тоскует душа, обладает реальностью. В целом возражения санкхьи можно представить так: 1) против доктрины «моментов» (кшан), поскольку существует познание ранее воспринятых объектов; 2) против идеализма, поскольку объекты воспринимаются; 3) против пустоты,

поскольку признание пустоты ведет к абсурду. Реализм санкхьи подвергался критике со стороны Шанкары («Брахма-сутры», II, 11, 1 — 10) и различных идеалистических школ (например, Виджняптиматратасиддхи Васубандху).

II, 1: ПРЕПЯТСТВИЯ В КОНЦЕНТРАЦИИ

В «Йога-сутрах» (I, 30) перечисляются девять препятствий в концентрации. Вьяса объясняет их следующим образом: 1) вьядхи (болезнь) — нарушение внутреннего физического равновесия; 2) стьяна (апатия) — неспособность сознания к функционированию; 3) саншая (сомнение) — колебание мысли между двумя сторонами проблемы: «может быть, это так», «может быть, это не так»; 4) прамада (невнимательность) — недостаток интереса к реализации самадхи; 5) аласья (лень) — инерция тела и ума по причине «тяжести» (гуратват); 6) авирати (чувственность) — жажда соединения с чувственным объектом; 7) бхрантидаршана (ложное понятие) — неверное познание; 8) алабхдабхумикатва — неспособность созерцать реальность из-за психоментальной активности; 9) анавастанхитаттва (нестабильность) — неспособность сознания достичь непрерывного сосредоточения, потому что отсутствует экаग्रата. Дополнительные помехи суть духкха (страдание), даурманасья (уныние) и др. (I, 31). «Чтобы устранить их, надо реализовать истину» (I, 32). Подобным образом культивируя неограниченное дружелюбие (майтри), сострадание (каруна), радость (мудита) и беспристрастность по отношению к счастью, несчастью, добродетели или пороку, можно достичь очищения сознания (I, 33). Все эти качества принадлежат к общему достоянию индийской этики, и их можно с равным успехом обнаружить и в ортодоксальной литературе, и в неортодоксальной, а также в популярной. II, 2: ОБ АСАНАХ Техническое понятие асана — не из самых древних. Оно не встречается в ранних упанишадах и впервые упоминается только в «Шветашватара-упанишаде» (II, 10). «Асана» появляется в «Бхагавадгите», где она имеет то же значение, что и в «Кшурика-упанишаде», а также в «Буддхачарите» Ашвагхоши (I в. н. э.). Много отсылок к асанам есть в шантипарве «Махабхараты», главы 237, 241, 317. Нет сомнения, что эта практика имеет древние корни: Веды иногда говорят о йогических позах, а ряд печатей, найденных в Мохенджо-Даро, изображают божеств, сидящих в асане. Из йогических упанишад, подробно обсуждающих проблематику асан,

упомянем «Тришикхибрахмана-упанишаду» (34 — 52). Для хатха-йоги асаны обладают несомненными магическими достоинствами.

III, 1: ПЯТЬ ДЫХАНИЙ

Пять дыханий — это прана, апана, самана, удана и вьяна. Артур Эвинг провел исчерпывающий анализ их упоминания в ведийской литературе. Суть его выводов сводится к следующему: прана — это дыхание, которое движется вверх от пупка или сердца и включает в себя как вдох, так и выдох; «апана» — многозначный термин: это дыхание ануса и мошонки, толстой кишки, пупка; вьяна — дыхание, пронизывающее все члены тела; удана содержится в отрыжке и является тем дыханием, которое проводит душу к голове во время самадхи или в состоянии смерти; самана — дыхание, локализованное в брюшной полости, при ее участии протекают пищеварительные процессы. Согласно Дж. Брауну, прана — грудное дыхание, апана — брюшное. Филлиоза частично отвергает выводы Эвинга: уже в «Ригведе» говорится, что прана — дыхание верхней части тела, апана — нижней, «и связывает их вьяна, циркулирующая в середине тела». В любом случае ничто не оправдывает наше понимание праны и апаны как «вдоха» и «выдоха», поскольку источники, например, упоминают о пране и апане «в чреве», где роль праны связана с развитием эмбриона («Атхарваведа», XI, 4, 14). «Итак, только такие виды органического дыхания являются вдохом и выдохом, которые не могут находиться на эмбриональной стадии». Необходимо постоянно помнить об отождествлении дыхания с мировым ветром, известном еще с ведических времен (см. «Ригведа», X, 90, 13: ветер порожден дыханием первочеловека). «Поскольку прана (дыхание) первочеловека в целом есть ветер, она является внутренним дыханием, ибо именно внутри Вселенной, т. е. тела космического гиганта, циркулирует ветер».

III, 2: ТАПАС И ДИКША

Согласно А. Барту, «нет оснований полагать, что церемония дикши реально восходит к эпохе гимнов., напрасно выискивать в них какую-либо «дикшу» или «дикшиту», или похожий на них термин, или аллюзии любого рода». Тем не менее представление о ней архаично: трудно понять, почему ее не могли знать ведийские индийцы, т. к. мифология и технология разгорания — которые к тому же

повсеместно распространены — документированы и у германцев, скифов и иранцев.

III,3: ИНДУИЗАЦИЯ АВТОХТОННОЙ РЕЛИГИИ

Ассимиляция местных божеств — процесс, продолжающийся в Индии по сей день. Поскольку литература по этой теме неисчерпаема, мы ограничимся тем, что приведем несколько наблюдений индийских фольклористов, особенно Сарата Чандры Митры. «Обращение» в индуизм, однако, носит довольно поверхностный характер, поскольку сквозь покров новых богов или новых культов постоянно проступает их «первобытная» суть. Так, например, когда в лоно индуизма вошли первобытные племена, они признали индуистских божеств (большой частью женских божеств), но отказались от того, чтобы брахманы исполняли их ритуалы. Известны также и случаи, в которых индуистские храмы, выстроенные там, где раньше отправлялись доарийские культы, обслуживаются священниками из париев. Прежде всего принималась во внимание сакральность места. (Это широкоизвестный феномен в истории религий; см. наш «Очерк истории религий», о преемственности священных мест.) В течение праздника богини-матери (Аммал или Аттал), который длится 16 дней, парию содержат в храме, кормят его, обращаясь с ним как с женихом богини. Пария повязывает тали вокруг шеи Эгатталы, богини-покровительницы Мадраса. В окрестностях Майсура холия рассматривается как священнослужитель местной богини, а глава деревенских париев — как деревенский наставник. И в других районах чаще парии, а не брахманы, исполняют ритуал в честь богини. Парии принадлежат к доарийским племенам; они знают тайны богини; они являются «носителями примордиальной сакральности». Даже когда аборигенные племена и фактически, и юридически входили в индуизм, усваивая брахманистскую мифологию, кастовую систему и т. д., они обычно обходились без помощи брахманов. Как и древние автохтонные божества, архаичные религиозные обряды продолжают существовать в новых условиях, хотя и под другими названиями и зачастую с измененным значением. Эти племена до сих пор почитают свои священные уголки — какое-нибудь озеро, родник, пещеру, — в которых часто являются их божества-покровители. Чтобы ассимилировать их, индуизм отождествил этих божеств с многочисленными манифестациями Шивы или Кали (Дурги); что касается древних культовых мест, то для

их обоснования нашлись подходящие эпизоды из мифологии индуизма. Примером может служить богиня Калиджаи, которая охраняет озеро Чилка в Ориссе; ее аборигенная сущность лишней раз видна из того факта, что ей жертвуется дичь. Богиня Дурга-Кали, сыгравшая решающую роль в тантризме, вполне вероятно, была аборигенным божеством плодородия и земледелия. Симбиоз тантризма и культа плодородия до сих пор встречается в Бенгалии. Космо-вегетативная сущность Дурги, засвидетельствованная в пуранах и тантрах, сделала ее особенно популярной среди туземных народов, находившихся в процессе индуизации. «Дэвимахатмья» (ХСII, 43 — 44) (соответствует «Маркандея-пуране», 81 — 93) сообщает о праздновании великой победы богини над демонами засухи — Махишей, Сумбхой и Нисумбхой: «Тогда, о боги, я вскормлю [букв. «я поддерживаю»] весь мир этими плодами, которые поддерживают жизнь и вырастают из моего тела в сезон дождей. Потом я прославолюсь на земле, словно Сахамкари [«та, кто питает травы»], и, в тот же сезон, я разделаю на куски великого асура по имени Дургамма». Один важный обряд, навапатрика («девять листьев»), показывает вегетативный характер Дурги: «О, лист (патрика), о девять форм Дурги! Ты — возлюбленная Махадевы; прими все эти подношения и защити меня, о царица небес. О, поклонение Дурге, пребывающей в девяти растениях». Как древесное божество, Дурга встречается преимущественно в районах Мименсингха и Типперы, где она известна под именем Банадурги. Она обитает надереве шеора (*Streblus asper*), иногда в корнях дерева удума (*Ficus glomerata?*). Банадурге поклоняются перед тем, как исполнить ритуал обвязывания священным шнуром, перед свадебной церемонией и в целом перед любым благоприятным ритуалом. В Комилле, что в районе Типперы, она почитается как пребывающая в корнях дерева камини (*Murraya exotica*) по формуле: «Восхваление богине Дурге, обитающей в дереве сакота». Ей обычно приносят в жертву свиней; в случае же пуджи жертвоприношение состоит из 31 петуха. Эта деталь — ценное доказательство неарийского происхождения и сущности богини. Митра сравнивает жертвоприношение утиных яиц, выкрашенных киноварью, с подношением селезней в Южной Бенгалии неарийскому божеству, Дакшина Райе, имеющему форму тигра. Неарийские обычаи, связанные с богиней Кали, встречаются и в народном празднике, посвященном Кали, во время которого толпы танцоров в масках идут

по улицам, после того как три дня кряду ровно в полдень совершали подношение богине под баньяновым деревом. Стоит подчеркнуть способность к неустанной абсорбции, демонстрируемой индуизмом, который даже в наши дни трансформирует аборигенные племена в касты и подкасты, а их божества — в эпифании Шивы и Дурги.

III, 4: «МИСТИЧЕСКИЕ ЗВУКИ»

«Брихадараньяка-упанишада» (V, 9) говорит о «шуме... который слышит человек, когда он затыкает уши. Когда он собирается уйти из жизни, то не слышит этого звука». Из «Вайкханасмарта-сутры» известно, что умирающий слышит «звук колокольчика», который постепенно слабеет к моменту кончины. Палийский канон приписывает этот же звук голосам божеств: согласно «Дигханикае» (1,152), «голоса дэвов и якшей, говорят, похожи на звуки золотого колокольчика». Подобные же звуки слышны и при некоторых тантрических телесных позах и созерцаниях, например при созерцании анахата чакры (см.: «Маханирвана-тантра», V, 146). «Надабиндуупанишада» (31 и т. д.) описывает все мистические звуки, слышимые йогином, когда он медитирует в сиддхасане, во время практики вайшнави мудры. Также «Дхьянабинду», основная медитация которой начинается с мистической концентрации на слогe ом, упоминает несколько необычных видов звука: «Когда нада локализована в винаданде (спинном хребте), звук... похож на шум моря в раковине, и т. д. Когда достигнута сфера, соответствующая элементу акаша, то слышен крик павлина» (102). См. также «Хатхайога прадипику» (IV, 79 и далее), «Гхеранда самхиту» (V, 78 и далее). В наши дни в Индии существует одна секта, радха свами, занимающаяся медитацией на «мистическом звуке». Эта медитация называется шабд-йогой, «йогой звука». Центр радха свами — Бис, возле Капуртхалы, там во владении секты находится красивый храм. Как-то в ноябре 1930 г. я посетил Бис, и мне говорили, что эта медитация должна начинаться с концентрации на междубровье; когда слышится колокольчик, то это первый признак того, что медитация происходит успешно. На одной из фаз медитации возникает ощущение того, будто ты возносишься ввысь. Конечно, мистические звуки могли использоваться по-разному. Так, Фо-ту-дэн, буддийский монах из Куча, посетивший Кашмир и другие области Индии, прибыл в Китай в 310 г. н. э. и продемонстрировал различные магические достижения: в частности, он пророчил события по звукам

колокольчика. Автор «Дабистана» (I, 81) тоже сообщает о медитации на «абсолютном звуке» (по-арабски сант мутлук; на хинди анахид) — медитации, обычно известной как азад ава, или «свободный глас». Согласно этому автору, медитация на мистических звуках была известна еще Мухаммеду (откровение «звуков колокольных», сант мутлук), да и Хафиз упоминает о них в своем четверостишии: «Никто не знает, где живет моя возлюбленная; совсем бы и не знали о ней, если бы не звуки колокольчика, говорящие о ее приближении». «Дабистан» описывает аудиальную медитацию так: «Преданные направляют слух и внимание к мозгу, и, не важно, во мраке ли ночном, в доме, в пустыне — они слышат этот голос, который и почитают как свой зикр». Как полагают некоторые арабские мистики, зикр актуализирует звуки или голоса, слышимые «возле головы»: звуки «труб и кимвалов», «шум воды, ветра, огня, скрип мельниц, топот коней, шорох листьев на деревьях, когда ветер дует на них».

III, 5: ПЕРЕЧНИ АСКЕТОВ

Следующий список, цитируемый Варахамирой, как говорит комментатор Утпала, составлен джайнским наставником Калачакарьей: — шакья («одетый в красную рясу»); — адживик; — бхиккшу (или санньяси); — чарака («носитель черепов»); — ниггантха («обнаженный аскет», джайн); — ваньясана («отшельник»); Известны еще два списка. В первом перечисляются: — тавасья (тапасик, «отшельник»); — кавалья (капалик, «носитель черепов»); — раттавадин (рактападин, «одетый в красную рясу»); — чадардин (экадандин, «аскет с посохом», адживик); — джай (яти); — чараа (чарака); — кхаванай (кшапанак). Второй: — джалана (джвалана, сагник); — хара (шиварабхакт, «почитатель Ишвары»); — кешава (кешавабхакт, поклонник Кешавы, бхагават); — сугая (сугата, буддист); — суй (шрутимаргарата, «сторонник шрути», т. е. мимансак); — брахма (брахмабхакт, «почитатель Брахмана», ванапрастха); — нагга («нагой»). Во всех этих списках встречаются представители тантрических сект (капалик, урдхашравак).

IV, 1: САНКХЬЯ В «МОКШАДХАРМЕ»

Стихи 11039 — 11040 — настоящий *сгух translatoris* (крест переводчика). В то время как Гопкинс считал их доказательством атеизма санкхьи в «Мокшадхарме», Франклин Эджертон

интерпретировал их совершенно противоположным образом. Гопкинс переводит анишварах катхам мучьед как «разве можно человеку стать свободным, не зная личного бога?» и связывает этот вопрос с учением йоги. Эджертон переводит «анишвара» как «высшее, без наставника», что, по его мнению, исключает любой намек на атеизм санкхьи. Что касается теории «множественности душ» — характерного признака классической санкхьи, — то о ней сообщается в «Мокшадхарме»: «Согласно учениям санкхьи и йоги, в мире существует много душ; эти учения не говорят о том, что лишь одна душа существует» (Мхбх, XII, 11714). Но если внимательно вчитаться в контекст, то станет ясно, что имеется в виду множественность эмпирических душ, ядер «психических переживаний», ограниченных и индивидуалистичных — короче говоря, душ «непросветленных», очарованных иллюзией индивидуального, изолированного бытия. Против иллюзии о том, что сущность человека не следует искать за пределами его психоментального опыта, была направлена мысль упанишад. В «Мокшадхарме» эмпирические души — эманации Мировой Души, Единого, Брахмана; обретя просветление, они возвращаются к нему. Однако Ишваракришне, с его отрицанием Бога (Ишвары) как единственной и креативной души, пришлось принять бесконечное множество пуруш — душ, полностью изолированных одна от другой, не имеющих никаких взаимоотношений. Тамильская поэма Манимекалай, излагая доктрину санкхьяиков, говорит, что существует лишь один Пуруша. Этот взгляд на санкхью очень напоминает соответствующее мнение «Мокшадхармы».

IV, 2: ПАНЧАРАТРИНЫ

Представление о йоге, которое мы находим в «Бхагавадгите», т. е. как о средстве полного вверения души Кришне, проступает особенно наглядно в литературе панчаратринов, вишнуитской секты, в центре внимания которых — культ Кришны. Так, например, в Ахирбудхнья самхите (главы 21 — 32, посвященные йоге), йога названа «поклонением в сердце» (хридая-арадхана) или же «внешним жертвоприношением» (бахьяяджня). Душа, в своей первозданной чистоте, т. е. отделенная от материальности, находится тем не менее в контакте со всеми вещами; она описывается в тех же терминах, что и в «Брихадараньяке» (IV, 3, 23) и в «Ишаупанишаде», 5. Йога определяется как «союз души человеческой с высшей душой».

Посредством йогической медитации уже в этой жизни можно достичь переживания единения с Богом, которое доступно только для «освобожденных». История школы панчаратринов (или бхагаватов) остается до сих пор неясной, несмотря на кропотливую работу, сделанную в этой области Бхандаркармом, Грирсоном и Шрадером. Однако можно с уверенностью сказать, что эта школа появилась на основе автохтонных теистических верований (неизвестно, правда, арийских или неарийских), а не под влиянием христианства, как полагал А. Вебер. Ее «философия», происходя из санкхьи, чрезвычайно эклектична; ее мистические практики связаны с культом Вишну-Васудевы. «Бхагавадгита» осталась для панчаратры сакральной книгой, тогда как собственные идеи и взгляды представителей этой школы циркулировали в виде самхит и трактатов, которые большей частью смогли уцелеть, особенно в Южной Индии; их изучение началось только с критического издания «Ахирбудхнья-самхиты» (1916). Самхита тематизирована по четырем вопросам: это джняна (философия); йога; крия, или построение храмов и посвящение образов; наконец, чарья, т. е. социальная и ритуальная деятельность. Каждая самхита разбирает тот или иной из этих вопросов, отвергая или просто обходя вниманием все остальные.

V, 1: БУДДИЙСКОЕ САМАДХИ И ДЖХАНЫ

Буддисты считали самадхи только предварением некоторых более высоких ступеней, на которые вступали до момента обретения нирваны. Посредством самадхи адепт мог достичь пяти видов высшей мудрости и даже архатства. «Пребывание в совершенном самадхи» — пятая из «восьми ступеней сознания великого мужа», говорит китайская «Экоттара». Буддхагхоша («Аттасалини», 118) утверждает, что самадхи идентично «концентрации ума», «фиксации ментального потока на одной точке». «Характерным признаком этой концентрации ума, называемой самадхи, является отсутствие блуждания, рассеянности, сущностью ее является связывание в одно целое возникающих состояний сознания, условием ее — предшествующая ей безмятежность; ее питает мудрость (ибо сказано: «Тот, кто пребывает в безмятежности, знает и видит»)». Это должно быть понято как устойчивость сознания». Как полагал Рис-Дэвидс, термин «самадхи» не встречается ни на санскрите, ни на пали вплоть до появления литературы питак. «Махавьютпатти» приводит

список из 118 самадхи; «Самъютта-никая» (IV, 363) и «Виная-питака» (III, 93) перечисляют три вида самадхи: суньята (основной признак — пустота); аппанихита (без цели) и анимитта (без знаков). Буддхагхоша объясняет их так: первое — лишённое страсти, злых помыслов, глупости; второе, без цели — отвергание цели переродиться в небесах; третье, без знаков — отсутствие трех знаков, лакшан. Но это все внешние, схоластические объяснения. Негативное значение трех этих высших самадхи (самъяк самадхи) следует понимать как невозможность отвести им какое-либо место в классификации или определить их понятийно.

V, 2: НЕБУДДИЙСКАЯ ДХЬЯНА И БУДДИЙСКАЯ ПСЕВДОДХЬЯНА

«Поттхапада сказал: «... Но уже издавна, о Господин, по различным поводам разные наставники, саманы и брахманы, собирались вместе и располагались в зале для диспутов, говорили о вхождении в транс [абхисаннья ниродхо, «прекращение деятельности сознания»], и ставили вопрос: «Каким образом, почтеннейшие, вызывается прекращение сознания?»... Другой сказал: «...Есть некие саманы и брахманы, наделенные великой мощью и влиянием. Это они могут вселять сознание в человека и извлекать его вновь из него. Когда они вселяют сознание в него, он становится сознающим, когда извлекают обратно — сознание покидает его» («Дигха-никая»!, 179). «Буддхагхоша поясняет, что почвой для такого взгляда служит способ, с помощью которого чародеи творят свои чары: например, заставляют человека почувствовать себя мертвецом с отрубленной головой, а потом вновь возвращают его в исходное состояние». По контрасту с этим существовал также и феномен псевдодхьяны, и те монахи, которые утверждали, что они-де достигали архатства и обладают алама-рийя-няшья-дассанам (сверхзнанием), переставали быть членами общины (именно подобную псевдодхьяну упоминает четвертое правило параджики). Почтенный Упагупта доказывает юноше Матхуре, вообразившему, будто он уже достиг четырех ступеней архатства, что тот ошибся и вошел только в иллюзорные транссы.

V, 3: ЭТАПЫ МЕДИТАЦИИ

Существует явное соответствие между четырьмя этапами духовного развития буддийского адепта (шротапанна, сакридагамин, анагамин, архат) и четырьмя дхьянами. Как замечает Пшылуски, подобное деление на четверицы характерно для индийского сознания в целом. Триады ранних упанишад (три состояния сознания, три мира, три гуны, три веды и т. д.) сменяются тетрадами. Четвертое психическое «состояние», турия или чатуртха, выражающее понятие абсолютного, бесконечного, неограниченного, было заимствовано и буддистами.

VI, 1: О ЛИТЕРАТУРЕ ТАНТРИЗМА

Еще не так давно полагали — например, М. Винтерниц, что возникновение письменных тантрических источников следует относить к VII в. Считается, что рукопись Кубиджикамата-тантры появилась при Гуптах не раньше VII в. Манускрипт Парамешварамата-тантры датируется 858 г., хотя оригинал — древнее. Другие тантрические тексты, дошедшие до нас в виде рукописей, созданы в VIII — IX вв. Тем не менее составлены они были намного раньше. Кроме того, некоторые произведения не называют себя тантрами, хотя они явно тантрические по содержанию: например, Махамегха-сутра (VI в.) говорит о дхарани, о мантрах. Д. Туччи сумел доказать, что некоторые тантрические школы существовали и несколькими столетиями раньше VII в.; к примеру, Суварнапрабхаша-сутра была переведена на китайский в первой половине V в. То же самое верно и в отношении Махамайюривидьярани, переведенной Кумарадживой приблизительно в 405 г. Таттвасиддхишастра Харивармана (IV в.) и Мадхьянтанугамашастра Асанги, оригинал которых утерян и которые сохранились лишь в китайском переводе, упоминают название одной тантрической школы, на я синь мо (ньяясаума, ньяясамья, найясаума), Туччи, изучая историю этой школы, показывает, что нет оснований сомневаться в архаическом характере Арьяманджусшримула-тантра, которая, по всей видимости, создана до V в., содержит главы, описывающие богинь, мудры, мантры и мандалы. В Махаяна-сампариграшастре есть пассажи, касающиеся темы повторения имени Будды как средства спасения, что сильно напоминает поздние тантрические тексты. Одно место из Махаянасутра-аламкары (IX, 46), освещающее майтхунасья паравриттау, спровоцировало споры о древности буддийских сексуальных практик. С. Леви переводит паравритти как

«переворот», и, на его взгляд, речь шла о мистических парах Будд и Бодхисаттв. Однако Винтерниц в своих «Заметках о Гухьясамаджа-тантре и веке тантр» предложил переводить это слово как «отворачивание», «отбрасывание». Багчи верно замечает, что интерпретация Винтерница неадекватна: «паравритти» буквально значит «поворот» [функций сознания] к противоположной точке». Некоторые ориенталисты, наоборот, слишком преувеличивали древность тантр. Так, Баджа Лал Мукерджи и Чакраварти пытаются доказать, что между тантризмом и Ведами существует полное согласие во взглядах. Б. Бхаттачарья полагает, что практики и теории тантризма были разработаны лично Буддой. Все эти точки зрения заходят слишком далеко: хотя тантризм и содержит какие-то очень старые элементы, зачастую принадлежащие к религиозной протоистории Индии, их вхождение в буддизм и индуизм началось сравнительно поздно — в любом случае, не раньше первых столетий нашей эры. Бхаттачарья в своем издании «Гухьясамаджа-тантры» (р. XXXVII) предлагает датировать этот текст (который он приписывает Асанге) III в. Согласно Винтерницу, нет видимых причин атрибутировать это произведение великому философу Асанге. Тем не менее многие буддийские тантры поддерживают эту атрибуцию.

VI, 2: О ТАНТРИЗМЕ И ИКОНОГРАФИИ

Как известно, ведийский ритуал не предполагал ни храмовых сооружений, ни изображений богов. Культ изображений не документирован в источниках вплоть до относительно позднего времени (IV в. до н. э.); согласно индийской традиции, он развивался у шудр. Фаркухар видит в шудрах арьянизованных туземцев, которые, влившись в ведийское общество, принесли и свои ритуалы. Это, конечно, гипотеза, но она основана на общей структуре аборигенных религий. Тантризм выработал оригинальную концепцию природы богов. Махасукхапракаша Адваяваджры заявляет, что боги — это манифестации универсальной пустоты (шуньи) и что поэтому они не обладают онтологическим статусом. «Садханамаала» объясняет восприятие происхождения богов из «пустоты» в виде последовательного четырехступенчатого процесса: 1) непосредственное восприятие шуньяты; 2) ее контакт с биджа-мантрой; 3) появление иконического образа; 4) внешнее проявление бога.

VI, 3: О МУДРАХ

Источники значений понятия «мудра» собраны у Отто Штайна и обстоятельно проанализированы Пшылуски. Еще в 1892 г. Р. Отто Франке продолжил переводить «мудру» как «письмо» или «искусство» чтения. Ф. Гоммель полагает, что слово «мудра» (палийск. мудда, «письмо», «печать») происходит из вавилонского мусару с теми же значениями — через древнеперсидский, который изменил з в д (мусару — музра — мудра). В Индии мудру соотносили с: 1) танцем; 2) символическим языком; 3) иконографией; 4) ритуалом в собственном смысле слова. Согласно Шабдастомамаханиддхи, мудра имеет и другое значение: вкушать «жареные зерна». Интересно отметить, что символическое переосмысление ритуальных жестов остается актуальным явлением в большинстве высокоразвитых форм мистицизма. Согласно персидской традиции XII — XIII вв., ал-Халладж, был автором одного небольшого текста по символике пятнадцати ритуальных жестов, сопровождающих процесс молитвословия: «полоскать рот — это значит добиться искренности; нюхать воду — отбрасывать гордость; встать — войти в божественную вечность; под завесой шатра совершить постирание — вступить в мистическое единение с божеством», и т. д. В тантризме «левой руки» «мудра» -термин, используемый для обозначения партнера по сексуальному ритуалу. Неясно, каким образом возникло подобное значение; впрочем, Пшылуски указывает на то, что мудра, буквально «печать», означает также и «лоно». Но, как мы позже увидим, реальное значение сексуального соединения в тантрическом ритуале — «обездвиживание» бодхичитты (которая в данном контексте означает «мужское семя»). Бандхи и мудры в хатха-йоге — телесные позы, посредством которых адепт способен контролировать нервы и мускулы генитальной системы; как гласят источники, этот контроль тесно связан с контролем над дыханиями. Адепт обретает способность управлять своим семенем, равно как и своими вдохами и выдохами; он может «задержать» его, «сделать неподвижным», подобно тому как он останавливает дыхание во время кумбхаки. Мы должны помнить, что «обездвиживание» семени с помощью пранаямы всегда связано с приведением сознания в неподвижность.

VI, 4: ЗИКР

Л. Гарде сравнивает «зикр языка» с дхараной, а «зикр сердца» — с дхьяной. «Если наш анализ опыта зикра верен, то отсюда следует, что этот опыт, последовательно расширяясь на все сферы личности, оказывается более «мягким» методом достижения высшей цели, чем методы йоги — но и в некотором смысле более опосредованным и рискованным, менее надежным».

VI, 5: ЧАКРЫ

В связи с чакрами уместно вспомнить, что, согласно некоторым авторам, исихастская традиция различает четыре «центра» концентрации и молитвы: 1) цереброфронтальный, локализованный в области между бровями; 2) щечно-ларингиальный, соответствующий «обыкновенному» сознанию, рассудку, который действует при общении, нахождении аналогий, а также на первых ступенях молитвы; 3) грудной, расположенный в верхней и средней части груди. «Стабильность сознания, на которую явно влияет вилочковый элемент, намного выше, чем в предыдущих случаях, однако все еще это сознание, которое определяется и модифицируется эмоциональным фактором» ; 4) сердечный, находящийся «у верхней части сердца, немного ниже левой части груди», согласно греческим Отцам, или «немного выше», согласно Феофану Затворнику и другим. «Это физическое место абсолютной сосредоточенности».

VI, 6: ОБ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОМ ЯЗЫКЕ

Х. Шастри объясняет сандхья-бхашу следующим образом: «Все произведения сахаджаяны написаны на сандхья-бхаше; это язык света и тьмы (ало-а-дхари), частью ясный, частью темный; одни места понять можно, другие — нет. Иначе говоря, среди этих рассуждений о дхарме, выстроенных в строгом порядке, имеются и нарушающие их отсылки к другим вещам». Согласно Видхушекару Шастри, буддийское понятие сандхья — не что иное, как абхисандхья брахманистов. Китайские источники поддерживают представление о сандхабхашье как о абхипрайика вачане, т. е. «интенциональной речи». Той же самой интерпретации термина придерживается Багчи, который приводит соответствующие цитаты из китайских источников, особенно из XIII главы «Хеваджра-тантры», посвященной сандхабхаше.

VI, 7: «С ПОМОЩЬЮ ЭТИХ ЖЕ ДЕЙСТВИЙ...»

Анангаваджра, наставник Индрабхути, в своем Праджнопаявинишчаясиддхи (I, 15) повторяет эту фразу несколько раз. В этом трактате, как и -вДжнянасиддхи Индрабхути, настоятельно рекомендуется майтхуна. Мудра (ритуальная брачная партнерша) должна быть представлена гуру; ритуал не может состояться до тех пор, пока гуру не проведет ее инициацию. Кроме майтхуны с мудрой, освященной для этой цели, йогин способен наслаждаться столькими женщинами, сколькими пожелает, пить алкогольные напитки, красть, даже убивать — и все это не ввергает его во грех. В конце своего трактата Индрабхути поясняет, что учение должно храниться в тайне и передаваться только посвященным, в противном случае могут произойти плохие последствия.

VI, 8: ЗАДЕРЖКА ДЫХАНИЯ И ОСТАНОВКА СЕМЯИЗВЕРЖЕНИЯ В КИТАЙСКИХ ПРАКТИКАХ

Анри Масперо исследовал китайские теории и практики дыхания. Следует отметить их сходство с тантрическими методами остановки дыхания и эякуляции. Приведем отрывок из «Жизнеописания мастера Пэя, истинного человека, достигшего чистого совершенства», «краткой агиографической повести», которую Масперо датирует V в.: текст упоминает метод «задержки семени» в числе пяти рецептов бессмертного мастера Цзяна: «Если правильно практиковать созерцание, то все внешние мысли неизбежно исчезают. После этого и мужчины и женщины могут практиковать метод вечной жизни. Эта процедура очень сокровенна: передавайте ее только самым достойным!.. Всякий раз, когда человек практикует ее, он должен входить в созерцание; прежде всего он теряет сознание своего тела и сознание внешнего мира. После этого ему следует семь раз поскрежетать зубами и произнести следующую молитву: «Да распространит Изначальная Белая Эссенция Металла жизнь на мои пять цветов [пять внутренних органов]. Да гармонизирует Желтый Владыка-Старец Центра мои души и приведет мою эссенцию в порядок. Да поможет Великая Эссенция Высшего Правителя сделать Совершенство крепким как кость. Да свернутся кольцом шесть дыханий Великой Безопорной Реальности! Да обратит вспять эссенцию Таинственный Старец Высшей Эссенции, дабы изменить мой мозг! Да объединю я инь и ян, да будет расплавлен Зародыш, а

драгоценность сохранена!» Когда молитва завершится, пусть мужчины сосредоточат внимание на пояснице, твердо оберегая эссенцию и очищая дыхание, которое движется по позвоночному столбу и поднимается к ни-хуань («Дворец нирваны», одно из даосских «киноварных полей», распола гается между бровями) против течения: это называется «возбуждать возвращением к истоку», хуань-юань; женщины же пусть сосредоточатся на области сердца, вскармливая духов, очищая неизменный огонь, заставляя дыхание спускаться из обеих грудей к пояснице, откуда она вновь поднимается по позвоночнику и тоже достигает ни-хуань: это называется «трансформацией реальности», хуа-чжэнь. Спустя сто дней обретают Совершенство. Практикуя таким способом в течение долгого времени, человек спонтанно становится истинным мастером и, достигнув вечности, отрешенно движется сквозь череду столетий. Таков метод обретения бессмертия» (Масперо, стр. 386 — 87). Интересно отметить алхимический символизм дыхания и сексуального акта. Гулик выявил гомологии между алхимическими и сексуальными терминами в даосских трактатах (например, женщина уподобляется тиглю). Прочитируем еще один источник: ««Книга Бессмертных» гласит: принцип воздействия на эссенцию с целью заставить ее возвратиться и подняться к мозгу основан на практике совокупления, которая искусственно возбуждает эссенцию; когда семя готово к извержению, надо быстро схватить пенис пальцами левой руки под корень и перед анусом, с силой сдавить, и медленно выдыхать воздух через рот, одновременно несколько десятков раз скрежеща зубами, не задерживая воздух. И потом, когда эссенция истекает, она не выходит наружу, но возвращается по нефритовому стволу [пенису] обратно и поднимается вверх по позвоночнику, стремясь войти в область мозга. Эта процедура передается от одного бессмертного к другому; вкушая нектар, они требуют не передавать ее кому попало». Возможно, эти сексуальные техники являются следствием тантрического влияния: идея сексуального соединения как духовного единения мужского и женского начал, символизируемых как солнце и луна, любопытным образом перекликается со взглядами хатха-йоги и сахаджии.

VI, 9: САХАДЖИЯ И ВИШНУИЗМ

С. К. Дэ посвятил детальное исследование проблеме классификации мистических чувств, Бхактирасашастра бенгальского вайшнавизма.

Мы приведем список анубхав («результатов»), которые продлевают и усиливают мистическое чувство, возникающее из любви к Кришне: нритья (танец), вилутхита (катание по земле), гита (пение), крошана (громкие восклицания), танумотана (изгибание тела), хумкара (крик), джримбха (зевота), швасабхуман (глубокие вздохи), локанапекшита (игнорирование общественного мнения), лаласрава (пена у рта), аттахаса (громкий смех), гхурна (головокружение), хикка (икота). Элементы этой классификации соответствуют конкретному переживанию.

VII, 1: НАГАРДЖУНА КАК АЛХИМИК

Вполне возможно, что, помимо тантрической алхимии как таковой, в алхимическую традицию были внедрены и переданы под именем Нагарджуны какие-то минералогические наблюдения: симбиоз «мистической» (или метафизической) истины и «эмпирической истины» (зачатки научного познания и химического эксперимента) — широкоизвестный феномен во всей истории алхимии. Так, например, в Раса-упанишаде мы читаем следующее: «Мудрый Нагарджуна имел видение этой магической процедуры: в южном царстве Керала, где так много лесов, недалеко от моря, в деревне Привязанность (прити), они извлекают камни в форме пиппали, содержащие золото. Эти камни толкут в мелкий порошок. Порошок смешивается с кровью коня; потом семь раз добавляют кровь человека, пока состав не перейдет в жидкое состояние; затем все это погружают в «воду василиска» вкупе с пятью молочными продуктами; затем жидкость осушается согласно правилам, так что образуется нечто вроде пасты, которая процеживается через сито; в полученную жидкость кладется сотая часть меди; каждая частица этой меди, обработанной таким способом, удваивается; все смешивается в одно целое и соединяется с порцией золота; потом добавляют молоко, мед и т. д.; так получают превосходное золото, такое же сверкающее, как и речное золото».

VII, 2: КИТАЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Г. Дабс полагает, что истоки алхимии следует искать в Китае IV в. до н. э. Он доказывает, что алхимия не могла возникнуть в цивилизации, незнакомой до этого времени ни с золотом, ни с его обработкой. А вот в Месопотамии золото обрабатывали уже в XIV в. до н. э., что делает средиземноморское происхождение алхимии маловероятным.

Однако этот взгляд разделяется не всеми историками алхимии. Дабс думает, что алхимия проникла на Запад через китайских путешественников. Тем не менее вполне возможно, что «научная» алхимия в Китае представляет иностранное влияние. Как известно, Ань Ши-гао, знаменитый парфянский переводчик буддийских писаний, посетивший Китай во II в., был хорошо знаком с иранской магией и астрологией. Правда, мы не знаем, был ли он знаком и с алхимией. На китайскую астрологию повлияла иранская астрология. Более того, коммерческие и культурные связи между Китаем и Ираном имели к тому времени уже долгую историю.

VII, 3: МЕТАЛЛУРГИЯ И АЛХИМИЯ

Китайская мифологическая традиция связывает имена основателей династий с «тайнами» металлургии. Печи для плавки металлов уподоблялись мировым первоначалам: так, Юй сопоставил пять своих печей с ян, а четыре — с инь, ибо китайцы делили металлы на мужские и женские. Печи стали пониматься как своеобразные помещения для вынесения приговора, поскольку в них происходили какие-то совершенно непостижимые процессы; хорошие деяния они, печи, оправдывали, плохие осуждали, и для преступников попасть в подобные печи означало подвергнуться величайшему наказанию. Сооружение печи являлось действием, на которое был способен лишь чистый человек, знавший «правила этого искусства». Возможно, что минералы, извлекавшиеся из рудников, уподоблялись плоду в утробе; вавилонское слово кубу переводилось одними учеными как эмбрион, другими — как выкидыш. В любом случае, существует тайное сродство металлургии и акушерства: жертвоприношение, иногда исполнявшееся вблизи печей, где плавилась металлы, напоминает родовспомогательные обряды. Печь уподоблялась чреву; в ней «эмбриональные металлы» достигали своей «зрелости», причем за более краткое время, чем требовалось в том случае, если бы они продолжали оставаться в земле. В свою очередь алхимик, берясь за работу, которую обычно совершает природа, доводит ее до окончания, в то же время «делая» самого себя; он предвкушает «завершение» развития металлов, трансмутацию их в золото.

VIII, 1: ОБ «ОРГИЯХ» ВАЛЛАБХАЧАРИНОВ

Эротические эксцессы махараджей, доходивших в своей практике расамандали чуть ли не до скотского состояния, были очень резко осуждены в памфлете «История школы махараджей, или валлабхачаринов, в Западной Индии», из которого все более поздние авторы, писавшие на эту тему, черпали свою информацию. Подобные оргии, происходившие в шактистских и тантрических кругах гималайского региона, особенно в Гархвале, назывались колимаргами (коли — нагрудная повязка); смысл этого названия объясняется тем, что каждый мужчина получал для своего ритуала ту партнершу, чью нагрудную повязку он вытаскивал по жребью. Интересно отметить, что Джон Фрайер описывает оргии, весьма похожие на вакханалии вамачаринов, но приписывает их индийским парсам.

VIII, 2: ПОГРЕБЕНИЕ АСКЕТОВ

Обычай погребать трупы аскетов и йогов, вместо того чтобы сжигать их, восходит в Индии к архаическим временам. «Вайкханасасмарта-сутра» (V, 8) упоминает погребальные церемонии йогов и отшельников яти (тела которых хоронили около реки), а также санньяси (X, 8). Естественным делом было не предавать огню тела тех, кто достиг освобождения, чьи души уже слились с Богом. Аскетов хоронили в позе, предназначенной для созерцания, а на их могилах водружали знак лингама. Многие из этих могил позднее стали храмами. Вильям Симпсон считает, что исток индийской религиозной архитектуры коренится в этом обычае. «У юго-западного угла внешней стены монастыря располагается монастырское кладбище. Тела усопших монахов, в отличие от трупов индуистов, погребаются в земле. Кладбище содержит могилы около двухсот человек. Тело хоронят в сидячей позе; если умирает простой послушник, то сооружается маленькая круглая насыпь из твердой каменной кладки в три-четыре фута высотой, что считается достаточным для покрытия могилы. Для более продвинутых адептов выстраивается некоторое подобие храма, и в нем непосредственно над закопанными останками освящается лингам... Впрочем, лингам водружался и на могилах неофитов». Аскетов погребают либо в сидячей позе, либо в позе, в которой они достигли освобождения. Об их соединении с Шивой свидетельствует лингам, устанавливаемый на их могилах. «В случае санньяси над местом погребения иногда ставится кирпичная платформа; на этом месте сажают растение

тулси или ставят каменный лингам с целью объявить миру о том, что тело, похороненное здесь, приобрело очертания священной Шивалинги». Череп йогина в нескольких местах пробивали, чтобы позволить выйти наружу «душе и дыханию». Оумэн описывает церемонию, которую он наблюдал в Мадрасском округе: «Мертвого саддху разместили в сидячем положении, вокруг насыпали соли, затем тело стали забрасывать землей, пока она не покрыла его. Когда оставалась лишь одна макушка выбритого черепа, в него начали швырять кокосовыми орехами, чтобы расколоть череп и позволить заключенной внутри душе выйти из отныне бесполезного тела. Кусочки кокосов, использовавшихся для освобождения души мертвеца, насколько мне не изменяет память, имели большой спрос среди собиравшихся зевак». Раскалывание черепа — погребальный обычай, который тоже встречается повсеместно. В Малайзии, например, верят, что душа покидает тело через макушку головы. Семанги хоронили своих лекарей, хала, таким образом, что их головы торчали из могилы.

VIII, 3: ЙОГИНЫ И ФАКИРЫ

Г. Вильсон, цитируя «Азиатский ежемесячник» за март 1829 г., рассказывает о йогине, который мог задерживать дыхание на довольно длительный срок (20 — 40 минут). Этот йогин охотно демонстрировал свое искусство везде, где его просили, «причем не из корысти, а просто из вежливости». Он также был способен оставаться под водой по нескольку часов. «Он отказывался объяснять, как он совершает это и только говорил, что ему так делать привычно». Сведения о тантрических йогинах и аскетах можно обнаружить в рассказах арабских, персидских и китайских путешественников. «Люди, известные под именем байкарджи, довольно заметны в Индии. Они ходят обнаженными, их длинные волосы покрывают тело вплоть до половых органов; они отпускают ногти такой длины, что те скручиваются, как змеи; только тогда, когда ногти начинают сами собой ломаться, их удаляют. Живут они на манер странствующих монахов; каждый носит вокруг шеи веревку, к которой привязаны человеческие черепа». Ма Хуань, описывая Кочин, говорит о чжоги (йогинах), которые вели такую же строгую жизнь, как и даосы в Китае, но, в отличие от тех, были женаты». Йогины и саддху внесли существенный вклад в духовное единение Индии, как посредством своих путешествий по стране, так и своими монастырями и

сакральными местами. Многие индийские религиозные общины оказались во время средних веков «милитаризованными». Индия знала также и сообщества рыцарей-аскетов, организовавшихся, вероятно, для защиты монахов от нападений мусульман. С течением времени эти «военные» организации в некоторых районах превратились в настоящие бандитские шайки, терроризировавшие округу. Британские власти подавили и разоружили их; тем не менее даже в наши дни в некоторых храмах можно увидеть оружие этих военных общин, а на празднике кумбхамела санньясины движутся в процессии, неся деревянные остроги — символы оружия ушедших времен.

VIII, 4: ДРАВИДСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Грамадеваты могут принимать любую форму; среди их бесчисленных «обличий» Грамадеватапратиштха упоминает следующие: череп Брахмы, голову Вишну, череп Ренуки, лицо Драупади, тело Ситы, праматхов (свиту Шивы), парисадов (спутников Вишну), демонов всех сортов, йогинь, разные виды изваяний Шакти из дерева, камня, глины и т. д.

VIII, 5: ЗМЕИ, ДРАКОНЫ, НАГИ

Ж. Пшылуски, исследовав группу легенд, отражающих некоторые особенности приморской цивилизации Юго-Запада, сделал следующее замечание: «Основополагающая идея такова: посредством некоей магико-религиозной силы герой спускается под воду и пребывает там... Это резко противостоит представлениям континентальных индоарийских и китайских народностей, которые верят, что их боги обитают на вершинах гор и в верхних слоях атмосферы. В Китае божественная власть и правление нисходят свыше: император — это сын Неба». Еще одна идея дополняет взгляд на святость воды: верховная власть принадлежит женщинам и передается через женщин.

VIII, 6: МУНДА, ПРОТОМУНДА

Относительно аустронезийских миграций из Индии Поль Риве утверждает, что «когда-то, в очень древнюю эпоху, с юга Азии либо с индийского архипелага хлынуло несколько крупных миграционных волн; они постепенно распространились по Тихому и Индийскому океанам и, населив все острова этих двух океанов, достигли Нового

Света на востоке, Японии на севере, Европы на западе, а также Африки». Он считает, что первая волна достигла Австралии, вторая — островов Меланезии. В окрестностях Бенареса были обнаружены петроглифы, идентичные австралийским петроглифам. Использование бумеранга известно в Целебесе, ЮгоВосточной Индии, Гуджарате. «Я все больше убеждаюсь, что во всем средиземноморском бассейне и в какой-то части Африки существовал Океанический субстрат, который влиял на людей разной исторической судьбы, вторгавшихся в эти области в течение столетий». Центром распространения, несомненно, являлась Южная Азия или Индийский архипелаг.

IX, 1: КУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ МЕЖДУ ИНДИЕЙ И ОСТАЛЬНЫМ МИРОМ

Марсель Мосс: «Лассен уже показал, что в неоплатонизме подготовительные процедуры к экстазу очень напоминали соответствующие практики буддизма и различных брахманистских систем.. . В одном папирусном тексте по магии II в. можно найти упоминания о некоторых индуистских верованиях: так, Изида сравнивается с Майей, которая есть одновременно и царица, мать Будды, и великая иллюзия». Проблема индийского влияния на христианскую мифологию и мистицизм была изучена Эрнстом Бенцем. Однако не следует упускать из виду то обстоятельство, что влияние происходило и в обратном направлении: так, в «Ишварагите», позднем шиваитском подражании «Бхагавадгите», йога, понимаемая как слияние человеческой души с Богом, называется сунапха: этот термин встречается и в астрологическом произведении Варахамихиры (VI в. н. э.). Термин этот имеет греческие истоки: Плотин и Прокл используют слово сюнапхе в смысле мистического единения души и духа.