**Глава вторая**

**Пустота**

Недуалистические философские системы кашмирского шиваизма ничуть не говорят о пустоте, так как в них нет места несуществованию, небытию. Их позиция ясна: существует только то, что проявлено сознанию.

Можно ли сказать, что несуществование заключается в отсутствии объекта, который мы ожидали увидеть находящимся в определенном месте? На это Абхинавагупта отвечает, что отсутствующий объект это еще и объект, который мы себе представляем. Высшая Реальность познаваемого объекта это Шива, обладающий сознанием Свет (пракаша), и то, что не проявлено сознанию (апракаша), не существует. На деле, даже если речь идет об отсутствующем объекте, основание для существования остается, а именно возглас изумления (чаматкара): смотри, здесь этого нет! А значит, невозможно говорить о полном отсутствии знания по его теме (1). Другими словами, отсутствие не перестает быть воображаемым или мыслимым присутствием.

Абхинавагупта не принимает охотно идею пустоты и отказывается придавать какую-либо ценность связанным с ней практикам. Таким образом, из четырех подходов, направленных на полное очищение человека, он интересуется только тремя первыми: 1) практика, которая во время бодрствования затрагивает органы чувственного восприятия, (карана), чтобы очистить тело, 2) успокоение дыхания и его восхождение ( ), которое происходит во время глубокого сна и 3) сосредоточение (дхьяна), когда интуитивное мышление углубляется во время мистического опыта, отождествляемого нами со сновидением (2). Что же касается четвертого подхода, подхода пустоты, Абхинавагупта отвергает его, потому что, по его словам, если можно воздействовать на тело, дыхание и мышление, в которые вполне может проникать сознание, дело не обстоит таким образом для бессознательной пустоты, в которой не находят проявления воля и знание.

(1) ТА I , шлоки 52-53.

(2) Потому что этот опыт присущ кругу праманы, чистого знания, несмотря на то, что он и превосходит бодрствование. ТА V, шлоки 6, 16.

Крама-махартха, которая находит удовольствие в диалектике полноты и пустоты, кажется, занимает более тонкую позицию: она интересуется прежде всего динамической пустотой в образе Кали в их роли отрицающих сил, которые мешают психическим структурам и латентным склонностям. Тем не менее она никогда не рассматривает пустоту в качестве самодостаточной цели, но как средство, позволяющее успокоиться внутреннему волнению и проявиться спонтанному действию (1).

Под влиянием буддизма махаяны понятие пустоты появляется также в краме в связи с прерывистостью мгновенного: каждый миг пустота возникает под нашими ногами, подрывая нашу длительность, отсюда возможность новых фонтанов или скорее обнажения неизменной Реальности.

Во всех случаях речь идет об одной и той же пустоте, рассматриваемой под различными углами. Это станет очевидным, как только мы выявим в её метафизических и мистических последствиях основное различие, которое впоследствии будет постоянно обнаруживаться. Сознание – та же Реальность – представляет собой недифференцированную полноту. Оно определяет высшую пустоту – подробнее мы увидим это дальше – в которой вселенная сможет проявиться в своём безграничном многообразии. В этой пустоте вселенная выступает как прерывистая и неустойчивая сеть: рассматривая ее в качестве таковой, мы имеем дело с пустотой в собственном значении этого слова (шунья), которая предстает перед нами каждый миг. Зато, воспринимаемая в своей сущности как абсолютное Сознание, эта самая вселенная есть ничто иное как недифференцированная полнота; отсюда определение неописуемая (анакхья).

В этом двойном аспекте пустота оказывается также на пути существа, которое живет в плотной сети объективного мира, однако же стремится пронзить эту сеть, чтобы достигнуть полноты: оно может прийти либо к поверхностной и пассивной пустоте, и, как правило, стерильной, которая позволяет открыть темные области бессознательного, присущие тенденциям, называемым санскара (2), либо к неописуемому (анакхья) благодаря интерстициальной пустоте или среднему пути между двумя крайними точками, где ему открывается внутреннее Сознание. Таким образом, друг друга сменяют цели пустот и анакхья, в зависимости от еще остающихся загромождений – если говорить о пустоте – и в зависимости от большей или меньшей ясности сознания – если говорить о неописуемом состоянии.

(1) Об этом см. мою статью «Пустота, ничто, бездна» в «Hermes», №6 Le vide, expérience spirituelle en Occident et en Drient, 15) 69, P. 15-62.

(2) См. в этой книге с. 32.

**Пустота по ту сторону**

**любой пустоты и неописуемого**

Учение о независимом Шиве (анашриташива) и изначальной пустоте у истоков миропроявления остается туманным, поскольку тексты редки. Абхинавагупта посвящает ему несколько стихов; его ученик Кшемараджа только намекает на него, но со всей серьезностью. Образ, которым он пользуется, заслуживает объяснения, так как если мы не понимаем, в чем заключается идея пустоты, опыт Кали (во мн.ч.) останется для нас мертвой буквой.

«Желая проявить в форме вечного Шивы и других категорий (1) вселенную целиком, которая покоится в нем как тождественная ему, Парамашива блистает в начале как обладающий сознанием Свет в образе Пустоты по ту сторону любой пустоты (шуньяти-шунья), имя своим синонимом независимого Шиву; его называют так, потому что он не обладает опытом единственности абсолютного Сознания (в котором Сознание и вселенная тождественны). А затем он развертывается, открывая миры, категории, также как и субъекты, которые наслаждаются этим, представляя собой только кристаллизацию обладающей сознанием сущности» (2).

Вот то, что Кшемараджа имеет в виду: Парамашива это неделимая полнота и совершенная интериорность, содержащая в себе Сознание и могущество, «Я» и вселенную, Свет (пракаша), неотделимый от своего вибрирующего и свободного действия (вимарша). Как и в таком случае из этой полноты и из этого совершенного единства возникнет мир? На это Кшемараджа дает двойной ответ, один более философский и касающийся Шивы – без- другого, другой более образный и относящийся к высшей Пустоте: с одной стороны, высший Шива проявляется вначале как Единственный, чистый Свет (пракаша), который отрицает все то, что не является Единым, а именно другого, и хотя не существует никого, кроме Шивы, разве отрицать другого не означает призывать его, придавать ему существование? Отсюда двусмысленная природа анашриташивы на стыке единого и множественного; в своем чистом единстве без какой-либо связи, без какой-либо множественности он может рассматриваться как вместилище многочисленных видимостей. С другой стороны, высший Шива, Всё, без чего-либо внешнего по отношению к себе, должен произвести в некотором роде пустоту в себе, если он желает проявить как дифференцированный мир, еще тождественный ему в единой форме Сознания и блаженства.

(1) Элементы эманации числом тридцать шесть. См. на эту тему: Abhinavagupta. Paramāthasāra. Trad. et introd. L. Silburn. P. 27-37, шлоки 14-23. Pandey. Dp. cit. P. 353.

(2) paramaśivaḥ <...> pūrvaṃ cidaikhyākhyāti-mayānāśritaśiva paryāya sūnyātiśūnyātmatayā prakāśābhedena prakāśāmānatayā sphurati.

А значит, он удаляется в себя, сгущается и суживается ( ), чтобы уступить место идеальной вселенной. Он порождает таким образом пустоту в той части, которую он покинул (1), и эта часть затем принимает форму объективно существующей вселенной.

Это затуманивающая энергия (2), которая разделяет полную сущность на субъективные и объективные энергии, хотя на первой стадии чистая интериорность или осознание Я (ахамвимарша) скрывает и прячет экстериорность или осознание идам, «этого» источника объективности. Поскольку Шива открывает себя в едином аспекте субъекта, отличного от объекта еще всеобщего и недетерминированного, которому он отказывается служить основанием, его называют анашрита-шива, независимым Шивой, не имеющим привязанностей. Но несмотря на пустоту модальностей, объективного содержания и нечистот, он никоим образом не лишен совершенного сознания Себя (3). А значит, Анашрита-Шива находится у истоков миропроявления и является ее медиумом, даже если вначале он отказывается от этого из-за страха, что недостаток запятнает его непорочную сущность, наподобие художника, который, представив себе в воображении произведение, откажется от мысли создать его. Поскольку Бог в себе и для себя, погруженный в сознание своей интериорности (аханта), не следует рассматривать как высшее существо. Парамашива безгранично превосходит его, так как он ничего не отрицает, ничего не отвергает, выступая абсолютной Интериорностью (пурнаханта) по ту сторону внутреннего и внешнего, хотя он объемлет и то, и другое. Тем не менее Парамашива блистает в Пустоте, согласно выражению Кшемараджи, ограничивая свою чистую сущность, так как без этого отступления к форме пустоты или уединения не было бы последующей манифестации, и вселенная не проявилась бы как возможное. Эту пустоту называют предшествующей космической манифестации шуньятишунья, Пустота по ту сторону любой Пустоты.

Абхинавагупта в VI главе «Тантралоки», посвященной жизненному дыханию, развертывающемуся во времени, сперва отождествляет жизненную энергию с высшей энергией Шивы, известной под называнием Кали (во мн.ч.) (строфа 7). Затем он показывает, что время состоит из последовательности и отсутствия последовательности и покоится в лоне Сознания. И Кали или энергия Времени, являет вовне два этих аспекта. Открыв их, она является как функция жизни.

(1) Каббала пользуется аналогичным образом, когда она упоминает возвращение вселенной в состояние небытия в момент, когда абсолют возвращает этой вселенной часть пространства, из которого он удалился, чтобы позволить ей проявиться (Зохар I.20). Здесь следует видеть лишь неточное сходство, потому что высшее Сознание не содержит никакого пространства, а значит, никакого ограничения. Эта Пустота по ту сторону любой пустоты связана с учением, что не существует ничего иного, кроме Сознания.

(2) tirodhā-śakti. Ср. Майстер Экхарт: божественная природа это великий разделитель. Jostes. Op.cit. P. 10.

(3) Согласно комментарию Джаяратхи. ТА VI, шлока 7.