
Понятие блаженства (ананды) в философии индуистского тантризма: основы тантрической анандавады

© 2020 г. С.В. Пахомов

*Институт философии человека Российского государственного педагогического университета
им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, 191186, наб. реки Мойки, д. 48.*

E-mail: sarpa68@mail.ru

Поступила 28.07.2019

Интерес тантрических школ к теме блаженства (ананды) был обусловлен историко-религиозными причинами. По мере развития тантризма стало считаться, что блаженство входит составной частью в природу самого божества. Тантрические авторы постоянно упоминают слово «ананда» (ānanda), оно неоднократно входит в названия различных тантрических текстов. Тантрическая «анандавада» («учение о блаженстве») может быть выведена на основании дошедших до нас первоисточников. Тантризм заимствует понятие блаженства из общеиндийской традиции, но наделяет его своими чертами. Понятие «ананда» проявляется в различных сферах тантрического мировоззрения. С онтологической точки зрения ананда интегрирована в ту предельную реальность, к которой стремятся приверженцы тантры. При этом блаженство может пониматься тройким образом. Во-первых, ананда – часть абсолютного первопринципа; во-вторых, представляет собой союз двух божественных начал, образующих абсолют; в-третьих, она есть динамичный аспект абсолюта, его Шакти (ананда-шакти). Тантра знает и различные типы блаженства самого по себе, выстраивая их в своеобразную «лестницу». В тантризме с блаженством часто ассоциируется освобождение. Блаженство сотериологическое по сути совпадает с блаженством когнитивным, поскольку духовное знание является в тантре источником обретения освобождения. В ходе практической деятельности адепт старается пережить на опыте блаженство, которое становится для него залогом будущего перманентного блаженного состояния.

Ключевые слова: индуизм, философия тантризма, тантрические тексты, ананда, анандавада, абсолют.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3-177-185

Цитирование: *Пахомов С.В.* Понятие блаженства (ананды) в философии индуистского тантризма: основы тантрической анандавады // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 177–185.

The Notion of Bliss (Ānanda) in Hindu Tantric Philosophy: Essentials of Tantric Ānandavāda

© 2020 Sergey V. Pakhomov

*Institute of Philosophy of Man, Herzen University,
6, Kazanskaya (Plekhanova) str., Saint Petersburg, 191186, Russian Federation.*

E-mail: sarpa68@mail.ru

Received 28.07.2019

The interest of Tantric schools to the theme of bliss (ānanda) was due to historical and religious reasons. With the development of Tantrism, it was considered that bliss is an integral part of the nature of the Deity itself. Tantric authors constantly mention the word ānanda, it is often included in the titles of various Tantric texts. The Tantric “ānandavāda” (“the doctrine of bliss”) can be derived on the basis of primary sources that have come down to us. Tantrism borrows the notion of bliss from the Indian tradition, but gives it its own features. The notion of ānanda is manifested in various areas of the Tantric worldview. From the ontological point of view, ānanda is integrated into the transcendent reality. In this case, bliss can be understood in three ways. First, ānanda is a part of the absolute; secondly, it is a union of two divine principles forming the absolute; thirdly, it is the dynamic aspect of the absolute, its Śakti (ānanda-śakti). Tantra also knows various types of bliss per se, building them into a kind of “ladder”. In Tantrism, liberation is often associated with bliss. The soteriological bliss is essentially the same as cognitive bliss, since spiritual knowledge is the source of liberation in Tantra. In the course of practical activity, the adept tries to experience the bliss, which becomes for him the guarantee of the future permanent blissful state.

Keywords: Hinduism, Tantric philosophy, Tantric texts, ānanda, ānandavāda, Absolute.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–3-177-185

Citation: Pakhomov, Sergey V. (2020) “The Notion of Bliss (Ānanda) in Hindu Tantric Philosophy: Essentials of Tantric Ānandavāda”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 177–185.

Введение

Пристальное внимание к теме блаженства в тантрических школах было обусловлено историко-религиозными причинами. С весьма древних времен и вплоть до появления тантры в Индии был известен культ грозных женских божеств, которые властно «требовали» от своих поклонников различных подношений. Среди прочего, в ходе ритуального действия последователь тантры, имитируя Шиву, вступал в сексуальную связь с женщиной, имитировавшей Шакти, и достигал сексуального экстаза-жертвоприношения. Иными словами, сексуальное блаженство конкретных людей, подражавших божествам, было ритуальным подношением богине, которая, получая его в такой форме, также испытывала блаженство – как, впрочем, и блаженство от других видов подношений. В дальнейшем, по мере развития тантризма, стало считаться, что блаженство входит составной частью в природу самого божества, понимавшегося как абсолютное начало. Поэтому спасительное объединение с абсолютом означало, собственно, приобщение к его блаженной природе и переживание аналогичных качеств.

Тантрические произведения постоянно упоминают в разных контекстах слово «ананда» (*ānanda*), равно как и ее синонимы (*bhukti*, *bhoga*, *ullāsa*, *sukha* и т. д.), что показывает значимость данного понятия в тантрических системах. Это слово входит в состав названий различных тантрических текстов («Ананда-бхайрава», «Ананда-ла-хари», «Ананда-тантра», «Анандарнава-тантра», «Ананда-шасана» (она же «Ананда-гахвара»), «Парамананда-тантра», «Парананда-мата», «Парананда-сутра», «Шактананда-тарангини» и др.). Привлечение понятия ананды тантрическими авторами, несомненно, опирается на весьма почтенную с исторической точки зрения общеиндийскую санскритскую традицию. Поэтому тантрическая «анандавада» (учение о блаженстве), не будучи данностью, может быть выведена как некая реконструкция на основании дошедших до нас первоисточников. Через призму понятия блаженства в принципе можно описывать тантрические учения как таковые.

Уже в «Ригведе» впервые встречается (всего дважды, при этом в одном и том же гимне, посвященном богу Соме) слово «ананда», которое, что весьма примечательно, употреблено в сочетании со священным галлюциногенным напитком сомой: в мандале IX.113 выведен некий брахман, который выжимает сому и испытывает блаженство (то ли от самого обряда выжимания, то ли от последующего выпивания сомы). В переводе Т.Я. Елизаренковой: «Где брахман, о Павамана, || Ведя метрическую речь, || С да-вильным камнем (в руке) чувствует себя великим у сомы, || С помощью сомы порождая блаженство...» [Ригведа 1999, 115]. Примечательно это потому, что в дальнейшем тантрическая практика постоянно оперирует предметами и процедурами, вызывающими переживание блаженства. Несколько раз «ананда» встречается и в «Шатапатха-брахмане», в частности, в книге 10-й в 5-й главе упоминается, что во время сна Индра и его жена Индrani спускаются в сердце спящего и предаются там соитию; оргазм в результате этого соития является блаженством, анандой, совпадая с «как бы» потерей сознания у спящего (X. 5. 2. 11) [Olivelle 1997, 158–159]. Сравнительно часто об ананде говорится в древнейших шести упанишадах, примерно 80 раз, причем большей частью это слово используется применительно к знаменитой «лестнице блаженства» («Тайттирия-упанишада», «Брихадараньяка-упанишада»), где описываются десять разрядов существ, от обычных людей до Брахмана, и при этом каждый последующий разряд увеличивает свой уровень блаженства вдесятеро по сравнению с предыдущим. Соответственно, вершина бытия, Брахман, содержит блаженство в десятой степени по сравнению с «обычным» блаженством. Любопытно, что в «Бхагавадгите» слово «ананда» отсутствует [Ibid., 172] (впрочем, там есть «сукха»). Термин «ананда» часто встречается и в других религиозно-философских произведениях ведизма, брахманизма, индуизма и неортодоксальных систем.

Таким образом, краткий экскурс в историю понятия показывает, что тантра, имея собственные, архаические корни, заимствует его из общеиндийской традиции, но наделяет его, как это у нее часто водится, своими чертами.

Онтологическое блаженство

Вряд ли мы погрешим против истины, сказав, что понятие «ананда» проявляется на всех уровнях тантрического мировоззрения. С онтологической точки зрения ананда интегрирована в ту запредельную реальность, к которой стремятся приверженцы тантры, которую они выражают в теологических или метафизических терминах. «Абсолютологический» контекст ананды в этом смысле разворачивается тройным образом. Это тройственное разделение во многом носит условный характер, поскольку все три компонента обнаруживают значительные пересечения друг с другом в разных отношениях.

Во-первых, ананда является частью абсолютного первопринципа, составляя либо один из нескольких его аспектов, либо даже его основную характеристику, природу, своего рода глубинную сердцевину. Этот первопринцип в тантрических трактатах может быть обозначен по-разному, то как безличный Парабрахман, то как Шива, то как Шакти и т. д. Приведем несколько примеров.

Так, в одном из старейших текстов тантрической школы панчатратры, «Джаякхья-самхите» (возможно, ок. 450 н.э.), говорится, что Бог (Парабрахман) имеет признак блаженства (*ānandalakṣaṇaṃ brahma*), свободен от всех препятствий, он находится везде и всюду. Он вечен, нельзя сказать, есть ли он или его нет. Его нельзя ни с чем сравнить, он свободен от любой нечистоты. Пребывая во всех вещах, Брахман и отделим, и неотделим от них, и отличается, и не отличается от них. Он одновременно и движется, и покоится [*Jayākhyasamhitā* 1931] (IV. 60 сл.). Как мы видим, ананда перечисляется среди различных аспектов высшего Божества, не вычленяясь как нечто особенное.

В тантрической литературе довольно распространен прием, при котором божественные собеседники обращаются друг к другу с речами, перечисляя различные достоинства адресата, нанизывая на цепочку всевозможные эпитеты. Среди этих эпитетов часто встречается и ананда. Так, в «Ананда-тантре» [*Ānandantram* web] богиня перечисляет эпитеты Шивы, включая такой как «податель блаженства миру» (*jagadānandadāyaka*, I. 3). А Шива в ответном слове тоже упоминает «наделение блаженством» (*ānandarūpī*) как основную характеристику божества (I. 11). Аналогичный случай мы встречаем и в «Маханирвана-тантре» [*Mahānirvāṇatantra* 1929], где Шива восхваляется как вечный и всеведущий повелитель всего движущегося и неподвижного, милосердный и всеобщий благодетель, исполненный вечного блаженства (*sadānanda*, I. 6). В «Парамартхасаре» (82) Абхинавагупта восклицает: «Кто знает его (Бога. – С. П.) как всепроникающего, как сущность всего, далекого от множественности, как несравненного, как высшее блаженство (*paramānanda*), тот сам становится им» [Абхинавагупта 2013].

Характерный для веданты эпитет абсолюта «сат-чит-ананда» (бытие – сознание – блаженство) также заимствуется тантрой. Так, «Куларнава-тантра», называя Шиву Бхагаваном, высшим Брахманом, «хранилищем нектара сострадания», откликающимся на преданную любовь, милостивым к ищущим защиты и т. п., говорит о нем и как о «бытии – сознании – блаженстве» [*Kulārṇava Tantra* 1917] (*saccidānanda*, I. 8).

С точки зрения тантрической капалики «блаженство, которое проявляется через сексуальное соединение, есть истинная форма Бхайравы» [Lorenzen 1972, 91]. Иногда тема блаженства в случае высшего начала может конкретизироваться еще более подробным образом, например, «Ананда-тантра» указывает, что бог Махешвара имеет форму лингама, которого в свою очередь называют блаженством (*tasmadānandanāmāyaṃ liṅgarūpī maheśvaraḥ*, I. 21 – «поэтому называют анандой этого Махешвару, имеющего форму лингама»), и кроме того, он представляет собой еще и «святилище блаженства», и «храм блаженства» [*Ānandantram web*] (*ānandarīṭhamānandamandiram*, I. 14).

Очень часто в качестве высшего божества выступает и абсолютная Богиня. На нее, соответственно, переходят все традиционные эпитеты, связанные с блаженством. Например, «Камакхья-тантра» описывает ее как «имеющую форму бытия – сознания – блаженства» [*Kāmākhyātantram* 2004] (*saccidānandarūpiṇī*, VIII. 19), или как «наделенную вечным блаженством» (*sadānandamayī*, IX. 7). Похожим образом отзывается о ней (правда, упоминая вместо ананды ее синоним, сукху), и «Камакала-виласа» (шл. 2), где Богиня имеет форму «исконного блаженства» (*nijasukhamaya*) [*Kāmakalāvīlāsa* 1922].

Во-вторых, ананда представляет собой тесный союз, вплоть до неразличения, двух божественных «гендерных» начал, образующих абсолют, например, Шивы и Шакти или Кришны и Радхи. Абсолют часто трактуется как ананда, то есть высшее вечное блаженство, проистекающее из союза двух полярных принципов [Gupta, Hoens, Goudriaan 1979, 33]. В этом смысле «ананда» фактически сливается с другими важными понятиями тантрического мировоззрения, в частности, такими как *yamala*, *samarasa*, *advaya*, *yugala*, *yuganaddha*, *maithuna*. (Ср.: «Высшая реальность рассматривается как союз Шивы и Шакти (*ямала*)» [Goudriaan, Gupta 1981, 32].) Кроме того, по-видимому, именно этот аспект метафизической анандавады является главным мировоззренческим обоснованием парной работы практикующих, которые имитируют поведение божественных супругов.

В-третьих, ананда есть некий динамичный аспект абсолюта, его божественная Шакти, ананда-шакти, представление о которой, в частности, отражено в кашмирском шиваизме. Ананда-шакти – одна из пяти основных шакти кашмирской пратъябхиджни, которая характеризует полноту (pūrṇa) Абсолюта в его собственной сущности (svagūra). В другой субтрадиции кашмирского шиваизма, спанде, говорится об одноименной космической силе «вибрации», которая тоже есть ананда-шакти Абсолюта, «ритмичное, блаженное духовное волнение океана нектара, которое вызывает приливы и отливы бесконечно разнообразного феноменального существования» [Pandit 1997, 66]. Это высшая радость, наслаждение Бога.

Все три выделенных нами значения можно встретить в онтологии кришнаитского тантрического движения сахаджи. Здесь высшее Существо представлено в трех «ипостасях» (Ниргуна-Брахман, Параматман, Бхагаван), из которых наиболее важной является Бхагаван Кришна, антропоморфный Бог с качествами. В свою очередь, у этого бога есть три вида энергии: 1) svarūpa-śakti (сила, присущая ему по самой его природе), 2) jīva-śakti («энергия души»), или taṭasthā-śakti («промежуточная энергия»), благодаря которой производятся все живые существа, и, наконец, māyā-śakti («материальная энергия»), через которую появляется материальный мир. В свою очередь, сварупа-шакти имеет три свойства, которые ассоциируются с тремя фундаментальными божественными качествами, принятыми в веданте, а именно с sat (существованием), cit (сознанием) и ānanda (блаженством). Эти свойства суть sandhinī (сила существования), saṁvit (сила сознания) и hlādinī (сила блаженства, любви); хладини-шакти является самой важной частью сварупы и, как следствие, наиболее глубокой частью самого Бога. Ее земным воплощением выступает красавица-пастушка Радха, возлюбленная Кришны. Они суть одно целое; однако в целях самореализации своей природы Кришна внешне отделяется от Радхи. Сахаджия полагает, что в Боге есть два аспекта: наслаждающегося и наслаждаемого, и чтобы осознать их, Богу приходится разделяться на две части, одна из которых услаждает другую в вечных любовных играх. Наслаждаясь Радхой, Кришна в полной мере осуществляет потенциал наслаждения, присущий ему по его природе. При этом «исторические персонажи, Радха и Кришна, воплощенные в виде пастушки и пастуха в географическом регионе Вриндаваны, суть лишь временная манифестация некоего вечного типа, конденсация сверхъестественного в естественной форме, с тем чтобы помочь человеку понять вечное в терминах переходящего» [Dasgupta 1962, 127].

В упомянутых выше случаях ананда соседствует с другими аспектами и функциями божества, иногда находясь с ними на одном уровне, а иногда занимая самое важное, сущностное место по сравнению с ними. Но тантра знает также и различные типы блаженства самого по себе, выстраивая их в своеобразную «лестницу». Например, согласно комментарию Бхаскары к «Шива-сутрам» (I. 16–18), есть три вида блаженства: «неблаженство» (nirānanda), которое ассоциируется с Шивой, «высшее блаженство» (parānanda), связанное с Шакти, и «великое блаженство» (mahānanda), представляющее собой индивидуальный атман. Из этой триады наиболее загадочным выглядит первый вид блаженства, «неблаженство», которое в этой микроиерархии стоит на главном месте. По всей видимости, имеется в виду, что наимышнее, не имеющее признаков блаженства вообще сложно как-либо определять, в том числе и как блаженство; это своего рода сверхблаженство, превосходящее все то, что мы знаем о блаженстве. Чуть ниже Бхаскара поясняет, что первый уровень соотносится с абсолютным покоем (viśrāma), второй – с движением и сверканием (prollāsa), а третий – с различающим, концептуальным мышлением (saṁjña) [Vasugupta, Bhāskara 1916, 21].

В тантризме физический мир не отделен от божественной реальности непроходимыми барьерами. Более того, он вообще появляется как часть процесса разворачивания Божеством собственной сущности, а значит, и разворачивания божественного блаженства. Это разворачивание, впрочем, идет по пути наращивания материальности за счет ослабления духовности (pravṛtti). Поэтому, хотя по мере структурирования

мироздания блаженство как бы пропитывает все его уровни, чем дальше отстоит возникающий уровень бытия от божественного источника, тем слабее там ощущается божественное блаженство, тем все более грубые и простые формы оно принимает. Тем не менее даже на самых низших ступеньках онтологической лестницы, где материальность наиболее плотна, «дыхание» божественного блаженства все-таки сохраняется, подавая надежду приверженцам тантры на возвращение временно утраченной (или позабытой) блаженной полноты. Это объясняет, в частности, использование в тантрической практике веществ и процедур, вызывающих ощущение блаженства: переживание блаженства здесь и сейчас, в ходе практики, является подтверждением правильности выбранного пути, цель которого – обретение блаженства освобождения.

С другой стороны, божественное блаженство есть своего рода архетип любого возможного вида блаженства на более низких уровнях бытия, в том числе блаженства тех индивидов, которые бессознательно стремятся к своему блаженному идеалу и никогда его не достигают (в силу своей ограниченности во времени и пространстве). Иными словами, существа испытывают блаженство уже просто потому, что оно заложено в саму природу абсолюта.

Сотериология и эпистемология

В тантризме с блаженством часто ассоциируется освобождение. Тантрический мыслитель Бхаскарарая в трактате «Сетубандха» прямо заявляет, что «мокша – это высшее блаженство» (*paramānando mokṣaḥ*) [*Nityāṣoḍaśikāṇḍavantra* 1946, 20].

Школа капалика, славившаяся своими специфическими ритуалами, также отождествляла освобождение с блаженством, воспринимая последнее как результат сексуального союза и как «форму Бхайравы», о чем уже говорилось выше. Без блаженства освобождение казалось капаликам просто состоянием камня. Поэтому подражание Шиве, который «развлекается в объятиях жены в образе Парвати», со временем делает практикующего «воистину свободным». Такое блаженство «нельзя найти помимо чувственных объектов» [*Lorenzen* 1972, 91].

Более абстрактную и витиеватую формулировку связи блаженства и освобождения можно встретить в пратьяххиджне. В частности, Абхинавагупта в «Ишварапратьяххиджня-виврити-вимаршине» говорит: «То, что называется блаженством, есть полнота просветления нашего собственного Я, которая состоит в энергии самосознания как таковой» [*Abhinavagupta* 1938–1943 II, 177]. Этот же мыслитель в небольшом «Восьмистишии о непревзойденном» («Анuttара-аштика», 4 шл.) сопоставляет ананду в мокше и обычную материальную ананду, замечая, что «блаженство нельзя сравнить с ощущениями от богатства, вина или даже от соединения с любимой. Восход этого светоча не сравнится со светом лампы, солнца или луны. Наслаждение, которое чувствуешь при освобождении от груза накопленных различий, сравнимо только с радостью от того, что сбрасываешь на землю тяжелую ношу» [*Abhinavagupta* 2003, 169].

Блаженство сотериологическое по сути совпадает с блаженством когнитивным, поскольку духовное знание является основным источником обретения освобождения в тантре. Соответственно, освобожденный последователь тантры испытывает блаженство познания, находясь в позиции абсолютного субъекта, перед безмятежным взором которого разворачивается сложная игра отношений ограниченных субъектов и объектов. Подобная точка зрения выражена, например, в «Шива-сутрах», которые утверждают, что «блаженство [созерцания] мира (*lokānandaḥ*) есть радость самадхи» [*Śiva Sūtras* 1995 sanskr.] (I. 18), где самадхи означает не погружение индивида в глубокий транс, а полноту осознанности «я» в каждом акте познания. Это мнение более или менее коррелирует с кашмирским понятием *пратьяххиджни*, или «узнавания» хорошо забытого сокровенного начала, глубоко спрятанного в недрах индивидуального духа: манифестация этого узнавания сопровождается экстазом блаженства.

Обретение высшего знания – это еще и выход в особое состояние сознания. Индийская традиция выделяет, как известно, четыре состояния сознания, но в йоге и тантре часто добавляется еще и пятое – *турьятита*, как состояние окончательной реализации. По мнению Дж. Сингха, «в нем исчезает даже дистинкция между трансцендентным и имманентным» [Śiva Sūtras 1995, 47]. Для нашей темы существенно, что в турьятите переживается монистическая, универсальная полнота блаженства. Как утверждает «Дхьянабинду-упанишада» (94), «когда появляется состояние за пределами четвертого, тогда появляется и сущность вселенского блаженства (*sarveṣāmānandasvarūpo*), в котором преодолевается двойственность» [Dhyānabindūpaniṣat 1925, 249].

Таким образом, применительно к сотериологии блаженство, как и освобождение в целом, выступает в качестве цели. Искомое блаженство обретается раз и навсегда, а с учетом концепции дживанмукти это важное обретение происходит уже при жизни.

Праксиология

К этой цели ведут различные тантрические практики, которые тоже в той или иной степени связаны с тематикой блаженства. Блаженство, которое присутствует в освобожденном состоянии постоянно, временами проявляется и в ходе практических действий, тем самым как бы давая возможность тантристу лично почувствовать специфику будущей цели.

В ходе практической деятельности адепт старается пережить на опыте блаженство, которое становится для него залогом будущего перманентного блаженного состояния. Переживание блаженства, в свою очередь, связано с ощущением своей идентичности с универсальным началом или космической силой. Все окружающее как бы утрачивает плотность и становится исполненным блаженства. А «Виджнянабхайраватантра» (65) призывает весь мир и собственное тело созерцать как преисполненные блаженства, благодаря чему он становится идентичным с высшим блаженством [Viññāna Bhaīrava 1918].

Авторы тантр осознают связь между вызывающими блаженство элементами практики и сущностью абсолюта. Так, «Куларнава-тантра» (V. 80) прямо указывает, что ананда является формой Брахмана и находится в его теле. Вино (*madya*) является ее проявлением, и поэтому йогини пьют вино [Kulārṇava Tantra 1917]. Это же справедливо и для других элементов практики, особенно ритуального секса (*maithuna*).

Некоторые из тантрических практик рассматриваются иерархическим образом. Например, Абхинавагупта в «Тантра-алоке» [Abhinavagupta, Jayaratha 1921] (V. 44–52) описывает семь разновидностей ананды в контексте представления о пране. На вдохе (*prāṇa*), при концентрации на чистом субъекте в сердце, возникает «внутреннее блаженство» (*nījānanda*). При отсутствующем дыхании, на задержке, рождается полное, тотальное блаженство, которое выглядит как «неблаженство» (*nirānanda*). Далее, на выдохе (*arāṇa*), когда дыхание «спускается» с «дыры Брахмы», рождается «высшее блаженство» (*parānanda*), которое понимается также как блаженство, «связанное с другим» (*para*). Внимание направлено на внешний мир, однако объекты, приходя друг за другом, рассеиваются в апане, как бы погружаясь в божественную амброзию. Далее, на стадии саманы (*samāna*), характеризующейся соединением праны и апаны, бывает «блаженство Брахмана» (*brahmānanda*); многочисленные проявления объектов воспринимаются одновременно как единое целое, и одновременно же происходит их рассеивание. На следующей ступени (*udāna*) дыхание поднимается к брахмарандхре, и тогда бывает «великое блаженство» (*mahānanda*); здесь процессы сознающего и осознаваемого «сгорают» в огне уданы, и нет ни выхода вовне, ни движения вовнутрь. На ступени *vyāna*, или «распределенного дыхания», уже не ограничивающегося пределами тела, возникает блаженство сознания (*cidānanda*), или переживание чистой вездесущей субъективности, которая является как сознающий, сознание и осознаваемое, и все это в своей совокупности есть не что иное, как высшее Сознание. Наконец, когда

все пять видов дыхания смешиваются в фокусе, в котором есть только Одно, возникает космическое блаженство (*jaḡadānanda*), наполняющее весь мир, не признающее никаких ограничений, потому что все воспринимается как высшее «Я», вне которого ничего нет.

Существенно, что блаженство, которое испытывает практикующий, воспринимается им не как некий трофей, который он добыл в борьбе с враждебными силами, а как дар от высшего божества. Отсюда и благоговейное отношение тантриста к божеству, стремление отождествляться с ним в разных его формах и аспектах, а также и исключительно развитый в тантре культ наставника, который только и способен «подключить» своего ученика при инициации к ритуальной или йогической практике, вызывающей рано или поздно переживание блаженства.

Практикующий последователь тантры, испытывая во время практики состояние блаженства, не попадает в зависимость от собственных привязанностей к материальным условиям. Обычный «принцип удовольствия», требующий повторения полученных субъектом наслаждений, здесь не работает. Мир в тантре не отбрасывается, поскольку тантра неаскетична *par excellence*, однако он и не возводится в культ. Мир, с одной стороны, остается как бы тем же, что и всегда, но с другой, воспринимается как игра божественных энергий, несущих с собой блаженство высшего начала. Таким образом, блаженство переживается в том числе и за счет удаления слепой и невежественной, построенной на эгоизме привязанности к вещам мира, равно как привязанности к самим состояниям переживания блаженства. Объекты мира несут освобожденному радость и счастье без того, чтобы обладать ими, присваивать их, но просто как воплощение божественных сил в их вечной, таинственной и светоносной игре.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Абхинавагупта 2013 – *Абхинавагупта*. Парамартхасара («Суть высшей истины»). Перевод с санскрита, предисловие и примечания С.В. Пахомова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 127–139 (Abhinavagupta, *Paramarthasara*, Russian Translation).

Ригведа 1999 – Ригведа. Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999 (*Rigveda*, Mandalas IX–X, Russian Translation).

Abhinavagupta (1921) *Tantrāloka*, Rajanaka Jayaratha, *Viveka* (comm.), M.S. Kaul (ed.), 12 vols, vol. III, Tattva-Vivechaka Press, Bombay.

Abhinavagupta (1938–1943) *Īśvarapratyabhijñānāvivṛtivismāśinī*, 3 vols, Research Department Jammu and Kashmir State, Bombay.

Abhinavagupta (2003) “Anuttarāṣṭika” (Eight Verses on the Unsurpassable), B. Bäumer (tr., comm.), *The variegated Plumage. Encounters with Indian Philosophy (A Commemoration Volume in Honor of Pandit Jankinath Kaul “Kamal”)*, N.B. Patil, M. Kaul “Martand” (eds), Sant Samagam Research Institute, Motilal Banarsidass Publishers Pvt., Delhi, pp. 168–174.

Anandantram, http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=..%2ftexts%2fetexts%2FAnandantramHK.txt&miri_catalog_number=M00066

Avalon A., Tārānātha Vidyāratna, eds. (1917) *Kulārṇava Tantra*, Luzac and Co., London.

Bhāskararāya. *Setubandha* (comm.). Abhyamkara K.V., ed. (1946) *Nityāṣoḍaśikārṇavatāntra*, Ānandāśrama, Poona.

Chatterji J.C., ed. (1916) Vasugupta. *Śivasūtra*. Bhāskara. *Vārttikam* (comm.), Shrinagar.

Chaturvedi R., ed., comm. (2004) *Kāmākhyantram*. *Jñānavatī* (Hindi comm.), Chaukhamba Surbharati Prakashan, Varanasi.

Hariharānanda Bharati, comm., Woodroffe, J., ed. (1929) *Mahānirvāṇatantra*, Ganesh & Co., Madras.

Krishnamacharya, E., ed. (1931) *Jayākhyasaṃhitā*, Oriental Institute, Baroda.

Kṣemarāja, Śivopādhyāya (comm.). Mukunda Rāma Shāstrī, ed. (1918), *Vijñāna Bhairava*, Tatva-vivechaka Press, Bombay.

Natanāndanānātha, comm., Sadāshiva Mishra, ed. (1922) *Kāmakaḷāvilāsa*, A. Avalon (tr.). Sanskrit Press Depository, Calcutta, Luzac & Co., London.

Panśīkar, W. L. Ś., ed. (1925) “*Dhyānabindūpaniṣat*”, *One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings*, 3rd ed., Nirnaya-sagar press, Bombay, pp. 244–249.

Singh J., tr., ed., comm. (1995) *Śiva Sūtras, The Yoga of Supreme Identity*. Kṣemarāja. *Vimāśinī* (comm.), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi (2nd ed.).

References

- Dasgupta, Shashibhusan (1962) *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta (2nd ed.).
- Goudriaan, Teun, Gupta Sanjukta (1981) *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Harrasowitz, Wiesbaden.
- Gupta, Sanjukta, Hoens, Dirk Jan, Goudriaan, Teun (1979) *Hindu Tantrism*, E. J. Brill, Leiden, Köln.
- Lorenzen, David (1972) *The Kāpālikas and Kālāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*, Thomson Press (India), New Delhi.
- Olivelle, Patrick (1997) "Orgasmic rapture and divine ecstasy: the semantic history of ānanda", *Journal of Indian Philosophy*, vol. 25, pp. 153–180.
- Pandit, B.N. (1997) *Specific Principles of Kashmir Śaivism*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.

Сведения об авторе

ПАХОМОВ Сергей Владимирович –
кандидат философских наук, доцент
Института философии человека
РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург.

Authors' Information

PAKHOMOV Sergey V. –
CSc in Philosophy, Associate Professor,
Institute of Philosophy of Man,
Herzen University, Saint Petersburg.