

Принцип “всё во всём” в религиозно-философских построениях кашмирского монистического шиваизма¹

В.П. Иванов

Статья посвящена важному принципу религиозно-философских учений кашмирского монистического шиваизма “всё во всём” (*sarvasarvātmakatā*), который фигурирует в контексте обсуждения вопросов отношения единства и множественности в создании внутренне непротиворечивых холистических моделей организации бытия, а также выступает в интеграционных процессах религиозной психопрактики монистического шиваизма. В статье выявляется сходство этого принципа с положениями учений иных эпох и культур (античной греческой и поздней европейской философий).

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: кашмирский шиваизм, единство и множественность, целое и часть, “всё во всём”, голографический принцип, фрактальная модель.

ИВАНОВ Владимир Павлович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН.

Цитирование: *Иванов В.П.* Принцип “всё во всём” в религиозно-философских построениях кашмирского монистического шиваизма // *Вопросы философии. 2016. № 8. С. ?–?*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. ?–?

“All in All” Principle in the Religious and Philosophical Doctrines of the Kashmir Monistic Shaivism

Vladimir P. Ivanov

The paper deals with the important principle of the religious and philosophical teachings of the Kashmir monistic Shaivism, which is generally formulated as “all in all” (*sarvasarvātmakatā*). This principle functions in the discussion of the relation of oneness and multitude in the setting out the coherent monistic and holistic models of the universe. It is also present in the integration process of the religious psychopractices of the monistic Shaivism. This principle could be compared with some tenets of other cultures and epochs (ancient Greek and later European philosophy).

KEY WORDS: Kashmir Shaivism, oneness and multitude, the whole and the parts, “all in all”, holographic principle, fractal model.

IVANOV Vladimir P. – CSc in Philology, Senior Researcher, Institute of Oriental Manuscripts RAS.

lokeshvara@inbox.ru

http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&person=579

Citation: *Ivanov V.P.* “All in All” Principle in the Religious and Philosophical Doctrines of the Kashmir Monistic Shaivism // *Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 8. P. ?–?*

© Иванов В.П., 2016 г.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 13-03-00547 — «Атомизм и мировая культура». The project is supported by RFH, grant No 13-03-00547, “Atomism and World Culture”.

Принцип “всё во всём” в религиозно-философских построениях кашмирского монистического шиваизма

В.П. ИВАНОВ

Диалектика единого и множественного – сквозная, “вечная” тема размышлений западной философии со времен античности. У древних авторов, а позднее в философии средневековья и Нового времени присутствует линия рассуждений, трактующая отношение единого и множественного (части и целого) с позиции их одновременной взаимной включенности. Этот ключевой принцип, который в античную эпоху был сформулирован как “всё во всём” / “всякое во всяком”¹ усматривается у досократиков (в частности – в учении о гомеомериях Анаксагора), представлен у Платона и неоплатоников (прежде всего у Плотина²), явлен в пантеистических воззрениях Николая Кузанского и Джордано Бруно, присутствует в монадологии Лейбница, звучит в мистических откровениях герметизма и каббалы. Данный принцип с очевидностью функционирует и в современных холистических описаниях организации бытия, использующих метафору голографического изображения и геометрии фракталов. Как писал в контексте исследования “философии всеединства” С.С. Хоружий, “всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, “трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости”, как сформулировал С.Л. Франк” [Хоружий 1994, 33]. Насколько такое видение, примиряющее, снимающее противоположность единого и множественного, выявляющее единую дискретно-континуальную подкладку сущего универсально и свойственно иным культурам? В этой связи представляется интересным наличие схожей (в общем-то идентичной) вербализации принципа “всё во всём” в индийской философии. Очевидно, что линии развития индийской философской традиции во многом отличны от доктринальных потоков европейской, но в зоне постановки фундаментальных философских вопросов европейская и индийская традиции имеют множество точек схождения. Одна из них – обсуждение вопросов отношения единства и множественности, целого и части, дискретного и континуального, в контексте которых и формулируется принцип всеединства: “всё во всём”.

Рефлексия единства, множественности и их отношений присутствует в Индии с древних времен и во многом, очевидно, её истоки следует искать в развитии лингвистических знаний в раннюю эпоху³. Со времени формирования собственно индийских философских систем, появления текстов *шастр*, можно говорить о натурфилософском и методологическом аспектах этой рефлексии, а равно и о религиозно-философском аспекте. (Без сомнения, такое разделение в значительной степени условно, поскольку в индийских философских системах, *даршанах*, ставились и решались задачи как философские, так и относящиеся к сотериологии.)

В случае с религиозно-философской проблематикой реализация высшего блага человеческого существования трактуется в Индии как “освобождение” (*мокша*) от факторов, мешающих быть причастным подлинной природе вещей, обрести истинную позицию сознания по отношению к противоположащим экстремумам – единству абсолютного бытия и множественности феноменального мира (разумеется, эта позиция мыслилась различно в разных даршанах).

Существовавшие в религиозно-философских системах *астики*⁴ подходы к обретению этого блага в общем случае предполагают две стратегии: Первая стратегия, так сказать,

теистическая, представляет собой путь обретения “освобождения”, предполагающий, например, страстное стремление быть “сопричастным”, “преданным” (*бхакти*) высшему Господу (как в гаудия вайшнавизме). С некоторыми оговорками сюда же можно отнести постоянное “упование-полагание” (*пранидхана*) на божественное – Ишвару, упоминаемое как один из способов реализации цели йоги в сутрах Патанджали. Вторая стратегия, так сказать, тантро-йогическая, подразумевает в большей степени личное усилие индивида в обретении этого блага с использованием методов дифференцированного видения-созерцания, например, “тонкого различения” (*вивека*), рассуждения (*тарка*), в том числе и логической рефлексии (*юкти*), а также разнообразных психопрактических и психосоматических приемов, позволяющих на уровне как “ума”, так и “тела” реализовать это благо во всей полноте проявлений человеческой жизни⁵.

В рамках этой стратегии адепт взаимодействует с множеством дифференцированных объектов “внешнего” и “внутреннего” мира с целью их интеграции в единство, что с неизбежностью подразумевает “конструкторский” подход, активную позицию по отношению к процессам анализа и синтеза, выработку непротиворечивых схем, позволяющих изъяснять на йогическом уровне и осуществлять в практике йоги движение от множественности феноменов универсума (переживаемого прежде всего как поток психосоматических феноменов) к целостности божественного состояния, обнаружению единства вещей. Эта стратегия неизбежно была связана с артикулированием в разных категориях и понятиях диалектики единого и множественного, целого и части. Этот холистический подход тантры, подразумевающий “организмическое” единство элементов мира и участвующих в процессах йоги элементов телесных, безусловно, как отмечал М. Элиаде, связан с идеалом индийской “геоантрии”⁶. Именно в зоне реализации тантро-йогической стратегии присутствуют философские модели, её доктринально обосновывающие, содержащие интересные размышления об отношении единства и множественности, их взаимного перехода, и в частности, здесь мы находим модель “всё во всём”.

В разработку тантро-йогического направления философской мысли Индии наиболее значительный вклад внесли авторы, принадлежащие доктринальному потоку, который объединяют под названием кашмирского монистического⁷ шиваизма (известен также как традиция пара-адвайта, трика и др.). В онтологии этого направления можно усмотреть черты пантеизма и панпсихизма, также его характеризуют как “спиритуалистический реализм” [Pandit 1997, 15], поскольку в нем происхождение и актуальное бытие всех феноменов мира выводится из единой божественной основы – сознания.

Это направление, расцвет которого относится приблизительно к IX–XI вв. н.э., можно охарактеризовать как венец развития тантро-йогической мысли предшествующих веков. В лице своих самых ярких представителей (Васугупты, Бхаттакаллаты, Сомананды, Утпаладевы, Абхинавагупты, Кшемараджи и других) [Pandit 1989; Goudriaan, Gupta 1981] это направление осуществило синтез множества ранних, во многом гетеродоксальных направлений тантры и йоги и на их основе создало стройную систему воззрений и практик.

В этой школе проблематика единого и множественного, части и целого, дискретного и континуального отчетливо присутствует и в логико-дискурсивном, умозрительном срезе системы, и в зоне задач йоги. Именно с этой проблематикой связана формулировка значимого и специфического⁸ для этой системы воззрений холистического принципа “всё во всём”⁹, описывающего отношения части и целого. В самой традиции он в общем виде артикулируется как принцип *sarvasarvātmatatā*¹⁰. Проиллюстрируем, как функционирует этот принцип в контекстах онтологии, гносеологии и праксиологии данной школы.

Одна из базовых схем, описывающих отношение элементов макрокосмоса и микрокосмоса – от единого “высшего”, *ануттара*) начала, персонафицированного фигурой Шивы, до мира отдельных феноменов-объектов – представляет собой иерархию последовательно (в логическом плане, но не во временном) манифестирующих себя тридцати шести “онто-гносеологических составляющих” – *таттв* (“сутей”)¹¹ взаимно соотносящихся, так сказать, по принципу матрешки, когда каждый последующий элемент “охватываем, включаем” во все предыдущие. Так, Раджанакананда (комментатор текста “Краткое описание тридцати шести таттв”, “*Шат-тримшат-таттва-сандоха*”) говорит:

Таттвы в последовательности [находятся] в отношении охватываемых / наполняемых / пронизываемых (*вьяльья*) и охватывающих / наполняющих / пронизывающих (*вьялака*): [так *таттва*] земли (то есть последняя *таттва* в манифестации. – В.И.) – пронизываемое, а вода и т.д. вплоть до Шива-[*таттвы*] – тридцать пять [последовательно] пронизывающих [*таттв*]. [Так], при создании первоэлементов в земле присутствуют в качестве сопутствующих свойства пронизывающих [ее *таттв*] пространства (огня, воздуха и др)¹².

“Отправной точкой” манифестации *таттв* выступает энергия высшего “самосознающего” начала (*saṃvit*), инициирующая “начальную вибрацию” (*spandah prathamah*), которой присуща энергия намерения-движения к становлению. Само это движение есть неотделимая от Шивы энергия абсолютной свободной Воли (*nijescā*) – Шакти-*таттва*. Энергия абсолютной Воли присутствует во всей полноте на любом из уровней творения – от первой Шива-*таттвы* до последней *таттвы* земли, реализуя, таким образом, имманентное божественное присутствие в творении. Взаимодействие, в сущности, единых света безграничного сознания (*prakāśa*) Шивы и его самосознания (“ухватывания”, “соприкосновения” со светом собственного сознания – *vimarśa*) и есть та самая изначальная неиссякающая динамика, которая поддерживает функционирование этого мира. Эта абсолютно свободная (*svatantra*) воля – Шива в действии – во всей полноте присутствует на всех уровнях манифестации, и именно через неё отдельно взятое бытие (отдельное живое существо), по своей природе сопричастное и тождественное высшему божественному бытию, так сказать, “реставрирует” себя в изначальном своем качестве бытия Шивы в момент обретения освобождения от ограниченного состояния. То есть энергия божественного, изначального содержащая в себе всё и наличествующая во всей полноте в каждом отдельном существе, как раз и совершает постоянный переход элементов бытия от частей к целому по траектории “всё во всё”.

Манифестация *таттв* осуществляется вневременно и в реальности лишена последовательности, или же (с позиции наблюдателя, находящегося во времени) манифестация осуществляется “ежемоментно”, в каждой точке оси времени, причем время на деле и само является *таттвой* – *кала-таттвой* (*kālatattva*). В текстах это поясняется примером с “[отражением] города и зеркалом” (*нагара-дарпанават*) – поверхность зеркала обладает единой отражающей природой, и в тоже время в ней во всей полноте сразу же предстают все части города (дома, храмы, улицы и т.д.). Шивопадхья (поздний комментатор на один из важных источников традиции – “Виджнянабхайрава-тантру”), раскрывая одну из психотехнических процедур, в которой участвует созерцание вселенских *таттв*¹³, дает следующее пояснение относительно принципа “всё во всё”:

В реальности Великая владычица – энергия [светоносно] творит [всё это] одновременно, [вне последовательности], но при этом из своей свободной воли (*svasvāntaryā*) представляет [всё это] также в последовательности, как [в случае] с зеркалом и городом. В [этой] же последовательности каждое предшествующее наполняет [с собой] последующее как глина [содержится] в горшке и пр., а каждое последующее присутствует в предшествующем через энергию-потенцию, как дерево в своём семени, – таков [принцип] “всё во всё”¹⁴.

Принцип “всё во всё” в гносеологической перспективе раскрывается в базовом для традиции кашмирской пратьябхиджни¹⁵ трактате “Шивадришти” Сомананды в контексте обсуждения отношения динамики высшего сознания и ограниченного сознания существ в их взаимной определенности, в ситуации вселенского “познавательного релятивизма”, когда всё пребывает в Шиве как подлинном познающем во всех актах познания, а Шива (как основа всякого сознания) во всяком:

Все, будучи по своей природе всем (*sarve sarvātmabhāvena*), всезнаючи; все сущие всецело пребывают познающими [через] собственный *атман* (= через природу себя. –

В.И. – через меня (= через мой *атман*) познает [себя] горшок, через *атман* горшка познаю я; я познаю через *атман* Садашивы (аспект высшего бытия Шивы. – *В.И.*), а Он познает через меня. Яджнядатта (имя собственное. – *В.И.*) [познает] через *атман* Шивы, Шива же [познает] через *атман* Яджнядатты. Горшок познает через *атман* Шивы, а Он через *атман* горшка. В силу [всеобщей] природы всего во всём, все сущие [по своему] *атману* [есть] всё. Здесь всё в различных существующих формах есть всё – моя форма есть у горшка, форма горшка – моя. Через различные сущие пребывает сам Шива, познавая свой *атман*, [сущий] как воплощение [энергии вселенского] сознания, бесконечный в [манифестации] многочисленных разнообразных форм¹².

Принцип “всё во всём” в монистическом кашмирском шиваизме отчетливо артикулируется при изъяснении, так сказать, “лингвистической” развертки мира, которая неотделимо связана с темой манифестации *таттв*, но также чрезвычайно важна для пракиологического аспекта системы (в частности, является теоретическим обоснованием тантрической практики произнесения звуковых формул – мантр). Важность звукового описания мироздания, с одной стороны, вытекала из реалий практики йоги, в которой (с позиции разворачивания сознания в особом типе шиваитской *анавайоги*¹⁷) оказываются важными две модальности: визуальная и аудиальная (связываемая с разворачиванием, соответственно, пространственных и темпоральных вселенских принципов).

С другой стороны, с позиции философской онтологии важность модели “фонематической эманации”¹⁸ единого универсального сознания в многообразии вещей определялась характерным для всей индийской культуры лингво- и фоноцентризмом [Лысенко 2014], а также необходимостью для традиции, претендующей на статус *даршаны*, построить непротиворечивое философское описание мира и разрешить логический парадокс сосуществования взаимно противоречивых вселенских начал – абсолютного единства и множественности феноменального бытия. Данное противоречие снимается в “лингвофилософии” системы признанием онтологического статуса за Речью, сама суть которой есть совмещение качеств единства и множественности, предстающих в речи как единство смысла и множественность средств, его проявляющих (слова, фонемы и пр.)¹⁹. Однако важно также понимать, что для учения тантры не существовало идеи условности лингвистического знака, произвольности связи между означающим и означаемым (положения, упрочившегося в европейской лингвистике после трудов Ф. де Соссюра). Для учения тантры уровень семантики коренился в уровне фонем-звуков. В этом смысле звуки “проявленной” речи²⁰ были в буквальном смысле воплощением божественных атрибутов, а особенности их артикуляции “транслировали” их специфические характеристики²¹. Таким образом, их сочетание, сформировало ткань универсального (и индивидуального) сознания, а также, согласно “спиритуальному реализму” системы, и всего бытия. Фонемы-звуки выступают как своего рода “частотные” характеристики *таттв* и системно с ними соотносятся. Фонематическая развертка-эманация Вселенной – это в некотором роде та же развертка *таттв*, только во вселенской аудиальной модальности. Фонемы-звуки (*varṇa*) выступают в роли элементарных сущих – сгустков-энергий, на которых покоится Вселенная. Набор фонем-звуков санскрита (*varṇa-samānāya*), с одной стороны, участвует в представлении становления этого мира от состояния единства (где звуки бытуют в своем непроявленном виде) в направлении дифференциации и множества вещей, с другой – присутствует на уровне уже состоявшейся развертки, где через звуки (фонемы) описывается взаимодействие вещей этого мира.

Фонематическая, лингвистическая “подложка” Вселенной дана в концепции *матрика-чакры* (*māṭṛkā-cakra*) проявлением творческой энергии (*kriyāśakti*) Шивы, представленной кругом элементарных “материнских” энергий, которые высшее сознание отражает в себе. В общем смысле *матрика* или “сонм звуков” (*śabdārāśi*)²² – это сакрализованная совокупность упорядоченных (распределенных по местам артикуляции) звуков санскритской фонетической системы (санскритского “алфавита”), которая считается энергетической сущностью мантры, ее мощью (*mantravīṇya*) и природой энергий Шивы²³. Именно в этом “фоно-лингвистическом” описании мира явлен принцип “всё во всём”, когда обсуждается

присутствие в каждом явлении мира Шивы, который, как “высший” аспект мироздания, обозначается в системе словом *ануттара*²⁴, а в “фонематической” развертке мира представлен, соответственно, звуком -А-, то есть изначальным звуком: в нем во всей полноте присутствуют все другие звуки, а он как основа любой артикуляции содержится в любом звуке²⁵.

Этот звук -А- есть фонетическая оболочка высшего, которое обнаруживает себя на всех уровнях манифестации. Не существует отдельных независимых сущих, поскольку всё имеет общую основу-природу Шивы (*śivatā*). Как говорит Сомананда в “*Паратришика-вивритти*” (цитируется Абхинавагуптой в “*Паратришика-виваране*”), семенной звук (*биджа*) 'А' есть чистая форма Шивы (*a-bījam śuddhaśivarūpam*). Кашмирские авторы, говоря об извечной связи “базового” звука 'А' и высшего вселенского начала, ссылаются также на строфы “*Бхагавадгиты*”²⁶, в которых Кришна говорит: “Из всех слогов-звуков Я – звук 'А'...” (*aḥśarāṇām a-kāro 'smi... “Бхагавадгита” 10.34*)²⁷. Звук 'А' – это также основание динамической формы Шивы, его базовой энергии, “высшей” речи (*parāvāgbhūmi*), в которой через принцип “всё во всём” одновременно постоянно присутствуют все сущие (формируемые набором божественных энергий в форме изначальных фонем-звуков)²⁸.

Принцип “всё во всём” возникает в трактовке отдельных процедур религиозной практики, а именно в описании ритуальной процедуры *ньясы*, “наложения” – отождествления различных частей тела йога и элементов бытия (аспектов божества, *тамтв*, фонем-звуков вселенской *матрики*), осуществляемого с целью реинтеграции индивида в божественное бытие. В “*Паратришика-виваране*” Абхинавагупта, говорит о том, что каждая часть тела (в отношении которой совершается *ньяса*), хотя и поминается отдельно, однако должна переживаться в её связи со всеми остальными частями тела (и отождествляемыми с ними реалиями), они взаимно “характеризуют” друг друга (*parasparam viśeṣaṇāni*) через принцип “всё во всём”²⁹.

С этим же принципом связана трактовка психотехнических процедур, в которых движения универсальной энергии³⁰ созерцаются как фазы разворачивания высшего начала в тридцати шести *тамтвах* монистического шиваизма. Высшая энергия в форме абсолютной свободы (*svātantryaśakti*) “раскрывается” (*jṛmbhate*) как *прана*, движущаяся “вверх” в разворачивании пяти “чистых” *тамтв*³¹, и как движущаяся “вниз” *апана*, “присвоившая” набор “нечистых” *тамтв*³². То есть движение *праны* и *апаны* в форме главных вселенских принципов – Шивы, Шакти и Нары – охватывает весь мир. Этой триадой объясняют одно из происхождений названия школы “Трика” (“Тройка, триада”) кашмирского монистического шиваизма. Как сказано, “при наполнении осознанностью” этих процессов движения энергии, охватывающих все *тамтвы* бытия, и при культивации созерцания “всё [есть] в форме всего” (*sarvasarvamayatvabhāvanayā*) возникает состояние полноты, ведущее к переживанию “единовкусия” (*sāmarasya*)³³.

Принцип “всё во всём” явно или неявно присутствует во многих описаниях в системе кашмирского монистического шиваизма, создавая парадоксальную, трудно визуализируемую холистическую архитектуру подлинного устройства мира. Во многом это определяется главной целью практики монистического шиваизма: в отличие от “изоляционистских” или же, так сказать, “иллюзионистских” идеалов освобождения, характерных для некоторых индийских религиозно-философских школ (в первом случае это *кайвалья* йоги Патанджали, “изолирующая” чистое сознание от множественности элементов *пракрити*, во втором – *мукти* адвайта-веданты Шанкары, объявляющая иллюзорным мир множественного), система недвойственных шиваитских тантр предлагает модель освобождения индивида без отбрасывания и отрицания чего-либо. Освобождение в тантре подразумевает интеграцию сознания адепта, с одной стороны, в единство всеохватывающего, континуального, “недвойственного” (*advaya*) сознания (*cit*), с другой – в полноту многообразных, дискретных элементов этого мира. Через это реализуется “голографическое” пребывание одновременно и в части, и в целостности, во множественности и единстве – иначе говоря, осуществляется практическое воплощение универсального принципа “всё во всём”. В этом целостном постижении открывается единая природа мироздания, где снимается спекулятивный вопрос о первичности дискретного или континуального.

Primary Sources in Sanskrit

- Parā-Trimshikāvivaraṇa with Commentary. The Latter by Abhinavagupta. KSTS XVIII. Srinagar, 1918.
- Svacchandatantra with Kṣemarāja's 'Uddyota'. KSTS № 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1921–1935.
- The Śivadriṣṭi of Srisomānandanātha with the Vritti by Utpaladeva. KSTS LIV. Srinagar, 1934.
- The Tantrāloka of *Abhinava Gupta* with the commentary of *Jayaratha* // Kashmir Series of Texts and Studies. Vol. 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58. Allahabad-Bombay, 1918–1938.
- The Vijñāna-Bhairava with Commentary Partly by Kṣemarāja and Partly by Shivopādhyāya, KSTS № 8. Bombay: Tatva Vivechaka Press, 1918.

Ссылки – References in Russian

- Иванов 2013 – *Иванов В.П.* Интерпретации практик движения *праны* в комментарии Шивопадхьяи на “Виджняна-бхайрава-тантру” // Зографский сборник. 2013. Вып. 3. С. 133–149.
- Иванов 2014⁴ – *Иванов В.П.* “Атомизм” в звуковых построениях индийской тантры // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 132–141.
- Иванов 2014⁶ – *Иванов В.П.* Трактат “Шаттримшаттаттва-сандоха” Амритананды с “Вивараной” Раджанакананды. Перевод с санскрита, исследование, комментарии // Розенберговский сборник. СПб.: Издательство А. Голода, 2014. С. 219–239.
- Лысенко 2014 – *Лысенко В.Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 9–28.
- Хоружий 1994 – *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 32–66.

References

- Bäumer 2011 – *Bäumer B.* Abhinavagupta's Hermeneutics of the Absolute. Anuttaraprakriyā. An Interpretation of his Parātrīśikā Vivaraṇa. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 2011.
- Eliade 1958 – *Eliade M.* Yoga: Immortality and Freedom. Translated from the French by Willard R. Trask. London: Routledge, 1958.
- Goudriaan, Gupta 1981 – *Goudriaan T., Gupta S.* Hindu Tantric and Sakta Literature // A History of Indian Literature. Vol. II, fasc.2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.
- Khorujy S.S.* The 'Total Unity' Concept: from Heraclitus to Bakhtin // After the Break. Ways of the Russian Philosophy. St. Petersburg: Aleteia, 1994. P. 32–66 (in Russian).
- Ivanov V.P.* Interpretations of prāṇa-movements in the Commentary of Śivopādhyāya on the Vijñānabhairava-tantra // Zograph readings. 2013. № 3. P. 133–149 (in Russian).
- Ivanov V.P.* Atomism in Phonic Constructions of Indian Tantra // Voprosy Filosofii. 2014. № 6. P. 132–141 (in Russian).
- Ivanov V.P.* Śattriṃśattatva-saṃdoha by Amṛtānanda with the Vivaraṇa by Rājānakānanda. Translation into Russian, Analysis and Exegetical Notes // Rosenberg readings. St. Petersburg: Izdatelstvo A. Goloda, 2014. P. 219–239 (in Russian).
- Lysenko V.G.* The Genesis of Atomism as a Problem of Language and Thought // Voprosy Filosofii. 2014. № 6. P. 9–28 (in Russian).
- Padoux 1992 – *Padoux A.* Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Delhi: Sri Satguru, 1992 (*Padoux A.* Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantrique. Paris, 1963).
- Pandit 1989 – *Pandit B.N.* History of Kashmir Saivism. Delhi: Utpal, 1989.
- Pandit 1997 – *Pandit B.N.* Specific Principles of Kashmir Saivism. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.
- Pandit 2005 – *Balajinnāthapaṇḍitaḥ.* Kāśmīraśaivadarśanabṛhatkośaḥ. Jammū, 2001–2005 (in Sanskrit).
- Sanderson 1986 – *Sanderson A.* Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir // Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986. P. 169–214.

Примечания

¹ “*πᾶν ἐν παντί*” (Аристотель. Физика I, 4)

² По Плотину, “всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все – всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все”; цит. по: [Хоружий 1994, 34].

³ Отдельные относящиеся к этой теме вопросы обсуждались в нашей статье [Иванов 2014^a].

⁴ То есть традиций, признающих авторитет Вед.

⁵ Следует оговорить, что эти две стратегии не существовали в индийских школах автономно. Они могли дополнять друг друга в рамках одной и той же школы.

⁶ Речь идет о йогической реализации тождества человеческого и божественного через (наличествующее еще с архаических времен “Вед” и “Упанишад” в индийской культуре) отождествление внутренних (телесных) элементов бытия индивида и внешних “природных” явлений: дыхание есть ветер, центральный, осевой канал (“позвоночник”) – центральная мировая гора Меру и пр. Подробнее см., например: [Eliade 1958, 235 ff.]

⁷ Под монизмом подразумеваем санскритский термин “*advaya*”. Некоторые исследователи по ряду причин избегают термина “монизм”, предпочитая термин “недвойственный”. См.: [Bäumler 2011, 271].

⁸ Индийский знаток традиции Б. Пандит характеризует этот принцип как важную доктрину пара-адвайты (кашмирского монистического шиваизма): *sarvaḥ sarvātmakam iti siddhāntaḥ parādvaitaśaivadarśanasya* [Pandit 2005, 756].

⁹ Этот принцип генетически, безусловно, восходит к ранним пластам индийских религиозно-философских текстов и связан, в частности, с размышлениями древнеиндийских мыслителей и практиков о взаимной включенности индивидуального *атмана* и всего сущего. Ср., например, знаменитые строки из “Иша-упанишады” (6–7): “*yas tu sarvāṇi bhūtānyātmanyevānupaśyati / sarvabhūteṣu cātmānaṁ tato na vijugupsate // yasmin sarvāṇibhūtānyātma ivābhūd vijānataḥ / tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvam anupaśyataḥ*” – “Кто [постоянно] зрит все существа в себе (=в *атмане*), а себя (=своей *атман*) во всех существах, тот [ни от чего] не отвращается; в ком, [так] знаящем, *атман* стал всеми существами, какое заблуждение, какая печаль [может быть у него], зрящего единство”. Как замечает Б. Боймер [Bäumler 2011, 85], Абхинавагупта, обсуждая доктрину “всё во всём”, также отсылает к раннему тексту “Махабхараты” (Śāntiparvan XII.47.54, e-text BORI): “*yasmin sarvaṁ yataḥ sarvaṁ yaḥ sarvaṁ sarvataś ca yaḥ/ yaś ca sarvamayo nityaṁ tasmai sarvātmāne namaḥ*” – “В котором всё, от которого всё, который [есть] всё, который [есть] повсюду; который все-образный, вечный – тому Все-атману поклон” (этот пассаж также повторяется в “*Вишнудхармттара-пуране*”, “*Расарнаве*”).

¹⁰ Также: “*sarvasarvātmakatva, sarvaṁ sarvātmakam (viśvaṁ viśvātmakam)*” и т.п. – “всё (=любое) по своей природе (=атману) [есть] всё (=любое)”; санскритское *sarvaṁ* означает как “всё”, так и “всякий, любой”. Наиболее полно этот принцип раскрывается в кашмирском шиваизме в “лингвофилософии” “*Паратришика-вивараны*” Абхинавагупты. Принцип “всё во всём” также формулируется в ранних текстах санкхьи и в философии джайнизма; см.: [Bäumler 2011, 84].

¹¹ А. Сандерсон использует термин “ontic levels”. Б. Боймер предлагает передавать этот термин как “cosmotheandric realities”.

¹² “*tattvānāmuttarottaraṁ vyūryavyūpakabhāvena bhūmirvyūpyājalādi śivāntaṁ vyūpakāni rañcatrīṃśat.*” Перевод текста “*Шат-тримшиат-таттва-сандоха*” с санскритским комментарием см., например: [Иванов 2014^b].

¹³ Речь идет о *шададхван* – концепции “разворачивания” и “сворачивания” вселенной по “шести путям”, используемой в ритуальном созерцании.

¹⁴ “Vastutaścaiyamakramaiva pārāmeśvarīśaktiḥsphurati, tatrāpi ca svasvātantryāt darpaṇanagaravat kramam api ādarśayati/ krame api ca pūrvam pūrvamuttaratra vyāpakatayā sthitaṃ mṛdi va ghaṭādaḥ, uttaraṃ uttaraṃ tu pūrvatra śaktyātmanā sthitaṃ vṛkṣaiva svabṭje iti **sarvaṃ sarvātmakam** eva” (“Уддьота” Шивопадхьяи на “Виджняна-бхайрава-тантру” 56. Здесь практически слово в слово цитируется комментарий Кшемараджи на “Сваччханда-тантру” 4.96). Там же у Шивопадхьяи: “...pūrvāḥ pūrvāścādhvā uttaratra vyāpakatayā sthitaḥ, uttara uttaraḥ pūrvatra vyāpyatayāntarbhūtaḥ iti **sarvaṃ sarvatrāsti**...”

¹⁵ Пратъябхиджня – “[доктрина] узнания” – одна из ключевых философских доктрин кашмирского шиваизма, сформулированная в базовых трактатах Сомананды, Ут-паладевы.

¹⁶ “sarve sarvātmabhāvena sarvajñā vā vyavasthitāḥ/ sarve bhāvāḥ svamātmānaṃ jānantaḥ sarvataḥ sthitāḥ// madātmanā ghaṭo vetti vedmyaḥ vā ghaṭātmanā// sadāśivātmanā vedmi sa vā vetti madātmanā/ śivātmanā yajñadatto yajñadattātmanā śivaḥ// sadāśivātmanā vetti ghaṭaḥ sa ca ghaṭātmanā/ sarve sarvātmakābhāvāḥ sarvasarvasvarūpataḥ// sarvasya sarvam astīha nānābhāvātmārūpakaiḥ/ madrūpatvaṃ ghaṭasyāsti mamāsti ghaṭarūpatā// nānābhāvaiḥ svamātmānaṃ jānannāste svayaṃ śivaḥ/cidvyaktirūpakam nānābhedabhinnam anantakam” (Śivadr̥ṣṭi 104 (b) – 109)

¹⁷ āṇava-yoga – тип медитативных практик, которые подразумевают “опоры” для ознания – объекты созерцания (которые бывают как внешние, так и внутренние) и включают различные приемы визуализации, произнесение мантр и пр.

¹⁸ Термин, предложенный А. Паду [Padoux 1992, 223]

¹⁹ О лингвофилософских моделях “фонематического” устройства бытия см., например: [Padoux 1992; Иванов 2014⁶].

²⁰ В лингвоцентрической онтологии кашмирского монистического шиваизма функционирует четырехаспектная модель всетворящей энергии универсальной вербальности – Речи (частью восходящая к философским воззрениям индийских грамматистов, а именно, к Бхартрихари): *вайкхари* (проявленная, “грубая”, звучащая речь), *мадхьяма* (“промежуточная” – присутствующая в ней последовательность звуков, и соответственно, временная последовательность иллюзорны), *пашьянти* (“видящая” – недифференцированная речь, чистое осознание) и *пара* (parā), то есть “высшая”, “запредельная” речь, энергия божественного per se.

²¹ Лингвофилософские воззрения тантры отражены в таких текстах, как “Малини-виджая-уттара”, “Рудра-ямала”, “Сваччханда-тантра”, “Триширобхайрава”, “Куб-джикамата-тантра”, “Шатсахасра-самхита” и др. Некоторые из них сохранились полностью, другие известны только по цитатам. Безусловно, важнейшими источниками традиции по данному вопросу выступают авторские произведения “Паратришика-виварана” и “Тантралока” Абхинавагупты и сопутствующая комментаторская литература.

²² “śabdarāśiḥ sa evokto mātṛkā sā ca kīrtitā” (“Тантралока” 3.232(a)) Как поясняет комментатор Джаяратха, “совокупность (rāśiḥ) [звуков] – причина и неотделимо [от них] сущая природа материальных (sthūla) [=слышимых] различных выражений (śabdānām), таких, как слово (pada), высказывание-предложение (vākya) и т.д.”. (“padavākyaḍyātmanā vibhaktānām sthūlānām śabdānām avibhāgasvabhāvāḥ kāraṇātmā rāśiḥ...”).

²³ Исторически матрица связана с древним культом семи (иногда восьми) “материнских” богинь, почитаемых и на юге, и на севере Индии; возможно, образ восходит к эпохе Вед. Так, в Ригведе (IX 102.4) – гимне Соме-павамане – упоминаются некие семь матерей. Они же упоминаются в “Махабхарате” и множестве поздних источников (пуранах, классической санскритской литературе и пр.). Известны их скульптурные изображения. В тантрических источниках их число связывают с семью рядами согласных звуков санскрита (или восемью с прибавлением ряда, состоящего из одного элемента – kṣa).

²⁴ В символизме *шабдараши-матрики* каждый звуковой элемент есть та или иная энергия божественного. Так, первый базовый элемент – звук ‘а’ (основа всех звуков) соотносится с Высшим – anuttara; его развитие “длящееся”, долгое ‘ā’ – с вечно длящимся состоянием блаженства ānanda; ‘i’ – с энергией желания-воли icchāi т.д.

²⁵ Принцип “всё во всём” охватывает, собственно, все “лингвофилософские” построения кашмирского шиваизма. Он присутствует в четырехуровневой модели проявления вселенской вербальности – энергии Речи (с уровнем “высшей речи” – *нара*, присутствующим на всех других уровнях); он наличествует в трактовке Абхинавагуптой (в “*Паратришика-виваране*”) взаимосвязи и взаимной включенности грамматических категорий 1-го, 2-го и 3-го лица как репрезентирующих различные ипостаси универсального субъекта – Шивы и пр.

²⁶ Ср.: “*Паратришика-вивертти*” Раджанаки Лакшмирамы: “akṣarāṅgām akāro’smī... iti tathā hi parameśvarasya svātmavimarsaḥ ‘A’ iti...”

²⁷ Фоноцентризм свойствен также тантрам буддийской ваджраяны. В контексте обсуждения интересного привести фразу из известной *сарвабхаутика* мантры (то есть мантры, относящейся “ко всем существам”) из “*Хеваджра-тантры*”: ...akāromukhaṃ sarvadharmāṅgām ādyanutprannatvāt... “Звук ‘A’ – главный средь дхарм (=также “дверь во все дхармы”) в силу [их] изначальной нерожденности” (“Śrīhevajramahāntantrarājā” 2.1). Интересно, отметить, что эта мантра восходит к “Двадцатипятидесятичной Праджняпарамите” (Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra), в которой как эта фраза, так и следующие в тексте (“repho mukhaḥ sarvadharmāṅgām rajo ‘ragatatvāt / pakāro mukhaḥ sarvadharmāṅgām paramārthanirdeśāt”) раскрывают сакральный смысл (а также способствуют запоминанию) “алфавита” Кхароштки (a, ga, pa, sa, na, la, da, ba...), последовательность которого отличается от брахми и связанных с ним систем письма. Первые пять слогов (a, ga, pa, sa, na) входят в известную мантру Манджуши – бодхисаттвы *праджняпарамиты* – высшей мудрости всех будд.

²⁸ “a’ādyo yeṣāṃ svarāṅgām... amīṣāṃ varṇāṅgām parāvāgbhūmir... yatraivaīṣāṃ asāmayikaṃ nityam akṛtrimaṃ saṃvinmayam eva rūpam / saṃvinmaye sa vapuṣi sarvasarvātmakatā satatodita iva” – “‘A’ – первый из этих звуков... – обитель высшей Речи тех *варн*, где пребывает в необусловленной, вечной, нетварной форме их чистого сознания. В этой форме чистого сознания постоянно явлен [через принцип] ‘всё во всём’” (“*Паратришика-виварана*” на “*Паратришика*” 5–8).

²⁹ “...mūrdhādiṣu kevaḥṣvapipratyekaṃ sarvāṇi vaktrādīni parasparaṃ viśeṣaṇāni taccanirpīṭameva sarvasarvātmakatvanirṇayenaiva...” (“*Паратришика-виварана*” на “*Паратришика*” 27–33).

³⁰ Это движение представлено в психосоматике человека как “поступательный” ток энергии – *прана* и “возвратный” ток энергии – *апана*, созерцаемые, соответственно, как охватывающие “чистый” и “нечистый” пути (śuddhāśuddhādhvan).

³¹ *Таттвы* от Шивы до майя-*таттвы*.

³² Все остальные *таттвы* технически именуются словом “*нара*” (“человек”), так как они формируют, собственно, измерение бытия ограниченных живых существ.

³³ “...tena utpattidvitayasthāne utpadyamāna śuddhāśuddhādhvadvayebharaṇāt parāśaktivyāptyā sarvasarvamayatvabhāvanayā tatsāmarasyāpādanād bharitāsthitih” (Шивопадхья на “*Виджнянабхайправа-тантру*” 24).