

*С. В. Пахомов\**

## ПРИНЦИП ЕДИНСТВА В СОТЕРИОЛОГИИ ИНДУИСТСКОГО ТАНТРИЗМА\*\*

В статье раскрывается специфика принципа единства как важнейшего составного элемента тантрической сотериологии. В контексте этого принципа освобождение — состояние высшей целостности, единства с Богом. Наиболее важный вид единства — полное отождествление с Богом. Эта тождественность присуща душе изначально, однако она скрыта под ложными наслоениями, и задача тантрической практики — выявить ее, заменив ложную идентичность подлинной («божественной») идентичностью. Реализация единства возможна потому, что едина сама высшая реальность, символическим выражением чего выступает пара божественных супругов (Шива — Шакти). Единство высшей реальности формирует «архетип» всех прочих видов единства. Освобождение в контексте принципа единства может также пониматься и как растворение, в смысле абсолютной утраты эгоистической самости. Соединение с Абсолютом подразумевает обретение освобождающимся своей исконной природы. Тотальный идентификационный синтез приводит в тантризме к глобальной картине всеохватывающего макроединства, где абсолютно все связано со всем.

**Ключевые слова:** единство, идентификация, освобождение, индуистский тантризм, Бог, высшее «Я».

*S. V. Pakhomov*

### *THE UNITY PRINCIPLE IN HINDU TANTRIC SOTERIOLOGY*

The article reveals specifics of the unity principle as the most important component of tantric soteriology. In the context of this principle, liberation is a state of supreme integrity, unity with God. The most important kind of unity is a complete identification with God.

---

\* Пахомов Сергей Владимирович, кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии и истории философии, Институт философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, доцент кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; sarga68@mail.ru

\*\* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», проект № 16-18-10427.

This identification is inherent in the soul initially, but it is hidden under false accretions, and the goal of tantric practice is to reveal it, replacing the false identity with a genuine (“divine”) identity. The realization of unity is possible because the highest reality itself is one, the symbolic expression of which is the pair of divine spouses (Siva and Śakti). The unity of higher reality forms the “archetype” of all other types of unity. Liberation in the context of the unity principle can also be understood as a dissolution, in the sense of the absolute loss of the egoistic self. The connection with the Absolute implies the liberation of one’s original nature. Total identification synthesis in Tantrism leads to a global picture of an all-encompassing “macrounity”, where everything is connected with everything.

**Keywords:** unity, identification, liberation, Hindu Tantrism, God, “Self”.

Сотериология как учение об освобождении является одной из важнейших областей индуистской тантрической философии. Едва ли не все школы тантры ставят обретение духовной свободы на первое место. Тантрические трактаты предлагают множество йогических, магических и ритуальных средств, позволяющих достигать этой цели, причем уже при жизни: об этом стоит сказать особо потому, что тантра позиционирует себя как «легкий» путь развития, в том смысле, что освобождение может быть достигнуто не посмертно, а уже при жизни практикующего.

Если мы зададимся вопросом, что собой представляет освобождение — «от» чего-то (негативный аспект) или «к» чему-то (позитивный аспект), то окажется, что *принцип единства* являет собой несомненный выбор в пользу второго аспекта. Это один из самых ярких признаков, характеризующих духовное освобождение с точки зрения тантрических (и шире, большинства индийских) школ. Освобождение невозможно без единства, да и само по себе оно представляет обнаружение и раскрытие этого принципа. Понимание единства варьируется от одной тантрической школы к другой, но в той или иной мере представление о нем разделяют все они. Как и многие другие доктрины и идеи, понятие единства имеет дотантрическое происхождение (корни представления о единстве следует, по-видимому, искать уже в «Ригведе», где в гимне X. 129 живописуется впечатляющая и таинственная Сущность, пребывающая до начала миров вне сущего и не-сущего, и которая названа в гимне «Одно» (eka), см.: [1, т. III, с. 286]), но в тантре оно претерпевает значительную трансформацию.

В контексте этого принципа освобождение представляет собой состояние наивысшей целостности и единства с Богом. Ч. Чакраварти замечает: «Идеал тантр — реализация идентичности индивидуальной души с высшей душой» [15, р. 38]. Под этими словами могли бы подписаться едва ли не все приверженцы индуизма, не только тантрического. Фактически такое толкование тантрического идеала совпадает с определениями традиционной йоги. Примерно об этом же говорит и А. Паду, комментируя трактат кашмирского мыслителя X–XI вв. Абхинавагупты «Паратришика-лагхувритти»: «Главная цель тантрического культа — идентификация адепта с высшей энергией самознания в ее источнике» [4, р. 123, fn. 328].

Чем полнее, глубже и одновременно возвышеннее форма единства, тем свободнее тантрист, тем ближе он к божественной реальности. Поэтому наиболее важная разновидность единства — *полное отождествление*; тогда

человек ощущает свою абсолютную тождественность Богу и не видит никакой разницы между собой и им. Когда такой практикующий, например, утверждает: «Я — Шива», в этом нет никакого эпатажа или самомнения, а есть скорее глубочайшая убежденность в том, что в нем пребывает и через него вещает сам Бог — о самом себе.

Собственно говоря, такая тождественность присуща душе изначально, но потенциальным образом. Иными словами, это не столько задача, сколько уже имеющаяся данность, которую, правда, последователю тантры еще предстоит осознать. Яркое и образное понимание этого «факта» демонстрирует «Куларнава-тантра» (IX. 16): «Подобно тому как нет отличий, когда вода налита в воду, молоко — в молоко, а топленое масло — в топленое масло, так нет различий и между дживатманом и Параматманом» [7] (из контекста явствует, что речь идет о поглощении индивида высшей реальностью во время медитации над ней).

Однако до поры до времени подлинная идентичность находится у индивида глубоко под спудом ложных мнений, оценок и восприятий. Эта крепко укорененная жизненная ложь, в свою очередь, «программирует» ложную идентификацию личности, не знающей о своей истинной духовной природе. Развиваясь же посредством тантрических практик, индивид по сути вытесняет свое «человеческое», заменяя его «божественным», и его ложная идентичность меняется на истинную. Смена духовных ориентиров совпадает с обретением освобождения. Эта замена одной идентичности на другую представляет собой нечто вроде символической «смерти» практикующего субъекта с последующим «возрождением» к новой, истинной жизни.

Эпистемологическое единство, связанное с познанием, осознанностью, опирается на единство онтологическое. Иными словами, единство как сущность высшей свободы может быть реализовано практикующим еще и потому, что есть единство другого рода — сама сущность высшей реальности, все элементы, части, уровни которой слиты в одно недифференцированное целое и по отдельности не существуют. Важнейшим выражением этой внутренней слитости и неразличимости выступает пара божественных супругов (Шива и Шакти, Кришна и Радха, Вишну и Лакшми и др.), находящихся в неразрывной и равноправной связи друг с другом. В тантризме такие супруги (чаще всего это Шива и Шакти) суть равноценные «половинки» единого Абсолюта. И самый их союз есть свободное соединение, *самарасья* — «единый вкус», пронизывающий оба этих компонента. Такой статус Абсолюта в философии кашмирского шиваизма называется также *шивавьяпти*, или «пропитанность Шивой». В то время как «в ведантистском освобождении майя исчезает и вместе с ней уходит и жалкая вселенная, которая была только фикцией, созданной ею», «в шивавьяпти вселенная представляет собой величественное выражение собственной шакти Шивы» [25, р. xxxviii]. Поэтому стремление к освобождению может быть понято также как стремление к обретению высшего, божественного статуса. Вообще говоря, кашмирскому шиваизму, который старался тщательно отграничить свои основоположения от адвайта-веданты (несмотря на очевидное ее влияние на него), было очень важно подчеркнуть различие между супраэистической адвайтистской мокшей (мукти) и шиваитским

идеалом шиватвы, в которой освобожденный человек не просто избавляется от негативных факторов, но, получая доступ к полноте собственного «я», насквозь пронизывается, «пропитывается» энергиями Бога и, следовательно, сам обожествляется. По мнению Абхинавагупты,

освобождение при жизни — это «пропитанность» идентичностью сущностной природе Бхайравы, тождественность абсолютному «Я», которое есть дивное свечение сущностного атмана. Это образ жизни того, кто благодаря реализации своей глубинной природы рассматривает все множество принципов бытия, считавшихся зависимыми, просто как разные [стороны] игры Бога, которая есть выражение изобилия его наслаждения [5, р. 6 sanskr.].

Помимо шиватвы, в кашмирском шиваизме популярна еще одна сотериологическая категория — *сватантрия* — свободное, беспрепятственное развертывание божественных энергий. Сватантрия подразумевает, с одной стороны, преодоление ограниченных уделов бытия-сознания, а с другой, полную идентификацию с источником божественных сил, высшим Богом, который включает в себя все. Второй аспект сватантрии является основным: подлинная свобода не обретается одной лишь независимостью от материального мира, полагают последователи тантры.

Единство высшей реальности формирует своего рода архетип всех проявлений тождеств, матрицу всех прочих «единств», раскрывающихся на иных, более материальных и низких уровнях бытия. Такое единство «высшей пробы» есть некий «стержень», пронизывающий всю вертикаль мироздания сверху донизу. Конечно, чем дальше от этого центра и ближе к периферии, тем грубее реальность, тем больше в ней внешних различий. Однако какими бы различными ни казались феномены, все они существуют постольку, поскольку опираются на основу бытия, или на абсолютное божество с его первопринципом единства. Тем самым оказывается, что единство первичнее по сравнению с различиями; множественность же есть «развертывание» единства во всех возможных направлениях. Множественность потенциально содержится в единстве, которое актуализирует его в силу своей динамичной, «вибрирующей» (*спанда*) природы.

Соответственно, вся тантрическая практика представляет собой унификацию психоментальных и физических аспектов сторонника тантры. В ходе выполнения практики индивид как бы «собирается» воедино, происходит интеграция разрозненных элементов личности, и в то же время — растождествление с ложными структурами «эго» и исчезновение границ между субъектом и объектом. Вишнуитский тантрический наставник Ваманадатта в трактате «Самвит-пракаша» (II. 3) утверждает, что «обретение Атмана происходит благодаря полному отказу от ложного эго» [12, р. 15 sanskr.]. Об этом же пишет и К. Пандей:

Когда посредством Его милости истинный свет проливается на индивида, тот осознает свое единство с универсальным «Я». Вследствие самореализации идентификация с телом, вместе с эффектом от самонадеянного приписывания себе действий, сделанным в состоянии неведения (*моха*), неизбежно приводит к своему завершению <...> Это «обнуление» эффекта от самоприписывания действия, которое следует за прекращением идентификации «я» с телом, технически называется *karmadāha* («сожжение кармы». — С. П.) в литре шайвов [22, р. 451].

Тотальная внутренняя идентификация, составляющая содержание высшей реальности, накладывает свой отпечаток на восприятие всего сущего. Иными словами, тантрист рассматривает все окружающее через своего рода «монистические линзы», идентифицируя себя со всем окружающим, потому что оно есть проявление Божества, божественная проекция. В кашмирском шиваизме эта позиция называется *абхасавада*, или явление мироздания в качестве объекта, который лицезреет Господь. Тантрическая «Каула-упанишада» заканчивается фразой «будь равен всему» (*sarvasamo bhavet*), т. е. всему универсуму, — ведь именно «так становятся освобожденным» (*sa mukto bhavati*) [6, p. 7]. Тантрический кашмирский мыслитель Кшемараджа (ученик Абхинавагупты) в «Спанда-нирнае» также полагает, что освобождение возможно только через осознание своей идентичности со всей вселенной, хотя это и чрезвычайно трудная задача [13, p. 49]. Единство всех вещей мира представляет собой их глубинное равновесие (*саматва*), и тантрист стремится распознать, «реализовать» его.

Такое восприятие, стирающее границы между священным и профанным, превращает всю жизнь практикующего в своеобразное жертвоприношение, совершаемое постоянно:

... Тот же самый Шива, который получает только опыт высшего блаженства, появляется в образе человека, жизнь коего — смешение удовольствия и страдания. И счастье здесь, и блаженство освобождения там могут быть обретены, если идентичность обоих этих Шив реализуется в каждом человеческом действии. Это достигается, если вся деятельность человека превратится в священнодействие, исполненное жертвенности и благоговейного поклонения [26, p. 439].

Но «самоотдача» всех сил духа сторонника тантры божественному — это не односторонняя жертвенность человека с полным забвением о себе. Отдавая, тантрист также и получает, ведь по сути он выступает от имени Бога, которому принадлежит все в этом мире. Жертвуя, самого себя превратив в жертву, он верит, что любимое Божество ниспосылает ему разные блага, как мирские, так и духовные, включая и благо освобождения.

«Интегративная» тантрическая практика приводит к своего рода *дивинизации* тела самого практикующего, которое «становится телом избранного божества (*шитадевата*)» [14, с. 613]. Практическая деятельность тантриста направлена в сущности на то, чтобы свести ощущение многообразия мировых феноменов к глобальному Единому. Это технология абсолютной и бескомпромиссной редукции: «Посредством редуцирования многого к одному (т. е. к Шиве. — С. П.) кто же не будет освобожден от зависимости?», цитирует Абхинавагупта некий безымянный текст [5, p. 27 sanskr.]. Фактически зависимость от многого при такой логике превращается в зависимость от одного, т. е. от Божества, что автоматически делает эту зависимость независимой от чего бы то ни было, поскольку здесь Бог «зависит» от самого же себя.

Соединение с главным Божеством, совпадающее с его обретением, может осуществляться на разных уровнях и проявляться в разных формах. Конечно, не всякое единство само по себе есть освобождение. Дж. Вудрофф в работе «Шакти и шакта» пишет:

Есть две формы соединения (*samarasya*): первый — «грубый» (*sthūla*), или соединение физических воплощений высшего Сознания, и второй, «тонкий» (*sūkṣma*), или союз пассивного и активного принципов самого Сознания. Именно последний вид соединения и есть освобождение [26, p. 442].

Тем не менее, хотя тантрическая практика представляет собой постепенный переход от «грубых» форм единения к более тонким, телесный аспект принципа единства никогда не забывается в этой среде. Сама тантрическая иконография, показывающая эротическое или сексуальное единение двух «половин» Абсолюта, демонстрирует значимость телесной символики для передачи учения о единстве высшего духа и материального мира.

Из отождествления с высшим Божеством следует также и отождествление тантриста со всеми его возможными действиями, включая деятельность по созданию, сохранению и уничтожению мироздания. В своем созерцании он представляет, как ему подвластны могучие, буйные силы, пронизывающие универсум, готовые выполнить любое его повеление. И подобно тому, как его собственное «я» расширяется до абсолютного «Я», так и его тело в его воображении расширяется до пределов вселенной [18, p. 153].

Безусловно, идентификации с избранным божеством наилучшим образом способствует интенсивная преданность к нему (*бхакти*). При этом, по мнению ряда исследователей, важна не столько конкретика отношения к божеству, сколько заключенная в этом отношении сила сосредоточенной направленности. В таком случае любая сильная эмоция, даже негативная, направленная на определенный объект, будет эффективной. Так, Г. Ферштайн передает вишнуитскую легенду о том, что царь Хираньякашипу

также смог слиться с Вишну, потому что его разум был все время сосредоточен на Божественном. Однако у Хираньякашипу средством освобождения стала не любовь, а ненависть к Вишну. Эта назидательная история характерна для тантрического стиля [17, p. 57].

В некоторых случаях тождество с высшей реальностью выражается в терминах достижения высшей божественной обители. Как пишет С. Гупта на примере школы панчаратры, «одновременный результат такого освобождения — достижение высшего прибежища Васудевы (*paramapadam*), которое в то же время есть его великое присутствие (*dhāman*), высший рай всезнания и блаженства» [20, p. 228]. В «Лакшми-тантре» (XXII. 4) сама великая богиня заявляет, что высшее прибежище — это она сама [8], поэтому вступление в обитель Васудевы происходит именно через нее. Освобожденный адепт «становится одним» (*ekībhavati*) с Господом, оказывается заключен в «совершенном объятии божественной пары» [19, p. 60]. Последний пример, имеющий несколько эротический оттенок, наиболее характерен для тантрического сoterиологического дискурса.

Для тантрической сoterиологии вообще характерно стремление локализовать «пространство свободы». Как говорится в «Шатчакра-нирупане» (49),

внутри нее (нирвана-шакти. — С. П.) есть чистая обитель Шивы — постоянное прибежище, [исполненное] вечного блаженства и достигаемое [только] йогинами.

Оно находится на вершине всего, и его сущность — чистое просветленное сознание. Одни мудрые люди называют это место «местом Брахмана», обителью Вишну; другие же праведники называют его «местом хамсы». [Это место] освобождения, познания Атмана (*mokṣamātmāprabodham*) [10, p. 73].

Освобождение в контексте принципа единства может также пониматься и как *растворение*, в смысле абсолютной утраты эгоистической самости. Санскритское слово *лая*, или *пралая*, часто применяется в индийских религиозно-философских сочинениях, означая фазу растворения вселенной в мировом Духе; в тантрической йоге это слово также означает полное рассеивание всех внутренних ограничений, присущих практикующему ученику, погружение в абсолютную бездну божественного сверхбытия, утрату личного «я». Отдельное направление йоги (*лая-йога*) особенно сфокусировано на подобных практиках, приводящих к полному исчезновению индивидуального начала. Подобная стратегия характерна прежде всего для школ, испытавших серьезное воздействие адвайты. Так, в «Шритаттва-чинтамани» Пурнананды (I. 64) говорится: «Мокша — это растворение индивидуальной души (*jīvātmanīlayo*) в густой массе блаженства высшей души» [9, p. 26]. С другой точки зрения (характерной для кашмирского шиваизма), предпочтение отдается не столько растворению индивидуального сознания в высшем Сознании, сколько, напротив, растворению окружающего разнообразия объектов в просветленном сознании тантриста. Так, средневековый мыслитель Утпаладева отмечает в своем автокомментарии «Вритти» к «Ишварапрагьябхиджня-карикам» (IV. 14): «Но когда познаваемое (“объективная реальность” — С. П.) полностью растворяется [в нем], и остается полное сознание Я, достигается состояние Шивы (*шивата*)» [11, p. 79].

Соединение с Абсолютом подразумевает обретение освобождающимся своей исконной природы, а это значит, что он соединяется и с «самим собой». Эта «своя собственная природа» (*сварупа, свабхава, сватма*) находится не где-то вовне, но постоянно пребывает как бы «внутри» самого же индивида. Комментируя трактат Абхинавагупты «Тантрасара», Мукунд Рам Шастри пишет: «Мокшей называется не что иное, как проявление истинной природы — природы [высшего] сознания, атмана» [3, p. 3 fn.]. Собственно, именно благодаря такому постоянно пребывающему центру духовности в самом себе, своего рода «филиалу» абсолютного начала, человек только и может пробудить в себе мысль и желание двигаться по духовному пути, потому что «собственная природа» есть тот маршрут, который связывает начало и конец, средство и цель пути.

Свобода от зависимости, таким образом, понимается как «достижение собственной природы» (*svātmalābha*). Это достижение (*lābha*), или «схватывание собственной природы» (*svātmagraha*), хотя и лишено эго, не полностью безлично, что показывает пример «Спанда-карик», которые отказываются от термина «атман» в пользу термина «свасвабхава» (*svasvabhāva*) [16, p. 31].

В этом смысле обретение «собственной природы» и единение с ней мало чем отличаются от адвайтистского «обретения обретенного» (*prāptasya prāpti*). Само обретаемое «Я», разумеется, не ново — новым является лишь его достижение [21, p. 294].

Онтологическое единство с первопринципом характерно для монистических ветвей индуистской тантры. В тех же направлениях, которые тяготеют к «двойственным» вариантам, представлены несколько иные воззрения. В частности, согласно шайва-сиддханте, которую Г. Флуд называет «центральной тантрической шиваитской традицией» [18, р. 120], изначально свободен только Шива (anādimukta), и этот «факт» разверзает пропасть между ним и всеми остальными душами. Даже если такие души будут освобождены, они получат только подобие, сходство с Шивой, «равенство» с ним (śivatulya, śivasamāya), но не полное тождество, и сохранят онтологическое отличие от него в силу отсутствия онтологической свободы [18, р. 122].

Объединение с первоисточником бытия есть совершенство, самореализация, актуализация всех потенциальных способностей внутреннего «Я». В частности, такое объединение может быть представлено как синтез света-пракаши и самосознания-вимарши. Как утверждает Н. Растоги,

самореализация — ничто иное как реализация пракаши как вовлеченного в самую природу вимарши. Соответственно, единение «я» и высшего «Я» (ātmaparamātmāikyam) достигается через единение существа (prakāśa, sat) и его внутренних возможностей становления (vimarśa, śakti) (śaktyātmanoraikyam) [23, р. 48].

Особый нюанс принцип единства в тантрической сотериологии приобрел в контексте понятия пратьяхиджни, развитого в кашмирском шиваизме. Под пратьяхиджней имеется в виду *узнавание* собственной идентичности адепта с высшим Сознанием, Парамашивой. Такое высшее Сознание ни от чего себя не отделяет, ничему не противостоит и лишено двойственности, поэтому «узнавание» в себе этого Сознания совпадает с отказом смотреть на мир как на механическую совокупность различий. Ведь такое Сознание, это «транс-персональное “Я” (ātmeśvara) следует понимать как то, что содержит все субъективные и объективные феномены, удерживая эту тотальность в блаженном синтезе недуалистического осознания» [24, р. 695]. В то же время обычное сознание в своей деятельности противопоставляет себя некоему «не-я», формируя свой повседневный смысл только через «другого». Посредством духовного узнавания, понятие которого, вполне вероятно, метило против буддийской доктрины безличного потока, человек освобождается от сансары. Тем самым «сознание отбрасывает свое состояние “овнешненного сжатия” и познает себя только как безотносительное, внедискурсивное единство манифестации (prakāśa) и самопознания (vimarśa)» [24, р. 695].

Принцип единства, будучи основой интеграции различных вещей в одно целое, является важнейшим определением смысла жизни и деятельности приверженца тантры, особенно после достижения им, как он верит, прижизненного освобождения. Среди прочего, это означает также и единение стремлений к благу и удовольствиям, из чего, по мнению К. Мишры, вытекает активная (и при этом успешная) жизненная позиция освобожденного человека: «Самореализация исполняет функцию синтеза блага и удовольствия, обеспечивая основу для успеха в каждой форме, в каждом аспекте жизни — материальном, моральном и духовном» [21, р. 314].



В свою очередь, синтез блага и удовольствия, отмеченный К. Мишрой, связан с невраждебным отношением тантризма к чувственности и стремлением найти тождество между материальным и духовным. В тантре любые пороки или негативные состояния ума могут рассматриваться как идентичные с ануттарой, или высшим сознанием, не отделенные от нее. Для обозначения подобного единства, среди прочего, есть термин *кхечарисамья*, («единство сознания»). «Кхечарисамья», интегрирующая в единый ансамбль разрозненные, в т. ч. негативные, проявления, противоположна *вайшамье*, установке сознания, которая действует в направлении дезинтеграции, отторжения от всего неприятного: это следствие влияния древнего аскетического наследия. В «Паратришика-виваране» Абхинавагупта прямо заявляет, что «тождественность кхечари есть освобождение (*tadevaṃ khecarīsamyaṃ mokṣaḥ*)» [5, p. 5 sanskr.]. Объясняя подробнее, что это такое, автор указывает, что кхечари обретается благодаря «высшему познанию сущностной природы Несравненного (*anuttara*)», т. е. Бога, которая представляет собой «полноту союза Шивы и Шакти» [5, p. 5 sanskr.].

Тотальный синтез всего и вся, различные уровни единства, пронизывающие друг друга, — все это в конечном счете приводит в тантризме к глобальной картине всеохватывающего макроединства, всеединства, где абсолютно все связано со всем и нет ни одной вещи, которая выпадала бы из этого интегрального ансамбля. Не является обособленной и сама мокша, которая полностью тождественна божественной реальности. Как говорится в «Тантра-алоке» Абхинавагупты (I. 31), «то, что называют мокшей, не следует понимать как некую сущность, малую или великую, как нечто обособленное, отделенное от высшего свободного “Я”» [2].

Таким образом, путь к свободе в тантризме однозначно есть переход от ложной идентификации (с телом, чувствами, рассудком) к идентификации подлинной, связанной с познанием (достижением) высшего Божества, пребывающего в то же время в сердцевине того, кто стремится к свободе. Круг замыкается: целью свободы оказывается ее же исток, а само поступательное движение к освобождению становится парадоксальным возвращением человека к самому себе, регрессом от внешнего к внутреннему, от грубого к тонкому. Но при этом «самовозвращении» внешний материальный мир все-таки не отбрасывается: в нем прозревают игру божественных сил и глубинное родство с первоисточником бытия, первопринципом вселенной.

## ЛИТЕРАТУРА

### Первоисточники (оригиналы и переводы)

1. Ригведа. 1989–1999 / изд. подготовила Т. Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989.
2. Abhinavagupta. *Tantrāloka*. With Commentary «Viveka» by Rajanaka Jayaratha. 12 vols. — Allahabad: Indian Press, 1918. — Vol. I. / ed. by M. R. Śāstrī.
3. Abhinavagupta. *Tantrasāra* / ed. with notes by M. R. Shāstrī. — Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1918.
4. Abhinavagupta. *Le Parātrīśīkālaghuvṛtti* / trad. et annotée par A. Padoux. — Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, 1975.

5. Abhinavagupta. Parātrīśika Vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism / engl. trans. by J. Singh; ed. by B. Bäumer. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.
6. Kaulopaniṣat // Kaula and Other Upanishads. With comm. by Bhāskararāya / ed. by S. Shāstrī. — Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti, London: Luzac & Co., 1922. — P. 1–8.
7. Kūlārṇava Tantra / ed. by A. Avalon, Tārānātha Vidyāratna. — London: Luzac and Co., 1917.
8. Lakṣmītantra / ed. with sanskr. gloss by Paṇḍita Kṛṣṇamacarya. — Adyar: Adyar Library and Research Center, 1959.
9. Pūrṇānanda Giri. Śrītattva-cintāmaṇi / ed. by B. M. Sāṃkhyatīrtha, etc. — Calcutta, 1936.
10. Ṣaṭcakranirūpana and Pādūkapañcaka / ed. by Tārānātha Vidyāratna. — London: Luzac & Co; Calcutta: Sanskrit Press Depository, 1913.
11. Utpaladeva. Īśvarapratyabhijñākārikā. Vṛtti / ed. and transl. by R. Torella. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2002.
12. Vāmanadatta. The Saṃvitprakāśa / ed. with English Introduction by M. S. G. Dyczkowski. — Varanasi: Ratna Printing Works, 1990.
13. Vasugupta. Spandakarikas. Ksemaraja. Nirnaya (commentary) / ed. by M. S. Kaul. — Srinagar: Kasmir Pratap Stham Press, 1925.
- Публикации
14. Ферштайн Г. Энциклопедия йоги / пер. с англ. А. Гарькавого. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.
15. Chakravarti Ch. Tantras. Studies on Their Religion and Literature. — Calcutta: Punthi Pustak, 1963.
16. Dyczkowski M. S. G. A Journey in the World of the Tantras. — New Delhi, Varanasi: Indica Books, 2004.
17. Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. — Boston: Shambhala, 1998.
18. Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. — London; New York: I. B. Tauris, 2006.
19. Gonda J. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. — London: University of London, 1970.
20. Gupta S. The Pāñcaratra Attitude to Mantra // Understanding Mantras / ed. by H. P. Alper. — Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. — P. 224–248.
21. Mishra K. Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism. — Delhi: Sri Satguru Publications, 1999.
22. Pandey K. C. Abhinavagupta: an Historical and Philosophical Study. — Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963.
23. Rastogi N. The Krama Tantricism of Kashmir. Historical and General Sources. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996. — Vol. I.
24. Sanderson A. Śaivism and the Tantric Traditions // The World's Religions / ed. by S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke and F. Hardy. — London: Routledge, 1988. — P. 660–704.
25. Singh J. Introduction // Śiva Sūtras. The Yoga of Supreme Identity / Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Translated into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index by J. Singh. — Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995. — P. XV–LXIV.
26. Woodroffe J. Śakti and Śakta. Essays and Addresses. — Madras: Ganesh & Company, 2010 (1<sup>st</sup> ed. in 1918).