

В.П. Иванов

«Виджняна-бхайрава-тантра» в традиции кашмирского шиваизма

Статья посвящена «Виджняна-бхайрава-тантре» (ВБТ) — древнему тексту традиции кашмирского шиваизма (КШ). Эта тантра может считаться своего рода энциклопедией эзотерических йогических практик. В статье поднимаются вопросы происхождения, общего содержания памятника и комментаторской традиции. ВБТ, традиционно считающаяся частью древней утраченной «Рудра-ямала-тантры» и носящая почетный эпитет «Шива-виджняна-упанишада», также может рассматриваться как один из базовых источников по философии КШ. В ВБТ имплицитно присутствует ряд идей, которые в позднейшую эпоху представлены традицией КШ в виде детально разработанных философских концепций (например, таких как *спанда* и *пратьябхиджня*), которые, в свою очередь, могут считаться специфицирующими маркерами КШ как философской системы.

Ключевые слова: Бхайрава, йога, шиваизм, *трика*, тантра, Шивопадхья.

В статье дается обзор общих вопросов содержания, комментаторской традиции, истории исследования текста «Виджняна-бхайрава-тантры» (ВБТ) (*Vijñāna-bhairava-tantra*) — «Тантры сознания-Бхайравы» — источника, который относится к комплексу литературы школы кашмирского шиваизма (КШ), произведения в высшей степени примечательного, но к исследованию которого в должной мере пока еще не обращалось отечественное востоковедение.

«Виджняна-бхайрава-тантра» интересна по нескольким причинам. Во-первых, ВБТ — один из ранних текстов, относящихся к базовому разделу (так называемых Агама-шастр) школы «недвойственного» КШ, также известного под обобщающим названием школы *трика* (формирование ее в Кашмире относится приблизительно к VIII–X вв.)¹. Эта тантра, следовательно, может полагаться одним из важнейших ее источников. Как традиционно считается (на то указывается в самой тантре — ВБТ, 1 и ВБТ, 162)², этот текст (наряду с таким важным текстом КШ, как «Паратришика-виварана»)³ был частью (главой) некоей древней «Рудра-ямала-тантры». Современные исследователи индийской средневековой тантрической литературы относятся к такому свидетельству с осторожностью (Goudriaan, Gupta, 1981, p. 47). Дело в том, что практика удревнения, сакрализации и как следствие — канонизации текста через приписывание его некоему несохранившемуся первоисточнику (вообще довольно распространенная в Индии) особенно присуща литературе индуистских тантр.

¹ Термин *трика* (изначально — название одного из тантрических направлений) становится в полной мере синонимом многокомпонентной традиции КШ после работ Абхинавагупты, который осуществил в них синтез различных религиозно-философских течений (*кула*, *крама* и пр.) с идеями школы *трика*.

² Здесь и далее цифры указывают на соответствующую *шлоку* ВБТ.

³ То, что именно так следует называть данный текст (а не «Паратришика-виварана»), обоснованно продемонстрировано Балджинатхом Пандитом (Pandit, 1989, p. 13).

Иногда различные тантрические сочинения претендуют на то, что они часть либо «эссенция» какой-либо известной тантры (например, «Куларнава-тантры»), или же тексты возводят к первоисточникам, существование которых вообще сложно удостоверить, поскольку их названия присутствуют только в традиционных списках тантр, так называемые «призрачные» наименования (такowymi считают «Хрит-бхеда-тантру», «Бхуга-бхайрава-тантру» и др.). Или же происхождение текста возводится к неким, возможно, и существовавшим в древности, но впоследствии исчезнувшим тантрам. Очевидно, это последнее можно отнести к «Рудра-ямала-тантре», источнику ВБТ, а также ряду других текстов (всего более 50)⁴ (Goudriaan, Gupta, 1981, p. 47). Дополнительную сложность в атрибуции текста ВБТ древней «Рудра-ямала-тантре» создает тот факт, что сейчас известен текст под названием «Рудра-ямала-тантра»⁵ (очевидно, более позднего, бенгальского происхождения), но своим содержанием и стилистическими характеристиками он не схож с ВБТ⁶.

Во-вторых, интересна история комментаторской традиции ВБТ. Как полагают исследователи, сам текст тантры может быть датирован не позднее VIII в.⁷, и как уже указывалось, он (наряду с другими древними тантрами) является одним из важных источников традиции КШ, предшествуя таким формирующим доктринальный костяк текстам традиции, как сочинения Бхаттакаллаты, Сомананды, Абхинавагупты и многим другим. К самому тексту ВБТ в традиции в эпоху расцвета относятся с чрезвычайным почтением — на текст ссылаются различные авторы КШ (его пассажи обсуждаются Абхинавагуптой, Кшемараджей, очевидно его присутствие в «Спандакариках» Бхаттакаллаты и т.д.).

Однако, как это ни удивительно, сам текст тантры в период расцвета КШ комментировался явно недостаточно. Ныне доступны полностью лишь два поздних комментария на него и незначительная часть комментария⁸ древнего автора Кшемараджи (правда, как на это справедливо указывает исследовательница Лилиан Сильбурн, об интерпретации некоторых других пассажей ВБТ Кшемараджей можно судить по иным его работам, где он обращается к тексту тантры) (Silburn, 1961, p. 8). Не сохранился этот комментарий или Кшемараджа не закончил его по какой-либо причине — неизвестно. Таким образом, остается открытым вопрос — почему текст, столь значимый для КШ, не стал объектом подробного комментирования традицией в период ее расцвета (приблизительно с IX по XI в.), в то время как другой текст, также претендующий на то, что был составной частью упомянутой древней «Рудра-ямала-тантры», породил в традиции КШ такие подробные комментарии, как «Паратришика-

⁴ Большинство из них — тексты, принадлежащие разряду незначительных по объему *паньчанг*.

⁵ См. Список литературы. Этот текст, точная датировка которого проблематична, был впервые опубликован в конце XIX в. бенгальским шрифтом. Эта тантра, очевидно, была популярна в Бенгалии и Ассаме (что указывает на ее бенгальское происхождение). Однако она явно младше «Маханирвана-тантры», поскольку цитирует несколько пассажей из нее, а последняя датируется учеными приблизительно XI в. н.э. (см. Bharati, 1965, p. 66).

⁶ Эта тантра в дошедшем до нас варианте содержит в себе описание ряда тантрических процедур, при этом в ней наставником выступает Парвати, а учеником — Шива, т.е. тантра имеет черты шактистского текста (Gonda, 1977, p. 208, fn. 177).

⁷ Этот текст, как традиционно считается, восходит к «Рудра-ямала-тантре», т.е. к источнику разряда *ямала* (текстам, трактующим реальность как «парный» союз Шивы и Шакти). Тексты разряда *ямала*, как утверждает Багчи (Bagchi, 1956, p. 216), создавались в Индии в период с VI по IX в. н.э. Название ВБТ, как свидетельствует Джайдева Сингх (Singh, 1979, p. X), упоминается у автора Ваманатхи в его «Адваясампатти-варттике». Если, как предполагает Сингх, Ваманатха и знаменитый теоретик поэтики Вamana, который был известен во времена правления в Кашмире раджи Джаяпиды (779–813), — одно лицо, то ВБТ была уже известна в Кашмире в VIII в. н.э. и, следовательно, может быть датирована и более ранним временем.

⁸ До 23-й *шлоки* ВБТ включительно.

татпарья-дипика» Сомананды, «Паратришика-лагху-вритти» и «Паратришика-виварана» Абхинавагупты, «Паратришика-вивритти» Раджанака Лакшми Рамы? Можно ли это объяснить тем, что в ВБТ содержится описание особенных эзотерических практик традиции и поэтому как тайный, скрытый от непосвященных текст она не предполагала развернутых комментариев, или на то были какие-то иные причины? Вряд ли можно в полной мере согласиться с мнением историка индийской литературы Яна Гонды, что живая «аутентичная традиция, к которой принадлежал текст [ВБТ]... исчезла» (Gonda, 1977, p. 208). Действительно, после Абхинавагупты число создаваемых значительных по объему текстов традиции (особенно философских) явно падает. Но следы эзотерического праксиса, отраженного в ВБТ, отчетливо видны во многих позднейших источниках по индийской тантре и йоге, особенно в традиции йоги натхов (в наследующей им традиции позднейших сочинений по хатха-йоге), а также, очевидно, прослеживаются и в «закрытых» традициях тибетской ваджраяны (например, в практике семдзинов [sems 'dzin] — методах обнаружения и навыков пребывания в сознании-основе, тантры «Драталгьюр» (sGra thal 'gyur), принадлежащих традиции ати-йоги Ньингмапы).

Вместе с тем эти практики никогда полностью не исчезали в самом КШ в позднейшее время. Они, возможно, и претерпевали некоторые изменения, но существовали в Кашмире до последнего времени. Так, интересным примером этого служит факт, что живейший интерес, возникший к традиции КШ в научных и околонаучных кругах Европы и Америки во второй половине XX в., во многом связан с именем представителя и практика аутентичной традиции КШ, кашмирского брахмана Свами Лакшмана Джу, учениками которого являлись многие из ныне известных западных исследователей КШ. Этот практик учил йогико-тантрическим методам, излагаемым, в частности, в ВБТ. Иными словами, традиция КШ в лице отдельных ее представителей еще оставалась «живой» до недавнего прошлого. По-настоящему деструктивными для живой линии передачи традиции в последнее время стали печальные события конца XX в., связанные с обострением зародившегося еще в средневековый период истории Кашмира межконфессионального противостояния мусульман и индусов. В это время на волне кашмирского сепаратизма и мусульманского экстремизма фактически было завершено уничтожение всего (с трудом до этого сохраняемого индусскими учеными-пандитами) немусульманского культурного наследия Кашмира: в частности, были убиты многие представители семей — хранителей традиции (иные же вынуждены были бежать из Кашмира), а также уничтожены бесценные древние манускрипты.

Интересна жанровая специфика ВБТ. Как то явствует из названия, этот текст принадлежит разряду тантр. Исследователями индуистской тантры отмечалось (Goudriaan, Gupta, 1981, p. 10 ff.), что дать формальное описание характерным признакам этого жанра средневековой индийской религиозной литературы довольно трудно. Специфическими для тантрического текста могут считаться темы описания методов почитания божества, различных ритуальных процедур (построение *мандалы*, рисование *янтр*, произнесение *мантр*, выполнение *ньяс* и пр.). В самих тантрах перечисляются семь, иногда пять признаков, по которым можно судить, что данный текст — тантра. Возможно выделить и другие, менее значимые характеристики тантрического текста. Важно то, что эти признаки тантрического текста для ВБТ явно не являются доминирующими.

Сам текст ВБТ, как это отмечала Л. Сильбурн, имеет характер авторского произведения, которому свойственна спонтанность стиля, персональность описываемого

опыта, специфическая авторская психологическая окрашенность текста (Silburn, 1961, p. 10).

Может, самой точной характеристикой этого текста следует считать ту, которую дал ВБТ известный представитель КШ, один из ярчайших мыслителей индийского средневековья — Абхинавагупта. В своей «Ишвара-пратьябхиджня-вивритти-вимаршине» он называет ВБТ «Шива-виджняна-упанишадой» (ИПВВ, р. 405). Действительно, тот, так сказать, «заряд монизма», которым она обладает, то смысловое ударение, которое она делает на констатации единства субъектного и универсального вселенских начал, на описании методов достижения единой высшей реальности, познании предельной сущности вещей, с одной стороны, и афористичность ее языка, «абстрагированное» от ритуального тантрического контекста описание процедур работы с сознанием — с другой, во многом роднят этот текст с жанром упанишад.

По своему содержанию текст ВБТ чрезвычайно важен для понимания функционирования существенных концептов, относящихся к практике тантрической йоги в системе КШ.

ВБТ является своего рода «энциклопедией» тантрическо-йогических психопрактик⁹, включающих в себя многоуровневую работу с сознанием в пространстве психосоматики, с целью реализации того, что в ВБТ именуется Бхайравой. Под Бхайравой в данном случае следует понимать традиционное обозначение центрального момента йогической практики, а именно динамическое недвойственное сознание — основу единства индивидуального и вселенского сознаний, что является важнейшим аксиологическим компонентом системы КШ (которую, в свою очередь, можно считать вершиной развития индуистской тантрической мысли древней Индии).

Что интересно, некоторые из этих практик в своем «развернутом», эксплицированном виде представлены позднее в традиции КШ в форме детально разработанных философских концепций, которые, в свою очередь, в дальнейшем явились специфицирующим маркером КШ как философской системы. (Это относится, в частности, к таким понятиям, как *спанда*, *пратьябхиджня*, предпосылки формирования которых видны в психотехниках, представленных в тексте ВБТ.)

Высшая реальность в тантре — это абсолютное, всетворящее сознание. Оно представлено фигурой Шивы-Бхайравы («Шивы-Устрашающего»). В самом тексте ВБТ (ВБТ, 130) эпитет «Бхайрава» трактуется как то, «что, наполняя собой все, заставляет весь мир вибрировать светом» (*bhauā gavaṃyati*) или по другому варианту текста — «...заставляет весь мир реветь от ужаса (*bhīyā gavaṃyati*)»¹⁰. Именно последний вариант толкования подтверждается самым ранним комментарием Кшемараджи.

По своей форме зачин ВБТ представляет собой (традиционный для данного класса текстов) диалог между Шивой (Бхайравой) и его супругой Девей (Шакти, Бхайравей), которые, соответственно, олицетворяют потенциальную и актуальную, трансцен-

⁹ В настоящей статье мы не останавливаемся на вопросе происхождения методов, представленных в ВБТ, что одно могло бы стать предметом отдельного исследования. Очевидной видится связь тантры с базовыми для КШ источниками «Сваччханда-тантрой», «Малинивиджая-тантрой», «Нетра-тантрой», а также и с иными тантрическими текстами. Как и любой тантрический текст, ВБТ во многом наследует терминологический аппарат и основные концепции ранних источников по йоге, таких как «Йога-сутры» Патанджали, упанишад, «Бхагавад-гита» и др. Перспективным видится (предложенное Ваджаваллабхой Дживеди) сопоставление текста ВБТ с другим (возможно, чуть более ранним, чем ВБТ) текстом — «Йога-васиштха» (см. [Dvivedi, 1978, p. XII ff.]), а равно с текстами, в которых нашла отражение буддийская йогическая практика.

¹⁰ В традиции существуют и другие символические трактовки эпитета «Бхайрава» (в частности, как аббревиатуры слов *bhagaṇṇa*, *gavaḍa*, *vaṃana* — слоги *bha-*, *ga-*, *va-*), которые символизируют три функции Шивы, соответственно — поддержания, разрушения и проявления Вселенной.

дентную и имманентную стороны единой реальности. Они — единство творчески устремленного «вовне» света сознания (*prakāśa*) и само-осознания (*vimarśa*). По словам тантры, они неотделимы друг от друга, как едины в огне свет и его сила жечь (ВБТ, 19).

Деви — божественная энергия, *шакти* Шивы. Она развертывает единство в многообразии форм, она — *пара* (*parā*) — энергия божественной речи, а также она путь для постижения Шивы, «врата» (*śaivī mukhamihocyate*), через которые адепты входят в высшую реальность (ВБТ, 20). В начале тантры Деви задает ряд вопросов, относящихся к ключевым положениям тантрической философии и практики, например: каким образом многочисленные энергии Шивы (представленные, в частности, звуками в *мантрах*) могут раскрыть его высшую природу? Свободно ли само Высшее (Шива, Бхайрава) от разделений, и как единство, лежащее в основе вещей, может представлять разделенным (ВБТ, 5–6)?

Ответ Шивы в своей первой части — своего рода манифест тантрического монизма, в очень сущностной форме раскрывающий метод недвойственных индуистских тантр. Он повествует Деви о своей природе Бхайравы, говоря о том, что она превосходит пространство и время, на нее невозможно как-либо указать и она невыразима словами. Она едина, и многообразие форм в ней лишь иллюзия — «сеть Индры», «сновидение», мираж «города гандхарвов» (ВБТ, 10). Но представление о многоаспектности форм Бхайравы (его многочисленных манифестациях в виде сонма звуков в *мантрах*, триаде энергий и пр.) необходимо «для [упрочения] в *дхьяне* людям с блуждающим умом, само-отождествившимся [с процессом] двойственного мышления (*vikalpanihītmanām*), совершающим многочисленные ритуалы» (ВБТ, 10).

Узнать же ее можно лишь путем обретения особого типа сознания, свободного от оков двойственного мышления (*vikalpa*) и ограниченного эго. В этом сознании переживается блаженство подлинной «самости», истинного вселенского «Я» (*parādhantā*).

В дальнейшем ответ Шивы — это раскрытие 112 йогических методов постижения Высшего, которые исследователи и переводчики часто именуют *дхаранами* (общий термин, означающий технику «удержания» внимания). Данный термин, однако, в *шлоках* ВБТ не встречается и, очевидно, был применен впервые в отношении техник ВБТ комментатором Анандабхатгой (*Dvivedi*, 1978, р. XX). В самом тексте тантры они называются «наставлениями по устранению волнений [ума]» (*nistaraigopadeśa*) (ВБТ, 139).

Методы, используемые в тантре, охватывают собой большой набор йогических техник, включающий некоторые *мудры* (модели движения энергии в теле), работу с универсальной силой, скрытой в индивиде, — *кундалини*, с жизненной энергией — *пранашакти*, с сакральными звуковыми формулами — *мантрами*, методы сознательного культивирования установок-переживаний — *бхавана*, а также сосредоточение на различных объектах — *стханапракальпана* и пр. Все эти методы направлены на реализацию основы сознания — состояния Бхайравы, единого свободного (*svatantra*) сознания-энергии — *чити*, высшей реальности вещей. Как утверждает тантра, даже одного из этих методов, должным образом применяемого, достаточно, чтобы обрести его (ВБТ, 130).

Все техники ВБТ «разнесены» комментаторами по классификационной сетке «средств» (*upāya*) или (как их называет комментатор Шивопадхья) «оснований» (*bhūmi*) обретения знания реальности. Однако следует иметь в виду, что данная классификация в строфах самой тантры не присутствует. Эта классификация йогических методов, типов «вхождения» (*samāveśa*) в подлинную реальность получила распространение в КШ благодаря Абхинавагупте и Кшемарадже. Особенности каждого из типов йоги — «средств»-*упай* Абхинавагупта описывает, в частности, в своей «Тан-

тралоке» и «Тантрасаре». Эту тему активно развивает Кшемараджа в своих сочинениях. Данная классификация методов была заимствована *трикой* из предшествующей традиции тантрических *агам*, прежде всего из «Малинивиджая-тантры» (2.21–23) (собственно, именно эту тантру цитирует Шивопадхьяя, когда раскрывает тему йогических «средств» в ВБТ). Как предполагает исследователь традиции КШ Марк Дычковский, данная классификация, возможно, была получена Абхинавагуптой как важный элемент системы от его учителя Шамбхунатхи (Dyczkowski, 1989, p. 31).

Самая общая характеристика этих «средств», йогических методов, присутствующих в ВБТ, такова: *анава-упая* — «средство, относящееся к ограниченному и индивидуальному (*ану*)», *шакта-упая* — «средство, связанное с энергией-*шакти*», *шамбхава-упая* — «средство Шамбху (Шивы)» и стоящее особняком *анупая* — средство «без средств». Данная классификация характеризует методы по степени присутствия различных вторичных приемов (таких, как различные виды концентрации на предметах и пр.), опосредующих прямое переживание чистой природы Бхайравы, лежащее в основании каждого индивидуального сознания. Иногда трудно однозначно атрибутировать тот или иной метод конкретному типу.

Анава-упая — включает многочисленные методы концентрации на всевозможных объектах, которые необходимы в качестве опоры. Низший тип йоги. В практике такого рода концентраций наличествует двойственность, поэтому это средство также именуется *бхеда-упаей*. Объекты концентрации в этой группе методов бывают внутренние, как, например, ум-интеллект (*буддхи*), жизненная энергия (*прана*), различные части физического тела (*деха*), звук (*дхвани*) и внешние — объекты, связанные с пространственно-временной дифференциацией.

Шакта-упая — практика постоянного созерцания с привлечением правильной мыслительной установки (в ней присутствует элемент двойственного мышления, концептуализации (*викальпы*), но она именуется «чистой» *викальной* — *шуддха-викальной*). Это средство требует от адепта правильного доктринального понимания, поэтому оно также именуется у авторов *джняна-упая*. В этом средстве присутствует как подход монизма, так и двойственности, поэтому оно характеризуется в КШ как *бхеда-абхеда упая*.

Шамбхава-упая — это средство чистого намерения (поэтому оно также называется *иччха-упая* или *иччха-йога*). Необходима лишь милость просветленного учителя и подлинная духовная устремленность ученика, чтобы последний достиг состояния чистого сознания (*нирвикальпа*) Бхайравы. Сознание обнажено и не затемнено двойственным мышлением. *Шамбхава-упая* известна также как *абхеда-упая* (т.е. абсолютно монистическое средство). В этом средстве практически нет усилий. Единственное усилие, которое наличествует в этом способе, — это усилие по присутствию в этом состоянии. Это средство считается высшим типом йоги, и немногие в начале своей практики способны применять его.

Помимо трех перечисленных средств в КШ упоминается еще четвертое — *анупая*. Это средство становится доступным лишь при полной реализации *шамбхава-упаи* (оно обычно и трактуется как кульминация *шамбхава-упаи*). Собственно, это само состояние Шивы, спонтанно переживающего блаженство в многообразии проявлений его собственной энергии. Поэтому это средство иногда называется также *ананда-упаей* (Pandit, 1997, p. 124).

Аутентичная комментаторская традиция на ВБТ, как уже упоминалось, представлена тремя санскритскими комментариями: сохранившимися лишь частично коммен-

тариум Кшемараджи (X–XI вв.), а также комментариями Анандабхатты (XVI–XVII вв.) и Шивопадхьяи (XVIII в.).

Текст ВБТ с этими комментариями впервые был опубликован в двух выпусках чрезвычайно важной для исследования КШ серии «Исследования и тексты Кашмира» (Kashmir Series of Texts and Studies), выходящей в Индии в первой половине XX в. под патронатом махараджи Джамму и Кашмира Пратапа Сингха. Первая публикация включает в себя текст тантры с комментариями Кшемараджи (той их незначительной части, которая сохранилась) и Шивопадхьяи, вторая — текст ВБТ с комментариями Анандабхатты.

В соответствии с первым из указанных выше изданий ВБТ состоит из 163 *шлок*, во втором же издании после 77-й *шлоки* сразу следует 79-я, таким образом, число *шлок* тантры в нем составляет 160.

Кшемараджа — автор комментария «Уддьота» на ВБТ, который охватывает лишь первые 23 *шлоки* тантры. Про Кшемараджу известно, что он был чрезвычайно плодовитым автором традиции КШ. Как считается, он учился у Абхинавагупты и оставил после себя множество трактатов по разным аспектам философии этой традиции. Среди них такие значительные произведения, как «Пратьябхиджня-хридая», «Шивасутра-вимаршини», «Спанда-нирняя», комментарии на «Сваччханда-тантру» и «Нетра-тантру» и др. Он принадлежал к знаменитой брахманской кашмирской фамилии, из которой вышло множество известных авторов — Бхутираджа, Индураджа, Хелараджа¹¹. У Абхинавагупты было много учеников. Однако большинство из них сконцентрировались на реализации практических (йогических) сторон традиции и не оставили после себя серьезного литературного наследия. Этим объясняется интерес современных исследователей к текстам Кшемараджи как практически единственного значимого автора — представителя традиции после Абхинавагупты, т.е. в стадии ее полного «созревания» как философской системы. Но следует иметь в виду, что, несмотря на безусловную искусственность этого автора, как личность он, видимо, был фигурой в достаточной степени противоречивой, поскольку есть основания думать, что при всей своей учености он был чрезвычайно ревнив к славе своих предшественников. Знарок традиции КШ Балджинатх Пандит, который и сам является одним из последних представителей кашмирской учености, приводит свидетельство того, что Кшемараджа, очевидно, пытается принизить заслуги знаменитого учителя Бхаттакаллаты, намекая в своем комментарии «Нирняя» на «Спанда-карику», что авторство данного текста принадлежит Васугупте, а не Бхаттакаллате, что, по его мнению, несправедливо (Pandit, 1989, p. 62 ff, 150). Возможно, как предполагает Б. Пандит, неприязнь Кшемараджи к Бхаттакаллате объясняется популярностью комментариев последнего на базовые тексты КШ (прежде всего — на «Шивасутры» Васугупты), которые обладали достоинствами прозрачности стиля и глубиной содержания. Комментарии же Кшемараджи тяжеловесны, излишне композиционно сложны, демонстрируют безусловную ученость комментатора, но подчас скорее затемняют, нежели разъясняют предмет. Интересным видится приводимый Б. Пандитом факт, что Абхинавагупта, упоминая в сочинениях в нескольких местах имена своих выдающихся учеников, нигде не называет в их числе Кшемараджу.

Следующий по значимости комментатор на ВБТ — Шивопадхьяя. Он был одним из поздних ярких авторов и практиков традиции КШ, жившим в Шринагаре в XVIII в., как то указывается в колофоне его комментария, во времена правителя Сукхадживана — губернатора Кашмира при правлении кабульской династии Патха-

¹¹ Хелараджа известен как автор чрезвычайно важного комментария на знаменитый лингвофилософский трактат «Вакьяпадия» («Триканди») прославленного грамматиста Бхартрихари.

нов (Pandit, 1989, p. 67). Шивопадхья был известным учителем традиции, и живые линии передачи знания, непосредственно восходящие к его ученикам, существовали в Кашмире еще в 80-х годах XX в. Шивопадхья — также автор текста «Шривидья» (существует только в форме манускрипта), который представляет собой синтез мистического шиваизма с идеями упанишад.

Существует предание, согласно которому его дед вместе со своей матерью нашел приют в доме знаменитого кашмирского духовного практика и ученого Шри Кришны Джу. Предок Шивопадхьяи — глухонемой калека был исцелен этим учителем, а в дальнейшем был принят им в ученики. Этот святой известен в Кашмире как заново открывший утерянное святилище богини Махараджни (известной также как Кшир Бхавани, Раджня-деви, Трипурасундари), которое к тому времени уже долго было полностью затоплено водой в местечке Туламула (в 14 км к северу от Шринагара). В дальнейшем и отец Шивопадхьяи, и он сам имели особую духовную связь с богиней. Как гласит предание, Шивопадхья с рождения был наделен большими способностями. В молодом возрасте в священном месте паломничества — *тиртхе* Махараджни в Туламуле сама богиня посетила и благословила Шивопадхьяю. Он стал знаменитым ученым и имел множество учеников. Шивопадхья собрал значительную по объему библиотеку. Интересен факт, что древнейшие манускрипты таких важных сочинений, как «Раджатарангини», «Тантралока», «Ишвара-прагьябхиджня-вимаршини», «Тантрасара», «Йога-Васиштха», дошли до нас и стали доступны исследователям в XX в. именно благодаря коллекции манускриптов, сохранившихся у потомков Шивопадхьяи (Pandit, 1989, p. 155).

Комментарий «Уддьота» Шивопадхьяи на ВБТ, действительно, как отмечалось исследователями, несет на себе отпечаток воздействия идей адвайта-веданты (Singh, 1979, p. X) и отдельные интерпретации Шивопадхьяи, возможно, и могут вызывать сомнения (Pandit, 1989, p. 67), но в целом он вполне интересен, транслирует аутентичную традицию КШ, важен для правильного понимания многих йогических практик, упоминаемых в тексте тантры и, как следствие, значим для ее исследования. В связи с этим хочется отметить, что мнение Я. Гонды, выраженное им в его «Истории индийской литературы», что «комментарий... Шивопадхьяи есть не критическая и ненадежная компиляция», явно несправедливо (Gonda, 1977, p. 208).

Последний комментатор ВБТ, о котором необходимо сказать несколько слов, это Анандабхатта. Его комментарий носит название «Каумуди» и по времени создания он предшествует «Уддьоте» Шивопадхьяи. Про Анандабхатту практически ничего не известно, кроме того что он был шиваитом, родом из Бенгалии и жил примерно в XVI–XVII вв., а также был автором произведения «Валлалачарита». Его комментарий незначителен по объему, и хотя он и более древний, но, на наш взгляд, менее значим, нежели комментарий Шивопадхьяи. В нем, действительно, сильна компонента идей адвайта-веданты.

История исследования и переводов текста ВБТ начинается примерно с 50–60-х годов XX в. Из первых научных публикаций, посвященных ВБТ, стоит отметить перевод тантры на французский язык, выполненный Лилиан Сильбурн (опубликован в 1961 г.). Перевод на хинди тантры и части комментария Кшемараджи и Шивопадхьяи, выполненный Шри Бапулалом Анджаной в 1976 г., был опубликован в 1991 г. (Anjana, 1991). Это издание содержит также переводческий автокомментарий на хинди. В 1978 г. в Варанаси (Бенаресе) был опубликован еще один перевод тантры на хинди, сделанный Ваджаваллабхой Двиведи (Dvivedi, 1978). Первый перевод тантры на английский язык — это многократно переиздававшийся перевод Джайдева

Сингха (Singh, 1979). Им переведены *шлоки* тантры, издание также содержит примечания, в которых нашла отражение санскритская комментаторская традиция на текст. Важен перевод *шлок* ВБТ на английский язык, выполненный австрийской исследовательницей Беттиной Бёймер; он основан на устных комментариях на текст тантры Свами Лакшмана Джу — одного из последних кашмирских практиков традиции (Bäumer, 2002). Та же исследовательница выпустила свой перевод и комментарии на *шлоки* ВБТ на немецкий язык (Bäumer, 2008). Существуют также и другие, на наш взгляд, менее значимые переводы текста ВБТ на европейские языки¹². Традиция исследования текста ВБТ в мире продолжается и сейчас. Остается надеяться, что в ближайшее время и в отечественной индологии появятся академические исследования этого интереснейшего памятника индийской религиозной литературы.

Список сокращений

ВБТ — «Виджняна-бхайрава-тантра»
 ИПВВ — «Ишвара-прагьябхиджня-вивритти-вимаршини»
 КШ — кашмирский шиваизм
 KSTS — Kashmir Series of Texts and Studies

Список литературы

- Anjana Vapulal*. Vijnāna Bhairava with Commentary Partly by Kṣemendra and Partly by Śivopādhyāya. Edited with Hindi Translation of Verses and Explanation Based on Commentary. Varanasi, 1991.
- Bagchi P.Ch.* Evolution of the Tantras, in Cultural Heritage of India. Vol. IV. Calcutta, 1956. P. 211–226.
- Bäumer B.* Vijnāna Bhairava. Das göttliche Bewußtsein. 112 Weisen der mystischen Erfahrung im Shivaismus von Kashmir. Frankfurt, 2008.
- Bäumer B.* Vijnāna Bhairava. The Practice of Centring Awareness. Commentary by Swami Lakshman Joo. Verses Translated from Sanskrit by Bettina Bäumer. Varanasi, 2002.
- Bharati Agehananda*. The Tantric Tradition. London–Sydney–Auckland–Johannesburg, 1965.
- Dvivedi Vrajavallabha*. Vijnānabhairavaḥ Anvayārtha-rahasyārthavyakhyākyādvaya (samśkrta-hindī) samśvalitaḥ («Виджняна-бхайрава» с изложением на санскрите и хинди объяснения порядка слов и скрытого смысла). Vārāṇasī, 1978.
- Dyczkowski Mark S.G.* The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi, 1989.
- Gonda J.* A History of Indian Literature. Vol. II, fasc.1. Medieval Religious Literature in Sanskrit. Wiesbaden, 1977.
- Goudriaan T., Gupta S.* A History of Indian Literature. Vol. II, fasc. 2. Hindu Tantric and Sakta Literature. Wiesbaden, 1981.

¹² В связи с этим следует сказать о популярности текста ВБТ в различных современных «эзотерических» кругах западных практикующих системы йоги, тантры, любителей индийской мудрости. В этой среде также создаются свои, иной раз весьма фантастические интерпретации текста тантры, перетолковываются существующие научные и околонучные переводы/изложения текста. Так, из последних можно упомянуть одно из самых ранних изложений текста ВБТ, выполненное американским писателем, поэтом, художником и популяризатором идей дзен-буддизма Полом Репсом, растрогажированное современными (в том числе и русскоязычными) интернет-ресурсами; объемную многотомную интерпретацию ВБТ, данную культовым «гуру» 1970-х годов Раджнишем-Ошо. Отдельно стоит назвать недавний перевод (2003) тантры на английский язык, сделанный Сатьясанганандой Сарасвати — западной последовательницей Свами Сатьянанды. Этот перевод (хотя и не лишен ошибок, свойственных публикациям такого рода) все же любопытен, поскольку в нем приводится интересная интерпретация текста ВБТ с позиции воззрений современной бихарской школы йоги.

- The Īśvarā-pratyabhijñā-vivritti-vimarśinī by Abhinavagupta. Edited by paṭhita Madhusūdan Kaul Shāstrī. Bombay, 1941 (KSTS № LXII. Vol. II).
- Mālinivijayottaratantram. Bombay, 1922 (KSTS № XXXVII).
- Pandit B.N.* History of Kashmir Saivism. Delhi, 1989.
- Pandit B.N.* Specific Principles of Kashmir Saivism. Delhi, 1997.
- Rudra-yāmala-tantra (Uttara-Tantra) corrected and composed by Jivānanda Vīdyāsāgara, Calcutta 1937.
- Saraswati Satyangananda.* Sri Vijnana Bhairava Tantra, The Ascent. Munger, 2003 (Yoga Publications, Bihar School of Yoga).
- Silburn L.* Le Vijñāna Bhairava. Texte traduit et commenté. P., 1961.
- Singh Jaideva.* Vijñānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 Types of Yoga. Sanskrit Text with English Translation, Expository Notes, Introduction and Glossary of Technical Terms by Jaideva Singh. Delhi, 1979.
- The Vijñāna-Bhairava with Commentary Called Kaumadi by Ānanda Bhaṭṭa. Bombay, 1918 (KSTS № IX).
- The Vijñāna-Bhairava with Commentary Partly by Kśemarāja and Partly by Shivopādhyāya. Bombay, 1918 (KSTS № VIII).

Summary

V.P. Ivanov

Vijñāna-Bhairava-Tantra and Its Place in the Kashmir Shaiva Tradition

The paper deals with the important ancient text of the tradition of Kashmir Shaivism (KS) the famous Vijñāna-bhairava-tantra (VBT). It could be considered as 'encyclopedia' of ancient Indian esoteric yoga practices. Key questions pertaining to the origin of VBT, its content, commentary tradition are outlined in the paper. VBT (traditionally believed to be a part of the lost Rudra-yāmala-tantra), highly esteemed by the tradition as Śiva-vijñāna-upaniṣad, can also be characterized as one of the main sources of the philosophy of KS. VBT contains a number of ideas (in their essential, practically applicable form of diverse yoga practices), which were later developed by KS as sophisticated philosophical concepts (like *spanda* or *pratyabhijñā*) that, in their turn, became specific traits of KS as a system of philosophy.