

ПАРМЕНИД И ТАНТРИЧЕСКАЯ ЙОГА

Оскар Марсель Хайнц

В данной диссертации (Эта статья появилась в Германии под заголовком “Parmenides' Auffahrt zum Licht und der Tantrische Yoga” в *Symbolon*: Ежегоднике, посвященном исследованию символов, Vol. VII, Basel 1971.) предпринимается попытка установить связь тантрической йоги с учениями мыслителя, который считается одним из самых ранних основателей западной философии, - Парменидом элейским. Среди разнообразных трактовок Парменида я выделил одну, которая получила широчайшее распространение, а также выявил особенности наиболее важных ее черт в первой части этого эссе. Таким образом, кроме всего прочего, я опирался на лекции Дж. Х. М. М. Лоенен (см. J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias - A Re-interpretation of Eleatic Philosophy* (Assen 1959).), которые я прослушивал в университете Лейдена, между 1956-59 гг., на датских исследователей А. Дж. Соппера (A. J. de Sopper: *Wat is filosofie?* (Haarlem 1954).) и П. Хоунена (P. Hoenen S. J.: *Philosophie der anorganische Natuur* - (Nijmegen 1947).), а также на хорошо известную диссертацию Вильгельма Капелле (W. Capelle: *Die Vorsokratiker* (Stuttgart 1963).) и Вильгельма Нестле (W. Nestle: *Die Vorsokratiker* (Stuttgart 1956).). Во второй части следует описание космологических и философских доктрин тантрической йоги. В третьей части эта самая йога как доктрина и как эмпирический процесс сопоставляется с доктринальной поэмой Парменида. Такой подход имеет двойное преимущество: с одной стороны детали этой тантрической системы проявляют свои очертания и, с другой стороны, как мне кажется, Парменид и его доктрина раскрывается в новом свете. Я считаю, что не было понято истинное значение высказываний Парменида, что оказалось крайне плодотворным для западной философии, поскольку до сих пор то, как мыслил Парменид, или, точнее, как мы считаем, что он мыслил, рассматривалось как определенный вызов философской мысли.

І. Парменид

(1) Традиционная интерпретация

В соответствие с воззрением предшественников Парменида (ранних ионийских философов), о которых Аристотель писал в своей *Метафизике*, должна быть основа бесконечного разнообразия постоянно изменяющихся явлений мира, объединяющий и основополагающий принцип (*архе*), являющийся постоянной, неизменной и неразрушимой первоосновой, или источником всех вещей. Это начало также понимается как изначальная материя, безначальная первичная субстанция, из которой все происходит и в которой все снова растворяется, являющаяся в то же самое время истинной реальностью, истинной сущностью вещей.

В данном случае *архе* (базовый принцип) был осмыслен отдельными философами с различных позиций и соответственно определялся по-разному. Так Фалес характеризует изначальную субстанцию (*ur-*) как “воду”, Анаксимен, с другой стороны, говорит о “воздухе”, тогда как Анаксимандр связывает это “начало” с идеей “апейрона”, полагая тем самым, что неразрушимая первооснова всех вещей должна находиться за пределами четырех обычных элементов. Все эти философы считали, что *из ничего не может возникнуть ничего*. Назовем это утверждение основополагающим постулатом ранних ионийских философов.

Парменид произвел настоящую революцию в сфере мысли, поскольку он ответил на вопрос, касающийся неизменной первоосновы, истинной сущности всех вещей, в очень простом и удивительно ясном предложении: “Бытие есть.” (букв. “Сущее есть.” По определенной причине, о которой читатель узнает в ходе нашего анализа, я заменяю общепринятый термин “существование” на “Бытие”.) Нельзя сказать, что не было попыток обратить внимание на выдающийся характер этого краткого положения. Онтологически

базовый вопрос, говорит де Соппер (de Sopper, *op. cit.* p. 11 ff.), был поставлен Парменидом максимально остро, а также и ответ был предельно четок; он предвосхитил возникшую впоследствии *формальную логику*, которая была разработана Аристотелем, и со всей основательностью использовал ее для решения своей проблемы. Мы следуем за диалектическим процессом: “Бытие есть” – необходимое условие принципа тождественности. Но тогда есть *только* Бытие. Не может быть никакого небытия. “Небытия нет” – необходимое условие принципа противоположности. И, в-третьих, нечто есть или его нет, – *tertium non datur* (третьего не дано), на основе чего и формулируется принцип *exclusi tertii* (исключение третьего). В соответствии с Парменидом это “нечто” есть ничто иное, как Бытие, и данное положение выглядит следующим образом: “Либо Бытие есть, либо Бытия нет”. Это также может быть сформулировано как: “Либо Бытие есть, либо небытие есть”. Мы уже видели, что в соответствии с Парменидом необходимое решение приводит к исключительному установлению первого положения.

Прежде чем мы перейдем к результатам этой логической триады, можно было бы упомянуть эпистемологический постулат Парменида: “... мыслится именно то, что есть (Бытие)”. (Parmenides, *Lehrgedicht* (Doctrinal poem), Fragm 3.) Данная формулировка, как утверждает неотомист П. Хоунен (Hoenen, *op. cit.* p. 17 ff.), содержит основополагающее положение “тождественности воспринимаемости (интеллигибельности) и реальности”, которое также может быть сформулировано следующим образом: “Бытие (*ens*) – воспринимается, и воспринимаемое есть бытие (*ens*).” (Здесь для “бытия” Хоунен использует латинский термин “*ens*”. Разница, которая по моему мнению существует между первоначальным Бытием Парменида и “бытием” последующих интерпретаций того же слова, обозначается мною через написание слова “Бытие”, в понимании Парменида, с заглавной буквы.) В схоластике вся эта пропозиция представлена хорошо известным тезисом о том, что бытие (*ens*) и истина (*verum*) взаимосвязаны: Всякое бытие есть истина, и всякая истина есть бытие.

Теперь мы суммируем базовые принципы метафизики Парменида:

1) Логическая триада:

- а) Бытие есть,
- б) небытия нет,
- в) есть либо Бытие, либо небытие – третьего не дано.

2) Эпистемологический постулат: “Мыслится именно то, что есть (Бытие)”.

Что касается последней пропозиции, то Хоунен замечает, что с точки зрения Парменида выходит, что воспринимаемость (интеллигибельность) совпадает с воображаемой ясной воображаемостью. Мы еще вернемся к этому важному взгляду.

Теперь, что касается следствий этих базовых положений, мы должны исследовать друг за другом явления становления, изменчивости, возникновения и исчезновения, множественности, различия, делимости и движения.

Становление: а) Становление – это всегда путь к бытию. (Примером из повседневной реальности может быть то, что становление белым – это всегда путь становления белым.) То что уже *является*, не может *становится* (то что уже белое, больше не может стать белым). Поэтому из бытия не может становиться никакого другого бытия. (Из бытия белым, больше нет возможности становиться белым.) Следовательно, любое “нечто”, если оно вообще претендует быть *чем-то*, всегда *является одним* [бытием]. Следовательно, когда из бытия больше не может становиться никакого бытия, тогда из бытия не может произойти становления “чего-то”. Иными словами, *из бытия ничего не может становиться*.

б) Если нечто становится, это должно возникать либо из бытия, либо из небытия, т. е. из ничего – третьего не дано. Но базовый постулат ранних ионийских философов гласит: Из ничего не может возникнуть ничего. Поэтому возникновение из небытия отвергается. Парменид принимает этот постулат и добавляет к нему свой собственный, в результате чего приходит к следующему важному заключению: *Не из ничего, не из бытия ничего не может возникнуть*.

Таким образом говорится, что *всякое* “становление” немислимо. Более того, применение Парменидом эпистемологического базового постулата, в соответствии с

которым мышление и бытие тождественны, ведет к непреложному выводу: Всякое становление, поскольку оно *немыслимо*, также и невозможно.

Изменчивость, возникновение и исчезновение: Так как любое изменение само по себе предполагает становление чего-то, что не существовало прежде, каждое изменение также немыслимо и потому невозможно. То же самое правило распространяется на явления возникновения и исчезновения, что может быть безусловно отнесено к определенному виду изменения, т. е. к становлению относительно чего-то. Возникновение определенной вещи всегда предполагает одновременное разрушение другой и *наоборот*. Таким образом, бытие должно быть *несозданным* и по сему – *неизменным*.

Множественность, различие и делимость: Здесь мы главным образом следуем утверждениям Хоунена. (Cf. Hoenen, *op. cit.* p. 18 ff.) Из утверждения “Бытие есть, небытия нет” следует четкая пропозиция того, что может быть только *одно* Бытие, поскольку второе Бытие отличалось бы от первого (по крайней мере с определенной точки зрения это должно быть другое Бытие). Но в силу чего оно другое? В силу небытия? Но оно не существует, так что, соответственно, оно не приводит к изменению. Или может быть в силу Бытия? Но тогда оно соответствовало бы первому Бытию, вместо того чтобы от него отличаться. И поскольку третья возможность исключается, - может быть только единое существующее бытие. Следовательно, не может быть ни множественности, ни различия.

Обсудим другое возможное возражение: В соответствие с Хоуненом и Капелле (Cf. Capelle, *op. cit.* p. 159.) интеллигибельность, утверждаемая Парменидом, также предполагает воображаемую ясную воспринимаемость. Таким образом, существующее бытие становится пространственной вещью, воспринимаемой органами чувств. Но то, что обладает пространственной протяженностью – делимо. И, следовательно, множественность может возникнуть *в силу разделения существующего*. Однако это невозможно по двум причинам: во-первых, разделение предполагает существование небытия, в силу которого части разделяются. Но, так как небытие не существует, возникновение множества через разделение исключается.

Во-вторых, разделение принесло бы с собой становление частей. Но становления нет и поэтому части не могут возникать. Таким образом доказывается невозможность разделения, множественности и различия.

Движение: Движение – это изменение места и по сему, как и любое изменение, - невозможно. Более того, движение предполагает существование *пустого пространства*, так как “полнота” делает любое движение невозможным. Но пустое пространство не существует. И так как оно не существует, – нет условий для движения, и, следовательно, невозможно никакое движение. (Относительно приравнивания Бытия к полноте, а небытия к пустому пространству см. Мелисса, фрагменты 7/7.)

В заключение я процитирую некоторые суждения ученых, которые подводят итог этой дискуссии. Хоунен делает следующее замечание: “Таково мировоззрение Парменида: Вселенная – это лишь единственное “*ens*”, пространственно протяженное, и вероятно на основании симметрии, всеобъемлющее и однородное, непрерывное, плотное, неизменное и даже неподвижное. Мир множественности и изменения невозможен.” (Hoenen, *op. cit.* p. 20.) Соппер пишет так: “Органы чувств, которые отражают изменяющийся мир, в противовес логике Парменида, обманывают и вводят нас в заблуждение. Мир – это вовсе не мир явлений. Это лишь мир проявлений. Более того, на самом деле этот мир абсолютно не существует.” (Sopper, *op. cit.* p. 13.) И прежде чем я завершу цитатой Нестле, вкратце я скажу пару слов о реакции греческих философов постпарменидовского периода на эту доктрину, а также упомяну о решениях, представленных Демокритом и Левкипом (все это в свете последних интерпретаций). Парменидовские идеи, а также идеи всех элеатов привели к резким антиномиям, которые нуждались в своем разрешении. Каким же образом идеи элеатов, воспринимавшиеся как абсолютно неоспоримые, примирились со свидетельствами органов чувств, которые для греков выглядели не менее убедительно? Новой задачей стало

спасти мир явлений. Из всех различных решений, предложенных в то время я бы отметил представленные Демокритом.

К. Джоел усматривает следующую связь между элеатами и атомистами: “Он (Демокрит) во многом опирается на элеатскую онтологию и следует ей настолько последовательно, что в конце концов может сохранить мир как множественность и движение только через головокружительный скачок к отрицанию.” (К. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie (History of Ancient Philosophy)* Tübingen 1921, p. 597.) Эта ремарка прежде всего относится к тому основополагающему факту неизменности Бытия, из которого следует понимание, что в таком случае не может быть ни “возникновения”, ни “исчезновения”. Теперь, для того чтобы удостоверить свидетельства органов чувств, Демокрит отбрасывает базовый постулат Парменида, а именно утверждение, что *небытие не существует*. “Небытия нет” – говорит Парменид. “А также небытие есть” – утверждает теперь Демокрит, который таким образом достигает позиции, когда он может принять существование некоторых, или даже бесконечного количества сущностей (*entita*), которые отделены друг от друга в *силу небытия*, благодаря чему каждое бытие (*ens*) обретает свою форму, размер, позицию и упорядоченность. Теперь и движение становится возможным, а также через смещение и разделение сущностей все воображимые явления могут оформиться. Но для каждого бытия (*ens*) самого по себе справедливо все то, что прежде мы представляли как элеатскую доктрину: Каждое бытие произведено, поэтому неизменно и по своей сути нераздельно; как известно последняя характеристика дала данному бытию имя “атом” (“*atomos*” т. е. “неделимый”). (Таким образом Бытие Парменида в данном ракурсе есть ничто иное, как единичный атом.)

Теперь мы можем завершить наш краткий экскурс и снова вернуться к Пармениду. Такие исследователи как Нестле и Капелле рассматривают доктрину Парменида в основном также как Соппер и Хоунен. Нестле пишет: “Ему кажется очевидным, что мы обладаем органом (Logos, *Fragm. 1,36*), который постигает природу вещей, независимую от нашего восприятия; с неумолимой последовательностью Парменид игнорирует не только свидетельства органов чувств, но и весь мир явлений, и принимает только реальное существование Бытия, которое различается Мышлением, а также тождественно ему (*Fragment 5*). (Nestle, *op. cit.* p. 37.)

В другом месте Нестле (*op. cit.* p. 38.) говорит о “полном отрицании феноменального мира” Парменидом, “который он ставит вместо адекватного разъяснения того же”, и который “достаточно скоро оказывается некорректным”. Также мы находим следующие высказывание Нестле: (*Ibid.*) “Вся жизнь цепенеет здесь, в холодной абстракции абсолютного бытия. Совершенно бесполезная для интерпретации реального мира, данная система является поучительным примером того факта, что философия не может держаться лишь на простой концептуальной спекуляции, полностью оторванная от практического наблюдения за природой.”

(2) Новая перспектива

Я сам не могу присоединиться к такому взгляду на Парменида и его доктрину. По моему мнению Парменид вовсе не отбрасывает мир явлений, его изменчивость, возникновение и исчезновение; он не сомневается относительно его существования в логическом или философском отношении. Так вторая часть его доктринальной поэмы, в которой много внимания уделяется миру явлений, не выглядит менее серьезной чем первая, в которой речь идет о Бытии. Острая радикализация и интеллектуализация онтологической проблемы, как мы уже говорили, исходит не от самого Парменида, но от его комментаторов начиная с *Зенона*. Капелле заходит так далеко, что не колеблясь опускает вторую часть его доктринальной поэмы в своем обзоре досократиков, поскольку он придерживается того мнения, что Парменид здесь обращается лишь к воззрениям своих предшественников и современников, и в основном их опровергает; так что эти фрагменты “ничего не добавляют к

собственному учению Парменида и вряд ли дадут нам новые сведения из истории древней философии.” (Capelle, *op. cit.* p. 161.)

Нестле определенно разделяет этот взгляд (что, однако, не заставляет его пропустить вторую часть в его собственном переводе). Это тем более странно, что еще *Рейнхард* в своей новаторской книге “Парменид и история греческой философии” (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*) (1916) выступил за переоценку второй части. И хотя позже появилось множество исследований, которые убеждали в наличии связи между обоими частями книги, тем не менее в целом они согласились с общепринятой интерпретацией учений Парменида.

Разделение этой доктринальной поэмы на две части, из которых в первой описывается Бытие и абсолютная истина, а во второй – проявления и уровень простых смертных, имеет свою четкую аналогию с индийской доктриной о двух видах, или уровнях знания, где один называется “высшим”, а другой – “низшим”. (*Mundaka-Upanisad I First Half 4-6* by Paul Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda* (Darmstadt 1963) p. 547.) Высшее знание (*паравидья*) обладает прямым восприятием или проникновением внутрь высшего Бытия (*анубхава*), как средством познания. Низшее знание (*апаравидья*) связано с миром явлений, а также опирается на низших способах познания (чувственное восприятие, логическое умозаключение и божественное наущение - Веды). Такое разделение, которое Хельмут фон Глазенапп называет “доктриной о двух уровнях знания” (Cf. H. v. Glasenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen* (The Path of Steps to the Divine) (Baden-Baden 1948) p. 42.), относится к базовой компоненте индийской философии.

После того, что было услышано о доктрине Парменида, уже не удивляет, что ее автор часто именуется “отцом логики” (Е. Хоффманн) или же “первооткрывателем абстрактной мысли” (Лоенен), а его доктрина рассматривается как “абстрактный монизм” (Лоенен). Этот образ Парменида был привычен для меня, пока ко мне не попала его доктринальная поэма. Тогда удивительным образом передо мной предстал совершенно неизвестный Парменид. Он проявился не как мыслитель, который разрабатывает в своем исследовании тавтологические положения о “бытии Бытия”, но как тот, кто на основе постепенного изменения и расширения сознания достигает наконец всеохватывающего *переживания Бытия*, которое выходит далеко за пределы повседневного опыта. Только на вершине этого неизмеримого переживания рождается утверждение - “Бытие есть”. В свете этого для нас открывается перспектива совершенно отличающаяся от того, что мы знали до сих пор. Мы уже не можем допустить, что Парменид в своей великой доктрине находится исключительно на почве строго логических суждений. Бытие, как субъект логического, или чисто спекулятивного мышления, как мне представляется, отличается от Бытия, как результата непосредственного переживания Бытия.

То, что позволило мне увидеть Парменида в его поэме как *йогина*, а не как *логику*, для Нестле это всего лишь “поэтическая форма божественного откровения”, в которой Парменид излагает свое знание истины. (Nestle, *op. cit.* p. 37.) Но это воззрение, по моему мнению, не представляет в данном случае реального положения вещей. *Данная доктринальная поэма демонстрирует огромное количество характерных черт, которые также характеризуют индийскую йогу.* Я даже считаю, что эта поэма представляет собой уникальное явление в мировой литературе. Ни в древней, ни в новой литературе я не встречал текста, в котором имелось бы так много фактов из области философии йоги, представленных в соответствующем контексте.

А теперь заключительные слова по поводу Демокрита. Когда вглядываешься в историю философии, то путь “Бытия” Парменида кажется замысловатым. То, что у Парменида является окончательной целью его “восхождения к вечному Свету” за пределами преходящего мира явлений и таким образом есть выражение его светоносности, у Демокрита это Бытие, которое делится не бесконечное количество частей, и, в конце концов, опускается на дно брэнной реальности. Бытие Парменида и бытие Демокрита диаметрально противоположны. Но это только потому что реальный Парменид и Парменид ложно понятый

в более поздние времена, диаметрально противоположны. Человеком, который определенно подготовил путь для того, что стало привычным пониманием Парменида, был *Зенон*, который совершенно справедливо считается основателем диалектики, и стало быть должен рассматриваться как зачинатель очень плодотворного недоразумения, о чем уже говорилось вначале, относительно Парменида и его доктрины.

II. Тантрическая йога

В тантрической йоге древнее учение об основополагающей связи между человеком и космосом, в которой человек рассматривается как “микрокосм”, а космос как “макроантропос”, находит свое теоретическое воплощение, а также практическое применение. Здесь имеется связь не только между всем человеком и всем космосом, но также и между отдельными частями человека и всем космосом, или же частями целого космоса соответственно. В общей форме это базовое положение должно выглядеть следующим образом: творение состоит из частей, которые, несмотря на все свое разнообразие, воспроизводят или отражают сущностную базовую структуру всего творения. Таким образом базовая структура может проявляться в более или менее отчетливой форме. Отдельная часть может демонстрировать лишь некоторые особые черты, тогда как остальные части полнее различаются и более отчетливы. Поэтому такие “части целого” (*Ganzheitsteile*) в то же самое время понимаются как “частные целостности” (*Teilganzheiten*). Тантрическая йога главным образом выделяет в человеке такие частные целостности как голова, горло и туловище. Тут в целом рассматриваются 7 уровней, которые имеют связи с семью внешними человеческими мирами. Эти 7 местопребываний называются “локами”. (По мнению Вудрофа (Артур Авалон) слово “лока” переводится как “то, что видится”. (Woodroffe, *Serpent Power* p. 2. Эта этимология восходит к комментариям Сатьянанды на “Иша-упнишад”, но не принимается западными учеными.) Локки в сфере человеческого тела называются “чакрами” (колеса, круги), кроме высшей локи, которая находится в верхней части мозга, и которая сравнивается с “тысячалеpestковым лотосом” (*сахасра-падма*). Этот лотос никогда не называется чакрой, хотя 6 чакр, находящихся ниже, называются “цветками лотоса”. Каждая чakra имеет определенное количество спиц (или лепестков, когда они рассматриваются как цветки.)

Так первое колесо снизу, которое находится между гениталиями и анусом - так называемая *муладхара-чakra* – имеет 4 спицы. Это место элемента земли (*притхиви*). Второе колесо, находящееся чуть выше гениталий (*свадхиштхана-чakra*) имеет 6 спиц. Это место элемента воды (*ан*). Третье колесо (*манипура-чakra*) находится в районе пупка и имеет 10 спиц. Здесь локализуется элемент огня (*агни*). На уровне сердца находится четвертое колесо (*анахата-чakra*) с 12 спицами. С этим местом связан подвижный элемент воздуха (*ваю*). Таковы четыре чакры, располагающиеся в области туловища. Все вместе они символизируют то же что и самая нижняя чakra с четырьмя спицами, т. е. мир четырех элементов, неразрывно связанный с материей, так называемой “материальной средой” в западной терминологии.

В области туловища две нижние чакры (4 и 6) (В данном случае номера обозначают соответствующие чакры с определенным количеством спиц.) рассматриваются как одна группа. Мы назовем ее группой I. Две следующие чакры (10 и 12) мы назовем группой II. В соответствие с тантрической интерпретацией каждая группа имеет “кульминационную точку”, в которой сходятся чакры, относящиеся к каждой из групп. (Woodroffe, *op. cit.* p. 144. Относительно астрономической интерпретации этих кульминационных точек см. мою работу *Understanding Archaic Astronomy* p. 34.) Кульминационная точка группы I находится в “4”, и группы II – в “12”.

Горло – это носитель пятого элемента – пространства (*акаша*). В этом месте находится *вишудха-чakra*, имеющая 16 спиц.

В символической репрезентации данных чакр символом каждой является определенное животное. В центре первой чакры (4) изображается слон, во второй (6) – *макара* (животное, похожее на крокодила), в третьей (10) – баран и в четвертой (12) – антилопа. Эти животные относятся к “темной” области четырех элементов. В пятой области

горла (16) снова изображается слон. Слон нижней чакры окрашен в красный цвет и на его шее находится красная лента. Слон верхней чакры имеет белоснежный цвет и у него нет никакой повязки. Оба слона указывают на принцип стабильности и надежности субстанций, которые они представляют (земля и пространство). Однако элемент земли находится на полюсе тяжести и тьмы (*тамас*). Элемент пространства, с другой стороны, находится на полюсе легкости и света (*самтва*). Тогда как земля представляет собой форму пракрити (первоматерию) ограниченную малым пространством, а также максимально уплотненную и покрытую мраком, акаша является полной противоположностью земли, вездесущей, “разряженной” и сияюще светлой формой пракрити (корень “kāś” в слове “ākāśa” означает “свет” или “сияние”). Оба этих крайних полюса пребывают в покое, тогда как промежуточные элементы воды, огня и воздуха, находятся в постоянном движении. Область горла называется “вратами великого освобождения (*махамокша-дварам*)”.

Прежде чем мы приступим к рассмотрению последних двух областей, необходимо указать на некоторые дополнительные характеристики чакр.

Каждая соответствующая область характеризуется определенным звуком, который обуславливается буквой из алфавита деванагари, располагающейся в центре чакры. Мы будем называть ее “главным звуком” чакры. Спицы также характеризуются звуками, которые мы обозначим как “второстепенные”. Все эти звуки заканчиваются назальным закруглением, так называемой *анусварой* – глухим звуком “м”. Это изображается в виде точки (*бинду*), располагающейся над соответствующей буквой. При транскрибировании данный звук передается знаком “ṁ” (или иногда как “ñ”). Например, главный звук первой чакры (“4”) – “la” – нозализируется в “laṁ”. На схеме №1 шесть чакр представлены в виде неназализованных звуков. Все гласные находятся в области горла, тогда как в области туловища располагаются все согласные. Кроме того, в пределах этого разделения снова возникает разграничение областей четырех и пяти элементов.

Как станет яснее позже, все четыре главных звука туловища (**ya, ra, va, la**) вокально формируют второстепенные звуки горловой чакры, которые проявляются как звуки **i, r, u, ḷ**. (В соответствии с эвфонистикой санскрита (*сандхи*) простая гласная преобразуется в полугласную, если за ней следует другая гласная. Например, сочетание “ураги ураги” меняется на “урагуураги”. Точно также слово “manvantara” происходит от сочетания слов “manu-antara”. Таким образом перетекание звуков “i”, “u” и “v” приводит к живому использованию языка. Таким образом то, что плавные шипящие (сибилянты) “ḷ” и “ṛ” связаны с полугласными “i” и “r” становится очевидным.) Детальный анализ области горла, который мы не можем здесь дать, показывает, что эта область представляет собой высший мир света, в котором содержится прототип для более низкого мира четырех элементов. Вишудха-чакра называется “*bhāratīsthāna*” (местопребывание богини речи). Эта богиня также зовется “божественным словом” (*vak*) или “матерью Вед”. В данной области божественное слово проявляется в своем креативном (созидательном) аспекте, когда оно еще не погружено во тьму. Это возвышенная созидательность Света, которая временно предшествует последующей темноте, или материальному творению. Далее мы продолжаем описание остальных двух областей.

Шестое колесо (*чакра*) снизу (*аджня-чакра*) находится между бровями. Она обладает двумя спицами. Здесь нет никаких элементов, но это источник всех элементов: ощущение самости (*aḥaṅkāra*), которое также называется (*Garbe, Samkhya Philosophie*, p. 313.) внутренним органом действия и два органа мышления (*manas* и *buddhi*).

В йоге все эти три органа вместе, по-другому еще называются “внутренним органом” (*antaḥkaraṇa*). В связи с внешней человеческой сферой этот центр представляет область создателя за пределами творения, высочайшего (божественного) создателя (мыслителя) идей, которые находят свою первую чистую реализацию в мире прототипов (первообразов, архетипов), в области горла. Близкая связь между горловой и межбровной чакрами подтверждается тем фактом, что главный (центральный) звук горловой чакры “**ha**” проявляется как второстепенный (периферийный) звук межбровной чакры в ее правой части.

(На рисунке №1 она располагается слева от наблюдателя.) Эта часть связана с *солнцем* и с *днем*. На левой стороне находится буква “*kṣa*”, которая связана с *луной* и *ночью*. Если мы прислушаемся к этому звуку, то заметим, что он состоит из двух частей “*ka*” и “*ṣa*”. Но “*ka*” находится на периферии верхней чакры туловища (“12”), а “*ṣa*” на периферии нижней чакры туловища (“4”), где располагаются все шипящие звуки. Эти две чакры также являются носителями так называемых “кульминационных точек”, которые мы можем обнаружить в звуке “*kṣa*”, связывающих две чакры первой и второй группы, а стало быть и всего туловища. Кроме того, если мы рассмотрим *направление развития*, в котором появляются эти чакры (в процессе созидания соответствующие области появляются в следующей последовательности: “2”, “16”, “12”, “10”, “6”, “4”), можно сказать, что правая, солнечная сторона, или дневная сторона аджня-чакры является источником происхождения области горла, тогда как левая, лунная, или ночная сторона этой чакры образует области туловища.

Отсюда снова возникает светоносная природа солнца области горла и темная природа области туловища. В последней области природа на самом деле не совершенно темная: Луна проявляется здесь в своих четырех фазах, которые соответствуют области туловища с его четырьмя элементами и особенно четырехчастной нижней чакре. Горловая и межбровная чакры снова образуют свою собственную независимую группу (назовем это группой III), кульминационная точка которой находится в последней чакре.

В области двухспицевой межбровной чакры появляется происхождение всех полярностей: день-ночь, существование (*sat*) и несуществование (*asat*); знание (*vidyā*), неведение (*avidyā*), сознание (*cit*), бессознательность (*acit*) и т. д. Главный звук в центре между бровями – это знаменитая ведическая мантра “**Ом**”. Она суммирует происхождение божественного, созидательного изначального слова в виде одного мантрического слога. (Идеи “мантры” и “мантрического” будут разъясняться позже.) Если мы не рассматриваем связь с внешней человеческой сферой, но ограничиваемся микрокосмом, тогда здесь находится место, где мыслитель, человеческое Я, функционирует как создатель своих собственных мыслей, слов и действий.

И, наконец, высший центр, тысячалепестковый лотос является божественной областью за пределами высочайшего создателя. И если последний называется Брахмой, богом-творцом (мужского пола), а тысячелепестковый лотос соотносится с Брахманом (бесполым), который также называется Парабрахманом, то связанная с этой божественной сферой полнота существования и всеобъемлющее сознание именуется Шивой.

Здесь возникает необходимость в краткой классификации. Общеизвестна индийская триада богов: Брахма – творец; Вишну – хранитель; Шива – разрушитель. Эта триада занимает уровень бога-творца (т. е. “2”), который называется здесь “проявленным богом” (в отличие от Парабрахмана, который не проявлен), а также позиционируется как индивидуальный бог. Связь между Шивой-разрушителем в божественной триаде и всеобъемлющим Шивой с позиции тантры проясняется, когда понимают что же на самом деле означает “разрушение”. С мирской точки зрения Разрушение – это всего лишь обычное “разрушение”. Но, в сущности, это означает постепенный возврат всех существующих сущностей к состоянию Парабрахмана. В конце этого космического процесса снова остается лишь Парабрахман. Но тогда определенное Бытие в пределах божественной триады, которая является его причиной, должно обладать непосредственной сущностной близостью к Парабрахману и даже по сути быть тождественным ему.

Из этой сферы необусловленного божественного существования и сознания (в макрокосмическом масштабе) с целью творения Ишвара (бог-творец), который также называется Шабда-брахманом (божественным словом), появляется, образуя таким образом уровень аджня-чакры. (Другое имя Ишвары, или Шабда-брахмана – это уже упоминавшееся “Брахман”. Кроме того у него есть такие имена как “Вишвакарман” и “Праджapati”, которые подчеркивают его аспект создателя вселенной.) Когда произносится творящее слово, появляется сияющий мир первообразов, т. е. сфера (область) вишуддха-чакры, из которой снова, через процесс затемнения и сокрытия изначального Света дживы,

развиваются (развертываются) четыре уровня творения (в микрокосмическом масштабе - чакры в области туловища).

Тантризм учит тому, что Шива – это бесконечное, неподвижное Бытие, которое ни в прошлом, ни в будущем, поскольку оно существует непрерывно. Природа этого Бытия есть высшее сознание и бесконечный свет. В этом Бытии нет ничего большего или меньшего и нет никакого изменения. Короче, в данном случае мы имеем полную характеристику парменидовского Бытия. Состояние сознания, в котором это высшее Бытие воспринимается называется “*nirvikalpa-samādhī*”. Это высшее переживание на какое способен человек, и оно возможно благодаря тому факту, что взаимодействуют больше не с “объектом” восприятия или мышления, который “имеется” у человека, но с высшим Бытием, каковым этот человек является. Об этом уровне сознания говорится, что познающий (*vedaka*), познание (*vidyā*) и познаваемое (*vedya*) совпадают. Формула, в которой данное переживание находит свое выражение звучит как “*Śivo'ham*” – “Я Шива”. Таким образом воспринимаемое высшее Бытие соответствует тысячалепестковому лотосу. Но есть и другое переживание самадхи, - так называемое “*savikalpa-samādhī*” в котором бог в его личностном аспекте воспринимается как высочайший объект сверхчувственного восприятия (*parapratyakṣa*). На этом уровне Бытие воспринимается, но больше не является полным Бытием “без различий” (*nirvikalpa* - означает “без различия”, тогда как *savikalpa* – “с различием”), но “ограниченным бытием”, которое вполне допускает возникновение и существование творения. (Строго логически, ограниченное бытие невозможно, но в соответствии с тантрическим воззрением логика определенной сферы восприятия зависит от соответствующих средств знания.)

Тот, кто находится в нирвикальпа-самадхи, осознает только неограниченное существование. И это осознание неограниченно достоверное для данного уровня восприятия. С другой стороны тот, кто воспринимает с уровня савикальпа-самадхи, обладает двойным восприятием. Во-первых, он обладает обширным экзистенциальным восприятием Бытия, которое определено имеет более низкий порядок, чем соответствующее восприятие Бытия в нирвикальпа-самадхи. Во-вторых, он видит происхождение творения. Этот второй уровень экзистенциального восприятия связан с областью аджня-чакры. (Для того чтобы не сбиваться с изложения данной темы я не принимаю во внимание тот факт, что есть и другие области в соседней сфере аджня-чакры, которые находят свое выражение в определенных второстепенных чакрах, и которые образуют точно такое же количество второстепенных уровней самадхи.)

Эти переживания йоги в основном схожи, но они могут порождать различные философские интерпретации и формулировки. На основе всеохватывающего переживания Бытия в нирвикальпа-самадхи возникла, например, философия адвайты Шанкары в соответствии с которой в основе имеется только одно высшее Бытие - Брахман и больше ничего (*advaita* - недвойственность).

И все же Шанкара не забыл отметить, что это абсолютно верно только для высшего способа восприятия. Он также принимал ведическую доктрину двух истин, о которой Хельмут фон Глазенапп написал в своей книге о Шанкаре. (Glazenapp, *Der Stufenweg zum Göttlichen* (The Path of Steps to the Divine) (Baden-Baden 1948).) Мы уже говорили о разделении знания (*видья*) на высшее (*parā*) и низшее (*parā*) в “Мундакупанишад”. Глазенапп описывает эту доктрину в той же форме, в какой она разработана у буддийского мыслителя Нагарджуны. В работах последнего есть описание “абсолютной истины” высшей реальности, а также истины, искажаемой (затемняемой) мировым процессом, которая верна только до тех пор, пока не достигается высшее знание, и которая имеет практическое значение в ограниченных пределах. (*ibid.* p. 43.) Сам Шанкара на основании этого формулирует доктрину о двух позициях (*avasthā*) объяснения мира. *Парамартха-авастха* – это “позиция высшей реальности”, тогда как *вьявахара-авастха* – “позиция мирового процесса”. (*Ibid.* p. 66.) Далее мы переходим к главной теме тантрического учения. Если мы зададимся вопросом где находится онтологическая основа для мирового процесса, а следовательно и для искаженной

истины, ответ будет состоять в том, что не Шива является такой основой, поскольку он есть ничем не ограниченное, неподвижное Бытие и может быть основой лишь для “абсолютной истины”. Поэтому Шива также не является и создателем вселенной. Шакти – та, которая порождает мир. Она есть творящая сила Бога (Шивы), воплощающая его женский аспект. И хотя мы читаем в шактийских текстах, что высшая Шакти, как подвижная, творящая сила Бога создает бесконечное количество миров, тогда как Шива пребывает в покое, остается неподвижным и совершенно пассивным, все же не нужно забывать, что в этих же текстах подчеркивается фундаментальное единство Шивы и Шакти. Созидательная деятельность Шивы – это то, что феноменально проявляется как Шакти. Еще одна центральная часть Тантрической космологии – это доктрина о базовом принципе, от которого зависит творение. Данный созидательный процесс осуществляется не через возникновение внешней эманации божественного, но, напротив, через особую разновидность интраверсии, разнообразные виды стягивания и ограничения божественного. Постепенное самопоглощение в обычной и созидательной форме приводит к тому, что для нас проявляется как возникновение и постепенная эманация творения. Мы уже говорили, что божественная сила, требующаяся для данной созидательной деятельности известна под именем Шакти. Когда Бог рассматривается в аспекте Шакти, он также называется *māyā-śakti*. Таким образом, ее (Шакти) специфическая активность состоит в самоограничении или даже самоотрицании Бога. Также много говорится о сокрытии божественного присутствия, или затемнении божественного света. Здесь же идея *Света* в тантрическом или в любом другом мистическом аспекте напрямую связана со *Знанием* истинным и непосредственным. В символическом или же реалистическом смысле Свет всегда делает нечто видимым, или познаваемым. Там где речь идет о божественном Свете, обязательно подразумевается совершенное божественное Знание (*видья*). Постепенное затемнение божественного изначального Света через майя-шакти неизбежно приводит к неведению (*авидья*). В этой связи майя-шакти также называется *avidyā-śakti*. Тем самым майя как авидья-шакти уводит от божественного Света. Она (майя) является корнем всей материи, а также связанности материей. Но, как уже говорилось, Шакти, в самой ее сущности, тождественная Шиве; и из этого факта следует, что во всех сотворенных вещах, даже в самой грубой материи сокрыто стремление к свету и к божественному существованию. Рано или поздно это стремление обнаруживается в той или иной форме, и снова это Шакти, которая проявляется как проводник, ведущий к высшему Свету, к высшему божественному Знанию. Данный аспект Шакти обозначается как видья-шакти или чит-шакти (*чит* = сознание).

Так видья-шакти способна привести всех существ к божественной сфере. В Индии культ Шакти и особенно тантрическая йога основываются именно на этой доктрине. Так как человеческое тело воспроизводит всю внешнюю вселенную не как искусственно выдуманный образ, но как реальное микрокосмическое постижение макрокосмического процесса; это тело также является полем активности йогина по достижению освобождения (*mokṣa*). Высочайшее отречение, или самоограничение относительно изначального неограниченного Бытия прежде происходило шаг за шагом. Каждый шаг или уровень является основой локи или чакры.

Каждый уровень предполагает самоограничение видья-шакти, и это происходит по спирали, радиус которой уменьшается от верха к низу. Данный процесс проявляется в виде уменьшения количества спиц в чакрах (16-12-10-6-4). На каждом уровне самоограничивающаяся Шакти приобретает новую форму проявления, или определенный образ, связанный с особой природой соответствующей стадии. Когда говорится, что каждый уровень (ступень) имеет свое управляющее божество (богиня, которая также называется “королевой” или “хранительницей врат” данного уровня), это связано с определенной манифестацией Шакти на соответствующей ступени. И хотя Шакти продолжает свое самоограничение, все же на оставленном ею уровне сохраняется отпечаток соответствующей ступени, связанный с особой формой проявления Шакти, - относящаяся к этому уровню действующая сила. Это выражается в виде главного звука для каждого из уровней: **Ом** – 2,

Хам – 16, **Ям** – 12, **Рам** – 10, **Вам** – 6, **Лам** – 4. Таким образом, это различные звуки, которые все заканчиваются одной и той же назальной вибрацией “м” (*анусвара*). Здесь Шива раскрывает себя, всегда оставаясь неизменным, корреляцией сознания на каждом из уровней. И хотя главным образом подчеркивается принцип единства и нераздельности Шивы от множественности и различия Шакти, все же с каждым фактором Шакти возникает другая перспектива восприятия Шивы. На этой основе “нераздельный Шива” (*niṣkala-śiva*) высшего уровня тысячалепесткового лотоса демонстрирует себя на все более низких уровнях в иной форме проявления. Это проявление Шивы здесь обозначается точкой (*bindu*), которая производит назальный звук в соответствующих лотосах и рассматривается как манифестация “расчлененного Шивы” (*sakala-śiva*), т. е. бога-творца.

В пределах чакры все еще остаются второстепенные звуки и вместе с ними соответствующее количество шакти. Все они участвуют в формировании определенных областей. Микрокосмически эти буквы взаимодействуют с определенными физиологическими и жизненно важными функциями тела. Можно сказать, что та же самая сила (шакти), которая воплощается в определенном звуке, также формирует определенную телесную функцию.

Здесь мы кратко обрисовываем идею мантры. Бог, как творец, часто называется “*шабда-брахманом*”, т. е. “звуком Брахмана” или “Вак”, созидательным божественным словом, которое тождественно Шакти Шивы. Божественная речь, в отличие от нашей обычной речи, обладает огромной эффективностью, силой и могуществом. Именно из нее возникает творение. Божественные слова, проявляющие немедленную активность, являются первыми произнесенными мантрами (“словами силы”). Человек, который с точки зрения тантры считается “образом и словами бога” обладает в основном теми же способностями, что и его божественный Отец. Он тоже может произносить мантры и таким образом создавать миры. Определенным образом для этого он должен вначале быть действительно “человеком”. Однако сегодняшний человек, как правило, все еще остается “подневольным животным” (*paśu*). Он не может ни думать, ни говорить как человек. Вся тантрическая садхана (“путь практики”) направлена на актуализацию потенциального человека в настоящего человека. Человеческая деятельность и мысли очищаются и изменяются посредством ритуала, а позже посредством последовательных ступеней йоги. В контексте данной тренировки ума и духа зарождается *мантра-видья* (“наука о мантре”). Главным образом она опирается на откровения (*śruti*) и подкрепляется всем тысячелетним опытом реальной практики.

Теперь мы возвращаемся к телу, как всеобъемлющему универсуму, телу, как видимой форме мантры, которая состоит из множества частных мантр (шакти). Этот сокрытая основа тела теперь проявляется в виде данной системы чакр вместе со своими звуками. Буквы санскритского алфавита были зафиксированы в определенных частях тела вовсе не произвольно, а как раз наоборот. Санскритский алфавит в своей глубочайшей сути является истинной сущностью тела (это справедливо как для микрокосмического, так и для макрокосмического тела), а также он снова может быть выделен из этого тела. Проверка адекватности данной интерпретации заключается в том, что через мантрическое произнесение определенного звука чакра, которая образует правильное вместилище данного звука и функции связанные с этим, стимулируются определенным образом. Для того чтобы быть способным произносить мантры не достаточно просто проговаривать их, но необходимо пробуждать соответствующее “сознание мантры” (*mantra-caitanya*). Несмотря на осуществляемую практику без достижения мантра-чайтаньи годы и десятилетия могут быть потрачены впустую. Некоторые достигают соответствующей способности сравнительно быстро, и в редчайших случаях могут рождаться существа уже наделенные этими способностями. Однажды это может внезапно возникнуть с практикой или без. В этой связи необходимо сказать, что имеются низкие или высокие уровни мантра-чайтаньи. Тот, кто находится на низком уровне мантра-чайтаньи, может увеличивать эту способность благодаря интенсивной практике. В некоторых случаях особая способность может не проявляться ни на

одном из уровней; в таком случае садхака способен контролировать только определенную сферу.

В заключение скажем несколько слов о животных, которые представлены в каждой чакре. Они называются “носителями” (*vāhana*) шакти, управляющей этой чакрой и воплощающейся в “семенной мантре” (*bīja-mantra*), главном звуке этой области. Каждой биджа-мантре соответствует свое животное за исключением семенной мантры Ом. Это связано с тем, что аджня-чакра (2) находится вне сферы пяти элементов, которые характеризуются соответствующими животными.

После того как формируется последний элемент земли процесс самоограничения завершается, и достигается уровень, на котором *видья-шакти* предельно сужается; ее сила сознания ослабляется до такой степени, что это просто становится *сном*. В форме змеи (спираль) она покоится скрученная в 3 ½ кольца в самой нижней чакре. Именно поэтому она называется *кундалини-шакти* (*kundalinī* = скрученное). Макрокосм имеет свою кундалини-шакти, также как есть она в каждом человеке. Пассивное существование, т. е. сонное состояние кундалини – это необходимое условие того, что человек может удерживать свое обычное сознание в мире грубой материи. Обычное (бодрствующее) сознание на санскрите называется “*jāgrat*”. В задачу “спящей змеи” также входит наделение человека индивидуальным сознанием. Однако в соответствии с учением йоги достигнутый уровень сознания не является последним. Коллективно и индивидуально разворачивание высших уровней сознания все еще впереди. Данные уровни сознания имеют некоторые параллели с предшествующими уровнями. Таким образом есть состояние йоги, которое воспринимается как уровень, параллельный сонному состоянию (*svapna*); фило- и онтогенетически это указывает на последнее состояние сознания. Кроме того, имеется и более высокое состояние йогического сознания, которое представляет уровень, параллельный глубокому сну без сновидений (*suṣupti*).

Тогда как в сонном состоянии человек имеет ослабленное сознание в отличие от бодрствующего, йогин поднимается до состояния сознания *относительно более высокого* по сравнению с обычным бодрствующим сознанием. И йогическое состояние, параллельное глубокому сну даже более ясное. Оно непосредственно граничит с савикальпа-самадхи. После того как кундалини-шакти осуществляет свое предназначение и человек достигает индивидуального сознания на уровне бодрствования (*джаграт*) возникает период, в котором она снова “пробудится”. Если это по каким-то причинам это происходит слишком рано, последствия могут быть крайне негативными. Вместо того чтобы поднять на уровень высшего сознания она отбрасывает назад к примитивному состоянию сознания.

Из того, что уже было сказано становится ясно, что простого пробуждения кундалини-шакти недостаточно. Тщательная физическая, умственная и духовная подготовка образует главные составляющие части тантрической йоги (которая в данном контексте называется кундалини-йогой). Низшая чакра (4) является отправной точкой для огромного количества “каналов” (*nāḍī*). Это каналы тонкой материи или проводники жизненных сил (*prāṇa*), которые пронизывают все тело. Есть три нади, имеющие первостепенное значение:

Сушумна-нади из них наиболее важный. Он является связующим каналом для всех чакр и проходит через позвоночный столб от самого нижнего центра и вплоть до области тысячалепесткового лотоса. В сушумна-нади находится так называемый *vajriṇī-nāḍī*, а внутри последнего – *citriṇī-nāḍī*. Как говорится в “Шатчакранирупане”, - в этой последней нади чакры непосредственно зафиксированы. Истинная природа читрини-нади описывается как “чистый разум” (*śuddha-bodhasvabhāva*). Внутренняя часть этого нади называется брахма-нади, но она не должна рассматриваться как нади отдельный от читрини.

Слева и справа от центрального сушумна-нади проходят ида и пингала, которые обвиваются вокруг сушумны как две змеи. Сушумна, ида и пингала вместе с аджня-чакрой, две спицы которой часто описываются как подобные листьям, образуют кадуцей Гермеса. (cf. Woodroffe, *Serpent Power* p. 151.) Ида всегда располагается слева, а пингала справа. (Это соотносится

с головами, началом змей.) Ида относится к женскому роду и обладает природой луны или ночи. Пингала мужского рода и обладает природой солнца или дня. Отсюда мы имеем непосредственную связь между пингалой и правой стороной аджня-чакры (с буквой **Ха**), а также между идой и левой стороной той же самой чакры (с буквой **Кша**). Природа сушумна-нади описывается как “огненная”.

Центральный сушумна-нади (более точно читрини, который находится внутри) известен как “королевский путь”, поскольку, когда при помощи методов тантрической йоги пробуждается кундалини-шакти она поднимается увлекая за собой сознание садхаки. Если садхака хорошо подготовлен для этого, он сможет вынести безмерное расширение своего сознания.

III. Характерные черты кундалини-йоги и их соответствие с учением Парменида

Главная характеристика йоги и парменидовского учения прежде всего заключается в том, что здесь следуют пути ведущему *вверх*. Более того, это путь, который выводит из тьмы на *свет*. Тем самым садхака (практикующий) чувствует, что кверху его выносит сверхъестественная сила; и здесь он сравнительно пассивен.

Из психологии сна мы знаем, что наши психические силы, склонности и побуждения часто облекаются в символические образы, которые проявляются как личности (или животные) действующие независимо от нас. Такие же переживания могут быть и в состояниях отличающихся от обычного сна. Тогда “Я” садхаки играет роль Шивы, который остается “пассивным”. Активны только шакти. Интересно отметить, что также и в доктринальной поэме Парменида, совершенно в соответствии с правилами тантрической йоги, *женские* образы осуществляют руководство и всегда являются активными фигурами. Богини ведут Парменида: девицы, которые позже представляются как солнечные девы, указывают путь. Именно они раздвигают “завесы”. У “ворот путей дня и ночи” богиня Дике передает ключи. И снова девы “ласковыми словами” убеждают богиню Дике пропустить мыслителя (Парменида) через врата. В итоге они направляют колесницу и коней посередине прохода. После этого богиня обращается к Пармениду и дает ему наставления: Она изъявляет желание рассказать ему о двойной истине, – вначале о полной истине, а затем о “кажущейся правде смертных”. В раках “кажущейся истины”, которая излагается во второй части его поэмы, космогонической, речь идет о процессе творения. Центром этого процесса снова является богиня, которая “управляет всем”, а также стимулирует “несчастное рождение и спаривание” повсюду. Также богиня удерживает Бытие в “оковах ограничения, которые его опутывают”. Поэтому все происходящее сопровождается, осуществляется, вербализуется и направляется богинями.

В соответствие с этим принципом богиня в доктринальной поэме Парменида, а также в тантра-йоге осуществляет две противоположные функции. С одной стороны она суживает и ограничивает Бытие, которое в поэме Парменида непосредственно ассоциируется с “возникновением и уничтожением”, которые “вытягиваются на далекое расстояние” (И определенным образом такое представление обнаруживается в *первой* части его поэмы (!), из которой следует что корни возникновения и уничтожения исходят из сферы самого Бытия. И снова становится ясно, что Парменид ни в коем случае не отрицает реальность возникновения и уничтожения, но просто принижает их уровень реальности в сравнении с высшим Бытием.) Эта функция, которая ограничивает Бытие, тем самым создавая мир и выталкивая живых существ в их воплощенное состояние, представляется в тантра-йоге как активность майя-шакти или авидья-шакти. С другой стороны солнечные девы и наставляющая богиня приводят Парменида назад к изначальному Бытию. Такова активность видья-шакти.

Санскритское слово “*āvaraṇa*” означает “окружающее”, “ограничивающее”, “маскирующее”, “застилающее”, а также используется для обозначения активности авидья-шакти. Когда в доктринальной поэме Парменида говорится об “ограничении мощных пут”

(8, 27) или об “ограничивающих цепях, которые опутывают Бытие” мы имеем здесь четкую связь с санскритским словом “аварана”, которое употребляется в том же самом значении.

Данный способ просвещения состоит не из сотворения Бытия или Света истины, но из сбрасывания завес, которые образовались в силу активности авидья-шакти. Это происходит благодаря эффективности видья-шакти, а также, соответственно Пармениду, благодаря солнечным девам.

Доктринальная поэма Парменида указывает на некоторые проблемы, которые до сегодняшнего дня не были удовлетворительно освещены, но которые проясняются в свете индийских йогических наработок. Например, во второй части поэмы богиня знакомит с космогонией, учением о процессе возникновения мира, и говорит следующие слова: “На этом я завершаю свою правдивую речь и размышление об истине. И с этого момента ознакомься с кажущимися мнениями людей, слушая иллюзорную последовательность моих слов. Они излагают свои воззрения таким образом (В соответствии с переводом Дилса/Крантца *Die Fragmente der Vorsokratiker* (“Фрагменты из досократиков”) (Hamburg 1963).) ... а затем следует космогонии.” Это выглядит, как если бы мир возникновения и уничтожения создавался человеком. Часто предполагается, что во второй части своей поэмы Парменид хочет представить философские воззрения своих предшественников и современников, для того чтобы отбросить их как не соответствующие истине. Но мы уже отмечали ранее, что имеется другая интерпретация, в соответствии с которой вторая часть, в сущности, соотносится со всей поэмой и воспроизводит космологические представления самого Парменида. Я присоединяюсь к этой интерпретации. Однако необходимо прояснить таинственные слова Богини, в соответствии с которыми процесс творения зависит от воззрений человека. Герт Пламбек пишет так: Конечно, на самом деле, люди не могут это сделать, но если они действовали в согласии, они смогли бы это сделать, как об этом утверждает Богиня. (*Ibid.* “Introduction”.) Но Пламбек (который, кстати, по моему мнению демонстрирует очень четкое понимание Парменида и его учения в этом кратком эссе) не может полностью решить эту проблему. И она не может быть разрешена логически, но понимается лишь через сравнение с другими мистическими системами. Для этого я снова приведу индийские параллели, поскольку здесь встречаются те же самые проблемы.

В соответствии с индийской формулировкой авидья (неведение или заблуждение) является источником мира. Мы уже видели почему это происходит. “Бытие”, “Бог” есть “Видья”, т. е. “Знание”. Когда Бог самоограничивается - возникает принцип “не-Бога”, т. е. “не-Знания”. Это лишь базовая структура, находящаяся в основе этого двойного принципа: Бог – не-Бог (бытие - небытие или знание - незнание). В действительности есть множество ступеней или уровней отсутствия Бога. Имеются сферы, где Бог полностью присутствует, как если бы самоотрицания Бога никогда не было, и есть сферы, где Бог присутствует в меньшей степени, вплоть до той сферы, где Бог максимально отсутствует (но никогда полностью).

Поэтому прежде всего, эта *авидья* не является субъективным неведением, но космической реальностью, которая всегда существовала до человека. Определенным образом это является онтологическим условием *человеческого* неведения, т. е. неведения истинной природы вещей. В этой связи необходимо отметить, что дискурсивное мышление, интеллект, с помощью которого человек управляется со своей мирской жизнью, в Индии рассматривался как подпадающий под категорию неведения. Поэтому “видья” противоположна тому, к чему мы привыкли относиться как к “знанию”. Видья достигается исключительно благодаря просветлению. Когда однажды достигают такого просветления и тем самым переживают высшее знание, - начинают понимать, что до сих пор они жестоко ошибались в отношении истинной природы творения. Творение, воспринимаемое “сверху” теперь видится как совершенно отличное от прежнего. В этой связи творение воспринимающееся “снизу”, в непросветленном состоянии сознания, теперь понимается как продукт *своего собственного* неведения. Тогда приходят к выводу, что именно собственная самость является инициатором прежнего способа восприятия творения. Садхака видит

подтверждение такого видения в том факте, что творение полностью изменяется в тот самый момент, когда возникает просветление. Поэтому причина предшествующего проявления творения должна состоять именно в *нем*. Здесь мы видим, как определенное восприятие может приводить к различным философиям. В своей книге о Шанкаре Глазенапп описывает две различные доктрины. Одна называется “иллюзионистской теорией” (*vivarta-vāda*), которая вероятно впервые была разработана ведантским мыслителем Гаудападой под влиянием буддизма. Я приведу здесь отрывок из этой книги: Не сам Брахман превращается в мир, но мы превращаем Брахмана в мир вследствие своего ошибочного знания. По этой причине на самом деле происходит не “становление другим”, или изменение (превращение) (*vikāra, pariṇāma*) Брахмана, но непонимание, ошибочное понимание (*vivarta*) Брахмана. (Glazenapp, *op. cit.* p. 45.)

То же самую идею, находящуюся в самой основе этой виварта-доктрины, Парменид вкладывает в уста Богини. Однако Парменид и приверженцы его доктрины хорошо понимают, что ошибочное знание (*mithya-jñāna* или *avidyā*), несомненно, находится в человеке независимо от его воли, но обусловлено космически, т. е. имеет внешнее и внечеловеческое происхождение, и преодолевается только на пути просветления. Пламбек весьма неплохо излагает все эти обстоятельства: “Люди находятся в доме ночи, из которого исходит только божественный экстаз. Это означает, что иллюзия не случайна, но, по сути, относится к человеческому существованию как таковому. “Правда” (То есть имеется в виду “человеческая кажущаяся правда”, о которой говорит парменидовская Богиня.) должна происходить и продолжаться так долго пока человек остается ночным существом и не может позволить себе быть подхваченным дыханием Божественного. Посему это есть особая природа “правды” и она достойна познания. Она также свойственна человеку как его глаза, уши и язык (cf. Fr. 7-3-S).” (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 41 (introduction by Gert Plambeck).)

В тантризме, в отличие от виварта-вады, существует только паринама-вада. Поэтому творение происходит из действительного, постепенного изменения Брахмана. Определенным образом все это происходит исключительно с аспектом шакти. Аспект дживы Брахмана остается нетронутым. Только лишь с определенной позиции Бог постепенно отрицает самого себя и таким образом создает мир. С другой точки зрения сам Бог никогда не изменялся и никогда не будет меняться. Строго говоря виварта-вада и паринама-вада не противоречат друг другу. Это лишь различные способы взгляда (*darśana*) на одну и ту же вещь.

Кроме того, мы должны отметить некоторые дополнительные характеристики, которые свойственны как Прамениду, так и тантрической-йоге. Когда пробуждается змея кундалини, высвобождается экстраординарная сила, которая направляется по своему пути через читрини-нади. Мы уже описывали природу читрини как “чистого разума”. Она непосредственно связана с разумом силы кундалини, на который всегда обращают внимание в тантрических текстах. Что же касается Парменида, то это “весьма разумные” кони (*hippoi polyphrastoi*), которые появляются как разумные силы, которые возносят мыслителя вверх. Но я немедленно хотел бы добавить, что хоть я и вижу в “весьма разумных конях” параллель с разумом силы кундалини (Уже Ксенофан, учитель Парменида элейского, проводил соответствующее сравнение, когда писал: “Однако лучше чем сила или мощь человека и лошади – это наше знание”), в данном случае я не отождествляю их как совершенно идентичные метафоры. (Когда я говорил вначале, что множество характеристик в области тантрической йоги совпадают с парменидовскими, речь шла лишь об определенных параллелях.)

Следующая не вполне четкая параллель – это *колесница*, в которой Парменид увлекается вверх, и верховые (носители) живтные (*vāhana*) в каждой из чакр. Я провожу здесь параллель между схожими мотивами, хотя в данном случае нет полного соответствия. Однако все остальные параллельные мотивы, о которых шла речь до сих пор, совершенно идентичны. Особенно по многим отдельным мотивам плодотворны и выдерживают проверку такие идеи как проявление *шакти* и проблема *видья-авидья*. В данном случае доктринальная поэма Парменида могла бы быть прямым переводом индийского текста. Когда кундалини-

шакти пробуждается и начинает свое движение через читрини-нади, тем самым пронизывая шесть чакр (*ṣaṭ-cakra-bheda*), йогин получает три вида переживаний.

1. Он чувствует пылающий жар в нижней части позвоночного столба.
2. Слышит звук.
3. Во время восходящего движения через чакры, последние осуществляют вращательное движение.

Но Парменид (Его доктринальная поэма начинается со следующего высказывания: (я цитирую хорошо известный перевод Дилса/Крантса) “Кони, что носили вблизи, занесли меня вдаль, но только на то расстояние, которое мне было нужно, и демоны (богини) вывели меня на прославленный путь, уводящий получившего знание мужа за пределы всяческого местопребывания. Я выбрался туда, на тот путь, куда “весьма разумные” кони вынесли меня (5), везя колесницу, а девы указывали путь. Ось в ступице колес издавала свистящий звук, раскаляясь (поскольку с обеих сторон ее подгоняло вращенье колес), так сильно солнечные девы, прежде покинувшие дом ночи, спешили, чтобы понадежнее сопроводить к Свету откидывая покровы с голов своими руками.”) точно также описывает это, и я без сомнения усматриваю здесь полное соответствие. (Греческое слово “колесо”, которое использует Парменид, этимологически непосредственно связано с санскритским словом “чакра”.) Следующие общие характеристики, это: 4. Уже упоминавшиеся *девы*, которые сопровождают восхождение (шакти в чакрах). 5. Путь, которым Парменид следует, восхваляется как “прославленный”, кроме того, этот путь находится “вдали от человеческих троп”. Этот путь тождественен *королевскому пути*, сушумна-нади в йоге, который также располагается вне обычной сферы людей и который, тем не менее, снискал великую славу. Абсолютная уверенность относительно этого приходит только тогда, когда рассмотрен весь контекст, в котором этот особый путь занимает свое соответствующее положение. 6. *Дом ночи* у Парменида связан с областью, которая в йоге представляется как область *туловища*. (Необходимо всегда помнить, что одновременно имеется соответствие с *макрокосмом*.) 7. Пути дня и ночи у Парменида соответствуют каналам ида и пингала, которые не только имеют сходные обозначения, но которые играют ту же роль, что и у Парменида. 8. Врата путей дня и ночи висят непосредственно на доме ночи и называются “эфирными”. Здесь день и ночь сходятся вместе. Схождение дня и ночи является необходимым шагом на пути к божественному Бытию, где нет ни дня, ни ночи, ни прошлого, ни будущего, короче, - нет времени. Эти врата тождественны *области горла* в йоге. Знаки таковы: а) Эта область следует непосредственно за областью туловища. б) Здесь управляет *акаша* (эфир), пятый элемент; (У греков пятый элемент также обозначался Аристотелем как эфир.) в) Это “врата *великой свободы*”. г) Здесь йогин способен одновременно видеть прошлое, настоящее и будущее. Также говорится, что здесь он “видит три времени” (*trikāladarśī*). (*Ṣaṭcakra-nirūpaṇa*, verse 31.) Необходимо добавить, что это возможно только если пути дня и ночи – ида-нади и пингала-нади – собираются вместе в *середине* (сушумна-нади) (ида и пингала исходя из сушумны). Вместе с этим достигают состояния, когда “нет ни дня, ни ночи”, поскольку “сушумна поглощает время”. 9. Когда проходят через врата, в йоге достигается аджня-чакра (2), которая, как мы уже видели, представляет собой вершину группы, к которой также относится область горла. Соответствующий *исходный пункт* путей дня и ночи находится здесь же. И здесь же находится место, где Парменида встречает Богиня, которая учит его доктрине Бытия. Вся доктринальная поэма является описанием данной сферы, а также точным изображением истины, воспринимаемой с этого особого уровня. Здесь воспринимается Бытие а также творение. Переживание, полученное Парменидом не было высшим опытом Бытия (нирвикальпа-самдахи) в тысячалепестковом лотосе, но ограниченным переживанием Бытия (савикальпа-самадхи) в области аджня-чакры. По этой причине воззрения Парменида на “ограниченное Бытие” противоречивы, хотя такое выражение осуществляется полностью с точки зрения формулируемой им логики. Именно поэтому здесь его встречает *говорящая* богиня. В тысячалепестковом лотосе вербализация невозможна. В действительности звук (*śabda*) возникает лишь *ниже* тысячалепесткового лотоса. В последнем же, в сфере нишкала-шивы правит только Свет. 10. На пути вверх чакры пронизываются на микрокосмическом уровне, а также макрокосмически, и в последнем случае соотносятся со сферами планет. (См. *Understanding*

Archaic Astronomy, Part II.) Связаны с ними и “локи”. У Парменида мы также находим соответствующие указания, поскольку говорится, что человек, “который обладает знанием” выходит “за пределы всех местопребываний”. В греческом тексте говорится так: “...*Kata pant aste...*” Перевод: “... за пределами всех местопребываний” - в соответствии с Дилс/Крантс. Относительно этого отрывка было много дискуссий, и даже сегодня они не стихают. Нестле вместе с Карстеном интерпретируют его иначе (Cf. Nestle, *op. cit.* pp. 113 and 238.): “...*Kata pant adae...*”, и переводят так: “...который через тьму ведет знающего мужа к цели”. Капле, с другой стороны, вместе с Майнеке и Егером представляют его следующим образом (Cf. Capelle, *op. cit.* p. 163.): “...*Kata pant asinee...*” и переводят так: “...который приводит знающего мужа к цели неведимым”. Я придерживаюсь версии перевода Дилса/Крантса и интерпретирую местопребывание (*aste*) как “локу”, которую йогин проходит на своем пути. Таким образом йогин прежде всего входит в “локи”, но только для того, чтобы снова покинуть их и, наконец, вовсе выйти за их пределы.

В заключение я бы хотел сказать несколько слов о проблеме материи:

В соответствии с космологией тантры мир возникает в процессе постепенного увеличения самоограничения Бога. Каждый следующий шаг демонстрирует все большую нехватку Бытия по сравнению с предыдущим. Так элемент земли демонстрирует большую нехватку Бытия, чем элемент воды, последний же более скуден по сравнению с элементом огня и т. д. В данном случае элемент земли представляет собой окончание тотального развития. Это означает, что здесь ограничение полного божественного Существования, или Бытия достигает своего высшего уровня – высшей насыщенности. Божественное Несуществование в высшей степени преобладает в твердом камне. Такое видение учит нас тому, что во всей материи, т. е. во всем творении, божественное существование или Бытие присутствует в той или иной степени и никогда не отсутствует полностью. Иными словами, Небытие никогда не может быть реализовано или актуализировано в полной мере. (Цитируя Праменида: “Небытия нет.”) С этой точки зрения вся материя как таковая определяется тем фактом, что она всегда состоит из Бытия и Небытия. Когда мы полагаем, что неограниченное Бытие образует сущность Шивы, тогда как сила небытия относится к аспекту Шакти, мы понимаем утверждение “Кулачудамани-тантры” (VII, 86) где сказано:

“*Śivaśaktimayam sarvam yat kimcijjagatīgatam*”

Все возникающее в этом мире всегда состоит из Шивы и Шакти.

Точно такое же утверждение делается в доктринальной поэме Парменида относительно природы эфемерного творения. Во второй части (фрагмент 9) мы читаем: Все одновременно наполнено Светом и темной Ночью.

По моему мнению учение Праменида о происхождении и природе материи полностью согласуется с соответствующей доктриной тантрической космологии. Это можно подтвердить более основательно посредством анализа других фрагментов. К сожалению полное исследование не может быть уместно в рамках данной работы, поэтому целая серия других очень интересных моментов сравнения Праменида и тантры остаются неосвещенными. Дальнейшее исследование данной темы находится в разработке.

Перевод с английского: Дмитрий Устьянцев