

С. В. Пахомов

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург

Представление о бессмертии в сотериологии индуистского тантризма

В статье рассматривается категория бессмертия в индуистском тантризме применительно к теме освобождения. Эту категорию мы анализируем в контексте двух ключевых принципов понятия духовного освобождения — принципа избавления и принципа единения. В случае принципа избавления акцент ставится на преодолении смерти как важного элемента сансары. В случае принципа единения речь идет о связи человека с бессмертной трансцендентной сущностью. Мы также различаем телесное и духовное бессмертие. Духовное бессмертие безоговорочно признавалось всеми тантрическими направлениями, но по отношению к бессмертию телесному мнения расходились. Тема бессмертия тела в основном поднималась в тех «деятельных» школах, которые уделяли внимание тантрической хатха-йоге, прежде всего в движении сиддхов. Телесное бессмертие предполагало парадоксальную ситуацию смерти для земного мира. Умирает тело грубое, но вместо него рождается «божественное» тело, которое уже не может умереть. Частью движения сиддхов является школа натха, которая выделяет в бессмертии две ступени: бессмертие в «совершенном» теле (относительное бессмертие), а затем в «божественном» теле (абсолютное бессмертие). Показывается связь идеи телесного бессмертия с расаяной — индийской алхимией, которая с начала VIII в. вступила в тантрический период своего развития. Особенную важность в алхимии играла обработанная ртуть, именно она, по мнению алхимиков, делала тело бессмертным и молодым. Делаются выводы о том, что и духовное, и телесное бессмертие индивида связаны с идеалом освобождения, обретаемого им еще при жизни.

Ключевые слова: освобождение, сиддхи, хатха-йога, натха, расаяна.

S. V. Pakhomov

Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

The Concept of Immortality in Hindu Tantric Soteriology

The article considers the category of immortality in Hindu Tantrism in relation to the liberation. We analyze this category in the context of two main principles of spiritual liberation, i. e. the principle of deliverance and the principle of unity. In the case of the principle of deliverance, the emphasis is on overcoming death as an important element of the samsara. In the case of the principle of unity, we can say about a person's connection with the immortal transcendental principle.

We also distinguish between bodily and spiritual immortality. While spiritual immortality was recognized by all tantric movements, opinions regarding bodily immortality diverged in Tantrism. The theme of the corporeal immortality was emphasized in those "active" Tantric schools that paid great attention to Hatha Yoga, especially in the Siddha movement. Physical immortality assumed a paradoxical situation of death for the usual human world. The gross body dies, but the "divine" body is born in its place and doesn't die longer. Part of the Siddha movement was the Natha tradition, which distinguishes two stages in immortality: immortality in the "perfect" body (relative immortality), and then in the "divine" body (absolute immortality). We present the connection of the concept of bodily immortality with Rasayana (Indian alchemy) which since the beginning of the 8th century entered the tantric period of its development. Treated mercury was of particular importance in Alchemy; it was mercury that, in the opinion of the alchemists, made the body immortal and young. It is concluded that both the spiritual and bodily immortality of the individual are connected with the ideal of liberation which he attains during his lifetime.

Keywords: liberation, Siddhas, Hatha Yoga, Natha, Rasayana.

Введение. Принцип избавления и принцип единения. Категорию бессмертия в сотериологическом контексте индуистского тантризма мы рассматриваем через призму ключевых принципов понятия духовного освобождения — принципа избавления и принципа единения (см., в частности, наши работы [1; 2]).

В случае принципа избавления акцент ставится на преодолении смерти как значимого признака сансары, и бессмертие следует понимать здесь как сотериологическое состояние, радикально избавленное от тлена и распада, присущих миру страдания. Некоторые тантрические тексты не жалеют красок, описывая ужасы, связанные со смертью. Например, «Куларнава-тантра» утверждает: «Детей, молодежь, стариков, даже эмбрионов в утробе — никого не щадит смерть; так заведено в этом мире» («Kulārṇava Tantra», I. 45). Йогины-натхи тоже подчеркивали зловещий характер смерти и предостерегали от тех условий, в которых оказывается человек, прямоком движущийся к смерти. Известен миф об основателе натхи Матсьендранатхе (Минанатхе), который пал жертвой колдовских чар прелестниц из маги-

ческой страны Кадали и забыл о своей цели — обретении бессмертия. Исследователь натхи Ш. Дасгупта в данной связи отмечает, что «история о падении Минанатха среди женщин Кадали показывает, что мирское наслаждение в форме телесных радостей ведет человека к болезням и распаду и смерть в этом случае становится неизбежной катастрофой драмы жизни. Самозабвение Минанатха символизирует забвение человеком своей истинной бессмертной природы, а чары Кадали репрезентируют клещи жизни» [3, р. 222].

В случае же принципа единения мы полагаем, что речь идет о связи человека с той высшей трансцендентной сущностью, которая является вечной, несозданной и бессмертной. Рассмотрим этот пункт подробнее.

Главный объект культа той или иной тантрической традиции выступает своего рода эталоном бессмертия. Бессмертие для смертного возможно потому, что последний может соединиться с бессмертным по своей сути Богом. В этом смысле бессмертие Бога представляет собой нечто вроде архетипических координат, задающих ориентиры для поиска бессмертия практикующим. Трансформируясь в высшее божество, соединяясь с ним, адепт переходит одновременно от смертного статуса к бессмертному, от зависимого положения — к освобожденному.

Тантрические произведения, перечисляя эпитеты высшего божества, непременно упоминают среди них также и бессмертие или преодоление смерти. Например, в «Камакхья-тантре» Шива говорит о себе как о нестареющем и бессмертном («Kāmākhyātantram», IV. 5). В «Нетра-тантре» Дэви называет Шиву «победителем смерти» и «владыкой бессмертия» (VI. 1—2). Лакшми в «Лакшми-тантре» прославляет «господа Васудеву» (Вишну) в аналогичных характеристиках — как «нестареющего и бессмертного» («Lakṣmītantra», XIV. 2), а затем и о самой Лакшми говорится в том же духе (XXIX. 37—38) — она описывается как «сущность бессмертия», «победительница смерти» (mr̥tyumjaya), «уничтожительница смерти».

Поэтому, будучи бессмертным само, божество способно даровать бессмертие и своим последователям — либо напрямую, по благодати, либо с помощью тех или иных средств практики. Так, «Рудраямала» отмечает, что почитаемая Махадеви способна принести бессмертие, блаженство и освобождение («Rudrayāmalam», VI. 26). В «Ананда-тантре» Камешвара (Шива) говорит своей супруге о том,

что она «всегда приносит спасение от смерти, небеса и освобождение» («Ānandatantram», XVI. 105).

Не удивительно в этой связи, что стремление к бессмертию коррелирует со стремлением обретения «состояния божества». Как отмечает Ш. Дасгупта, у натхов «бессмертие признается как квинтэссенция высшей природы Бога; достижение парамукти через дживанмукти есть по сути то же самое, что и достижение состояния Махешвары <...> Реальное значение достижения бессмертия — это достижение состояния великого Бога» [3, р. 221]. Аналогично этот вопрос решается и в школе шривидья. Согласно комментарию «Дипика» Амритананды (ок. XIII—XIV вв.), который комментирует шлоку 85 из «Йогини-хридаи»¹, именно высший Шива обладает природой юности и бессмертия, следовательно, «обретение высшей природы Шивы есть [обретение] освобождения» («Yoginīhṛdaya», р. 86). Отождествляясь с основным объектом культа, практикующий приобретает его характеристики, в том числе и имеющие отношение к бессмертию. Кашмирский мыслитель Кшемараджа в комментарии к «Шива-сутрам» (I. 6) перечисляет, со ссылкой на «Бхаргашикху», что именно «поглощает» адепт, достигший идентичности с Шивой, и среди поглощенного встречаются, в частности, смерть и время («The Shiva Sūtra Vimarśinī», р. 21).

Тантрические божества зачастую амбивалентны по своему характеру, и это сказывается на отношении к смерти и бессмертию. Повелевая смертью и сами будучи бессмертными, они также способны уничтожать что и кого угодно по своему усмотрению, вносить хаос в мир, вводить существ в заблуждение. Великая Кали в «Каливиласе», например, описывается как «смерть и заблуждение» («Kālivilāsa Tantra», XVII. 5). Однако, неся смерть и разрушение одним, такие божества одновременно даруют бессмертную жизнь, спасительную трансформацию другим, тем, кто готов выдержать их силу. Убийственные для непосвященных, бессмертные энергии становятся спасением для прошедших инициацию в практики. Как говорит кашмирский мыслитель Утпаладева в «Шива-стотравали» (XX. 12), «там, где скорби превращаются в счастье, а яд — в напиток бессмертия, где сансара становится освобождением, — там пролегает путь шиваизма» (Utpaladeva. *Śivastotrāvalī with Commentary by Kṣemarāja*, р. 347).

¹ «Совершенная, великая чакра приносит юность и бессмертие».

Телесное и духовное бессмертие. Кроме того, применительно к тантрической среде важно различать телесное и духовное бессмертие. Телесное бессмертие — исключительно сложная задача, требующая от садхаки огромной затраты сил и неустанной практики, предполагающей трансформацию естественного физического тела. В отличие от телесного бессмертия, которое представляет собой задачу на будущее, духовное бессмертие является не задачей, а данностью, поскольку оно есть состояние души, априори считающейся бессмертным существом — правда, обычно не понимающим этого своего состояния. В этом смысле освобождение, среди прочего, означает также осознание душой своей бессмертной, вечной природы.

В то время как духовное бессмертие и как данность, и как цель, безоговорочно признается всеми тантрическими направлениями (при этом такое бессмертие полностью тождественно духовному же освобождению), по отношению к бессмертию телесному мнения расходятся. Соответственно, удельный вес ценности подобного бессмертия варьируется от одной тантрической линии к другой. Например, такие школы, как трика или шривидья, не слишком интересуются телесным бессмертием. Относительно шривидьи американский исследователь Д. Р. Брукс, в частности, пишет: «Адепт, который знает о своем освобождении, не беспокоится о том, что случится с телом по его смерти. В отличие от других тантристов, которые обсуждают телесное бессмертие как одно из первых благ садханы, адепты шривидьи мало озабочены такими вопросами» [4, р. 126]. Выдающийся представитель этой школы, мыслитель Бхаскарарая (1690—1785), говорит о бессмертии, объясняя в комментарии к «Трипура-махаупанишаде» (15) «сущностную природу всего»: «Брахма — создатель всего мира, Вишну — хранитель, а Рудра — разрушитель. Чего же больше? Раб, рыбак, плут и т. д. — [любое] живое существо наделено этой, [как сказано в тексте], “формой всего”. Произойдет ли смерть тела в силу накопленной [кармы] в одно время или в другое, в том месте или ином, это совершенно неважно, ведь то, что должно быть осуществлено, уже осуществилось — таков смысл [текста]» («Tripurāmahopaniṣat», р. 31). Контекст таких рассуждений понятен: гораздо важнее познать собственную природу, свое истинное «я», чем добиваться бесконечного продления жизни в физическом теле.

Неоднородность тантрических направлений заметна в их целевых установках. Д. Г. Уайт прочерчивает мысленную шкалу от «деятельных» до «познавательных» тантрических школ. Чем более «познавательной» (созерцательной) является школа, тем меньше она интересуется телесным бессмертием. Соответственно, «практикующие, которые “делают” свою тантру, подчеркнут соматические цели телесного бессмертия, удовольствие и магические силы, а те, кто “знает” свою практику, нацелятся на самообожествление скорее в когнитивном или психологическом ключе» [5, р. 12]. Поэтому не удивительно, что тема бессмертия тела часто муссируется в тех «деятельных» школах, которые огромное внимание уделяли тантрической хатха-йоге. В первую очередь мы имеем в виду различные течения сиддхов, или «совершенных» — йогинов, алхимиков, целителей и поэтов; широкомасштабное движение сиддхов захлестнуло Индию чуть менее чем полторы тысячи лет назад. Пренебрегая теоретическими спекуляциями, они активно штурмовали твердыню смертного удела человека. Идущее из глубин индийской архаики стремление к бессмертию было подхвачено этими подвижниками и развито до весьма сложной и высокой степени. Сиддхи «учили о реализации “бессмертия” посредством телесного совершенства и, как часто считалось, обладали эликсиром жизни» [6, р. 23]. Пластичность мировоззрения сиддхов, обращавших внимание скорее на практику, чем на теорию, их пренебрежение ритуальными предписаниями и социальными стандартами часто осуждались консервативно настроенными авторитетами, но в то же время вызывали сочувствие и интерес среди простого народа. Сиддхов уважали, почитали, но в то же время и опасались из-за их необычных оккультных «сил» (которые также назывались «сиддхи»). Эти «силы», в свою очередь, были следствием упорных психопрактических тренировок в рамках хатха-йоги, совокупности приемов, которые, как свято верили сиддхи, вели к обретению телесного бессмертия. Именно сиддхи, как считается, и разработали систему хатха-йоги, которая в значительной степени отличалась от прежних аскетических форм йоги, составлявших главный поток духовных практических движений в дотантрическую эпоху.

Тела, которые развивали сиддхи посредством хатха-йоги, имели особую природу. Они разительно отличались от обычных физических тел. Ученые отмечают: «Сиддхи ищут освобождения в трансформиро-

ванном, нематериальном, т. е. в совершенном, теле. <...> Это неразрушимое духовное тело, полностью свободное от элементов омрачения (aśuddha-māyā), но все же связанное с элементами вишуддха-майи, которые препятствуют ему становиться абсолютно статичным и действуют как полностью очищенный, динамичный принцип, ведущий к дальнейшей эволюции этого [тела] через все более тонкие ступени, приводя его к окончательному состоянию — *парамукти*» [3, р. 219]. В подобном теле сиддха помогает своим ученикам, занимаясь передачей духовного знания, при этом такая деятельность уже не омрачает его, поскольку ашуддха-майя никак на него не влияет [Ibid.].

Будучи состоянием совершенно невозможным, невысказанным, немислимым в глазах физического мира, телесное бессмертие предполагает парадоксальную ситуацию смерти для этого мира. Умереть, чтобы родиться снова и больше никогда не умирать, — таков девиз сиддхов. Умирает грубое тело, но рождается тело божественное, тело совершенное. Такое тело «можно разрушить, можно убить, но нельзя заставить его умереть» [7, р. 281]. Поскольку умирание и смерть — естественные, природные процессы, то настойчивое избегание их означает, что духовный путь по преодолению смерти представляет собой «неестественную» в природном смысле слова траекторию, возвращающую индивида в непроявленное, недифференцированное, интегрированное состояние: «...бессмертие не может быть обретено иначе, нежели *прекращением проявленности*, а значит, и прекращением умирания и распада; необходимо “плыть против течения” и заново обнаружить первичное, неподвижное Единство, которое существовало до всякого расщепления» [8, с. 268].

Частью паниндийского движения сиддхов является и школа натха, где идеал бессмертия, а именно бессмертия телесного, также играет очень большую роль. Поэтому все то, что выше говорилось относительно сиддхов, справедливо и для натхов. В частности, натха градуирует бессмертие и выделяет в нем две ступени. Сначала обретается бессмертие «в совершенном теле (siddhadeha), а затем в божественном теле (divyadeha)» [3, р. 219], которое представляет собой нематериальное, «духовное» тело, уже не подверженное распаду. При этом натхи распределяют эти тела по степеням телесного бессмертия: совершенное тело относится к разряду относительного бессмертия, а божественное тело — к абсолютному [3, р. 255]. По крайней мере первое тело обретается уже при жизни практикующего.

Исследователь бенгальской мистической литературы И. А. Тов-
стых, размышляя о развитии натхи в ходе истории, полагает, что
стремление натхов к бессмертию с течением веков никуда не исчез-
ло; это понятие стало восприниматься в иных терминах, при этом
сохранив свою силу и притягательность для адептов: «Конечная
цель натхов — это достижение бессмертия, которое со временем
под влиянием догм индуизма стало пониматься как “освобождение
при жизни”, как средство преодоления сансары» [9, с. 8]. Иначе го-
воря, не идеал освобождения потеснил прежний идеал бессмертия:
скорее «старое вино» бессмертия было влито в «новые мехи» осво-
бождения, изменилась только форма, но не содержание.

В похожем ключе Мирча Элиаде рассуждает о том, почему йога,
которая поначалу, как он считает, стремилась к свободе, «переори-
ентировалась» со временем на бессмертие. По его словам, «йога в
какой-то момент стала пониматься индийским сознанием не толь-
ко как идеальный инструмент освобождения, но и как “тайна” по-
корения смерти <...> Какая-то часть индийцев <...> начала связы-
вать йогу не только с путем, ведущим к святости и свободе, но и с
магией — в частности, с магическими средствами победы над смер-
тью. Другими словами, мифология дживанмукты уже не ограничи-
валась одним лишь стремлением к свободе, но стала включать еще
и жажду бессмертия» [8, с. 325]. Эта «жажда бессмертия», в сущно-
сти, является ренессансом древнего стремления к бессмертию, ко-
торое доминировало в ведийско-брахманистской Индии до возвы-
шения идеала освобождения. Тантра невольно реанимировала этот
идеал, наделив его новыми значениями.

Большую роль играли представления о телесном бессмертии
и в индийской алхимии — расаяне. Формируясь (в течение I тыс.
н. э.) в контексте аюрведических предписаний, связанных с продле-
нием обычной человеческой жизни, расаяна со временем стала все
больше интересоваться його-тантрическими практиками, которые
могли быть эффективными при достижении этой цели, но при этом
и сама скорректировала свои теоретические постулаты в сотериоло-
гическом духе. По словам историка химии П. Ч. Рая, ок. 700 г. расаяна
вступила в «тантрический» период своей истории, который продол-
жался примерно шестьсот лет, и именно в этот период «практика ал-
химии достигла своего высшего развития» [10, р. 115]. Логика тан-
трических алхимиков вполне ясна: поскольку высшей сотериологи-

ческой ценностью является не просто обретение освобождения, но освобождение при жизни, то оно не может не быть спасением в физическом теле. Соответственно, выдвигаются особые требования к такому телу, которое не должно подвергаться распаду, т. е. оно должно быть бессмертным. Предлагаемые алхимиками средства и процедуры способствуют, по их мнению, трансформации тела, достижению бессмертия. Особенно большое значение в этой связи имела обработанная ртуть (*rasa*), которую хлестко называют также «убитой ртутью» (*mṛtasūta*). В частности, средневековый историк индийской философии Мадхава в 9-й главе своего трактата «Сарвадаршана-санграха» цитирует некий алхимический текст, в котором сказано, что «именно царственная ртуть делает тело нестареющим и бессмертным» (*Mādhava. Sarvadarśanasamgrahaḥ*, p. 208). Символическая параллель между «убитой» ртутью и «умершим» для земного мира тантрическим йогиним-сиддхом достаточно прозрачна.

Раса является квинтэссенцией, «семенем» Шивы, которое также называют «парадой» (*pārada*), потому что оно помогает переправиться на другой (*para*) «берег» (бытия). Вещество, которое получается в результате соединения «семени» Шивы и «семени» Гаури (Шакти), или слюды (*abhraka*), способно уничтожить смерть (*Mādhava*, p. 203, 204).

Устанавливая связь между освобождением и ртутью, алхимический трактат «Расарнава» возглашает: «О Сурешани, освобождение [возникает] из знания, а знание — из сохранения жизненного дыхания. О Богиня, тело устойчиво там, где властвует ртуть. Благодаря использованию ртути, о Богиня, быстро обретается нестареющее и бессмертное тело, а также концентрация ума» (I. 20—21). Ртуть поистине сакральна в глазах алхимиков. Та же «Расарнава» советует относиться к ней как божеству: надо-де созерцать ртуть, касаться ее, поглощать ее, и даже просто о ней памятовать, в общем, всячески поклоняться ей (I. 37)¹.

Справедливости ради следует отметить, что алхимическое сообщество не было единым в вопросах телесного бессмертия. Так, Д. Г. Уайт упоминает школу *махешваров* (*махешвара-сиддхов*), которые «искали не телесного бессмертия (дживанмукти) <...>, но в

¹ Интересно, что аналогом расы в натхе является сомараса – «бессмертная жидкость», стекающая из сахасрара-чакры вниз, в глубины организма [4, p. 254].

большей степени вдохновлялись иным типом освобождения — парамукти. <...> Целью махешваров было не «совершенное» физическое тело (сиддхадеха), но божественное тело (дивьядеха), имевшее скорее эфирную, бестелесную природу. <...> Их алхимия была просто средством продления жизни тел, в которых сердце и ум могли бы открыть внутреннее единство с универсальной сущностью» [7, р. 102]. В отличие от них авторы таких текстов, как «Расарнава», «Какачандешваримата», «Расаратнакара» и др. настойчиво подчеркивают именно телесное бессмертие [7, р. 145].

Знание победы над смертью считается эзотерическим, и его нельзя разглашать посторонним. «Кауладжняна-нирная» полагает, что такое знание «следует тщательно скрывать в этом жалком мире смертных людей» и «передавать [его только такому человеку], который предварительно был испытан в течение года» («Kaulajñānanigṇaya», V. 35). В «великой тайне» должны держаться также и некоторые мудры из «Хатха-йога-прадипики», поскольку они «побеждают старость и смерть» (Svātmārāma. *Haṭhayaogapradīpikā*, III. 30).

Практики обретения бессмертия и образ жизни бессмертных. Тантрические тексты разрабатывают различные методы обретения бессмертия. Их очень много, и не имеет смысла приводить множество примеров. Некоторые были уже упомянуты выше. Поэтому мы ограничимся только несколькими описаниями, в которых непосредственно упоминается результативный эффект в виде бессмертия.

Так, Т. Н. Ганапати рассказывает о трех методах трансформации человеческого тела в бессмертное. Первый из них является алхимическим. «В манускрипте “Богар-7000” мы находим ссылку на рецепт приготовления величайшего из лекарств — *муппу* — при введении которого в тело последнее превращается в дивья-деху, бессмертное золотое тело. Второй — метод Кундалини-йоги, применяемый всеми Сиддхами. Третий метод предполагает так называемую *улта-садхану* (практику противостояния), в основе которой лежит утверждение о том, что половое влечение, должным образом культивируемое, способно вернуть человека к самому сердцу реальности. При сублимации и трансмутации сексуальной энергии йогин перестает идентифицировать себя с физическим телом» [11, с. 38].

По всей видимости, созерцательные практики кундалини-йоги особенно занимают и автора «Кауладжняны-нирнай». В 5-й главе этого текста, который огромное внимание уделяет теме телесного бессмертия и молодости, предлагается серия различных созерцательных практик. Например, йогина инструктируют созерцать божественную лунную амброзию, которая растекается по различным энергетическим каналам: тот, кто делает это, «быстро станет победителем смерти» (V. 6—7). Далее приводится наставление в медитации на Луне, «находящейся» в пупке, голове и сердце практикующего. Трактат обещает, что если заниматься этой практикой в течение года, то она способна привести йогина к независимости (*svātantrya*), избавлению от старости и смерти (*jarāmarāṇa*) (V. 16—17). Неслучайна символика Луны в этих фрагментах: в индийской традиции Луна с древнейших времен считается вместилищем божественной амриты. В 7-й главе тот же текст рекомендует созерцать 8-лепестковую чакру, тоже напоминающую Луну и располагающуюся на стыке черепа и позвоночного столба. Полугодовая (или годовая) практика такого рода приводит к ликвидации старения и смерти (VII. 16—17).

Тамильский сиддха Боганатар в своем стихотворении «Шивайога-джнянам» пишет, что при длительной концентрации на аджня-чакре «тело станет прочным и неуязвимым, подобно скале, и повергнут будет владыка Смерти» [11, с. 133].

Любопытно, что исследователь натхов Дж. Бриггс на основании их текстов устанавливает связь между чакрами и ценностями бессмертия и освобождения, причем последняя ценность возвышается иерархически над первой. Если вначале «джива, достигая аджни, созерцает свет в виде сверкающего пламени, становясь бессмертным» [12, р. 333], то, двигаясь еще выше по чакральной лестнице, душа на уровне сахасары, испытывая «постоянные переживания блаженства, достигает окончательного освобождения (*final release*)» [*Ibid.*]. То есть освобождение наступает уже после обретения бессмертия.

В «Хатха-йога-прадипике» (III. 30) «старость и смерть» побеждают такие практики, как махамудра, махабандха и махаведха, которые при этом объявлены «великой тайной» (*mahāguhyam*). Аналогичный результат вызывает и кхечари-мудра, или введение языка (с перерезанной уздечкой) внутрь глотки (III. 38), куда, соглас-

но представлениям средневековых индийских йогов, медленно «капает» сверху бессмертная жидкая субстанция. Сватмарама, автор текста, обещает: «Утвердив язык в верхнем положении, знаток йоги пьет сому, достигая победы над смертью за полмесяца — нет в том сомнения» (III. 44).

Во время некоторых тантрических обрядов с использованием вина практикующий пьет этот напиток, который символически понимается как божественный бессмертный нектар. Вкушая это питье, садхака сам символически становится бессмертным. Например, в тантрических практиках упоминается ритуал «привлечения с помощью вина» (*madyākarṣaṇa*). Практикующий символически подносит Дэви череп с вином, трансформировав последнее с помощью мантр в духовный напиток. «Подобно нектару богов, это духовное вино становится источником бессмертия для садхаки» [13, p. 238].

Большое значение в тантрических практиках имеет регулировка дыхания. Поэтому все та же метафорика бессмертия встречается и при описании пранаямы. «Сваччханда-тантра» отмечает, что «если [жизненная сила] идет вниз, происходит творение, а если вверх — разрушение; когда [она] идет вниз, происходит рождение, а если вверх — смерть. Отбросив рождение и смерть, следует двигаться вслед за жизненным принципом» (VII. 240—241)¹. Судя по всему, тантра сопоставляет вдох с эволюционным разворачиванием мироздания на пути творения (*pravṛtti*), тогда как выдох для нее коррелирует с инволюционным «сворачиванием» бытия (*nivṛtti*) на пути разрушения; выход за пределы выдоха и вдоха (задержка дыхания) аналогичен символическому выходу индивида из сансары.

Итак, как уверяют многие тантрические произведения, практикующий в ходе своей садханы обретает бессмертие². Освобожденный йогин, утверждает «Йога-биджа», «посредством силы йоги побеждает смерть» («Yoga Bīja», 56), для него сама смерть «умирает» (57)³. В своем отношении к смерти такой человек кардинально отличается от всех остальных людей. Он живет там, где все умирают, и напро-

¹ Смысл фразы, видимо, состоит в указании на особый тип задержки дыхания.

² «Он становится бессмертным», по «Рудраямала-тантра» (XXI. 7).

³ «Его смертное [состояние] умирает». Ср. знаменитую фразу из Пасхального тропаря в православном богослужении: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ».

тив, мертв там, где живут «глупцы» (*mūḍhās*) (57—58)¹. Обретя бессмертное тело (согласно представлениям сиддхов), подвижник пребывает вечно в состоянии самадхи. В другом хатха-йогическом трактате, «Шива-самхите», говорится о том, что благодаря практике созерцания йогин на уровне аджня-чакры обретает власть над первоэлементами. После этого йогин «не умрет даже за сотню циклов жизни Брахмы» и, «уничтожив изначальные семена кармы, пьет напиток бессмертия» («*The Śiva Samhitā*», III. 65, 66). «Наделенный анимой и другими [сверхспособностями], он обретает нестарение и бессмертие, любовь йогини, власть над всеми “собравшимися”², о Дэви! Еще при жизни он [окажется] освобожденным. И хотя он совершает поступки, они не приносят кармический плод», полагает «Виджняна-бхайрава-тантра» («*Vijñāna Bhairava*», 35—36)³.

В «Сиддха-сиддханта-паддхати» освещается облик и образ жизни этих идеальных людей: они носят раковину и мудры (серьги), спутанные волосы, пьют чистую амриту («*Siddha-siddhānta-paddhati*», V. 13) и т. д. Неуязвимый для богов и демонов, подобный йогин «играет» словно Бхайрава (V. 34). Текст специально отмечает, что «носители таких совершенных тел поистине владеют всеми сверхъестественными способностями» (V. 17). В 6-й главе того же трактата такой совершенный называется авадхутой — тем, кто «прекратил натиск омрачений и пут, словно срезал волосы с головы, освободился от всех состояний» (VI. 3). Он пребывает внутри своего духа, не ищет предпочтений в мире (VI. 15); проявленный и непроявленный одновременно, он поглощает проявленное (VI. 18) и превосходит все ашрамы (VI. 21). Живя посреди динамичного, меняющегося мира, он перестает воспринимать его как источник страданий, но рассматривает его теперь как исполненный блаженства и духовного света.

«Сваччханда-тантра» сообщает: «Так, в постоянном соединении с Атманом, он становится подобен Амритеше. Отбросив болез-

¹ «Там, где всех [забирает] смерть, живет “друг”. Там же, где живут глупцы, он всегда мертв». Ср.: «Это означает смерть профанного “я”, изменчивого, проявленного эго, и возрождение вечного, бессмертного состояния бытия» [14, р. 80].

² То есть над мистическим «собранием» сиддхов и йогини.

³ В оригинале более изящно и лаконично: «...и завершено то, что делает» (*kurvannāpi sa ceṣṭitam*).

ни, смерть, старость, он играет анимой и другими сверхспособностями. Так, созерцая эту амриту, он становится победителем времени и смерти. Созерцая высшую истину, он освобождается от движения времени» (VII. 225—226).

В тантрических произведениях почти не приводится подробной картографии трансцендентных областей, в которых пребывают бессмертные люди, избавленные от оков материального мира. Когда речь заходит об «освободившемся при жизни», то тексты отмечают скорее характер его состояния посреди забот земного мира (как в «Сиддха-сиддханта-паддхати», например), а если говорится о тех, кто обрел «божественное тело», то здесь скорее указывается на их вездесущность, пребывание в любой желаемой сфере.

Тем не менее мы можем иногда встретить в тантрических сочинениях пассажи о конкретных областях высшей реальности, особенно в сочинениях школ с яркой, чувственной образностью и мистической символикой. В частности, в сочинениях вишнуитской сахаджи описывается запредельная божественная обитель, куда настойчиво пытаются попасть адепты. Эта обитель выглядит как чарующее райское место, в котором нет ни старости, ни смерти. Проводя аналогии с земным городком Вриндаваном, местом детских развлечений маленького Кришны, сахаджи верят в «вечный Вриндаван, где нет ни ночи, ни дня, но есть только бесконечное наслаждение; там вечно цветут цветы, растут деревья, в тени которых можно отдохнуть; в изобилии вьются медоносы; жужжат пчелы, опьяненные ароматом их белых и золотых цветов; здесь нет смерти, но есть только вечная юность. В другом тексте говорится, что вечный Вриндаван — далеко отсюда, однако все же он находится в пределах четырнадцати миров; его населяют молодые люди, знатоки расы, содержащейся в них самих, знатоки путей пракрити и великолепия пуруши. Это место, где нет ни приходов, ни уходов, ни становления, где все устойчиво и где нет ни обмана, ни фальши <...> Это место, где вечно юный Кришна вечно развлекается со своей Радхой» [15, р. 166]. В то же время все эти описания можно воспринимать как аллереорию состояний сознания идеального человека в учении данной школы.

Заклучение. Подведем итог нашему исследованию. Разнообразные тантрические школы в ходе своей истории никогда не оставляли без внимания тематику бессмертия. Все они (как и практически все

остальные индийские традиции) как минимум были уверены в духовном бессмертии, из-за наличия в теле бессмертной души, сопряженной мистическим образом с высшим духом, абсолютной реальностью. Помимо этого, немало школ «деятельного» (Д. Уайт) характера стремились и к обретению бессмертия телесного, трансформируя посредством практик хатха-йоги обычное грубое тело в более тонкое, совершенное, не подверженное распаду. Истоки обоих представлений достаточно архаичны, уходя во времена, когда идеал духовного освобождения еще не сформировался в полной мере. Тем не менее, когда этот идеал появился, понятие бессмертия успешно приспособилось к нему. Как можно судить по нашему исследованию, и духовное, и телесное бессмертие тесно связаны с ценностью освобождения, которое наступает еще при жизни практикующего. Духовно свободный индивид обретает просветленное видение всех вещей как они есть, преодолевая «рождение и смерть» и даже «повелевая» ими через отождествление с высшим объектом своего культа (чаще всего это Шива). «Телесно-бессмертный» адепт, вдобавок к этому, получает также совершенное, неуязвимое, тело, которое он отныне свободно и вечно использует по своему усмотрению; полученное им бессмертие и есть по сути его освобождение.

Библиографический список

1. Пахомов С. В. Принцип единства в сотериологии индуистского тантризма // Вестник РХГА. 2019. Т. 20. Вып. 1. С. 205—214.
2. Пахомов С. В. Принцип окончательного избавления в индуистской тантрической сотериологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 3. С. 278—289.
3. Dasgupta Sh. *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1962. 463 с.
4. Brooks D. R. *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999 (1st ed. in 1990). 307 с.
5. White D. G. *Introduction* // *Tantra in Practice* / Ed. by D. G. White. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. P. 3—38.
6. Gupta S., Hoens D. J., Goudriaan T. *Hindu Tantrism*. Leiden, Köln: E. J. Brill, 1979. 208 с.
7. White D. G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004. 596 с.
8. Элиаде М. *Йога. Бессмертие и свобода* / пер. с англ. С. В. Пахомова. М.: Академический Проект, 2012 (1-е изд. в 1999). 428 с.

9. Товстых И. А. Предисловие // Шекх Пхойджулл. Победа Горокхо / пер. с бенг. И. А. Товстых. М.: Наука, 1988. С. 3—22.
10. Ray P. C. History of Chemistry in Ancient and Medieval India. Calcutta: Indian Chemical Society, 1956. 494 с.
11. Ганапати Т. Н. Йога сиддха Боганатара : пер. с англ. М.: Ezo-Terra, 2005. 398 с.
12. Briggs G. W. Gorakhnath and the Kanphata Yogis. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001 (1st ed. in 1938). 380 с.
13. Gupta L. Tantric Incantation in the Devī Purāṇa: The Padamālā Mantra Vidyā // Roots of Tantra / Ed. by K. A. Harper, R. L. Brown. Albany: SUNY Press, 2002. P. 231—250.
14. Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. London: Thames and Hudson, 1994 (1st ed. in 1979). 176 с.
15. Dimock E. C. The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-sahajiyā Cult of Bengal. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992 (1st ed. in 1966). 300 с.

References

1. Pakhomov S. V. Printzip edinstva v soteriologii induistskogo tantrizma [The unity principle of in Hindu Tantric soteriology]. *Vestnik RHGA*, 2019, vol. 20, Iss. 1, pp. 205—214 (In Russian).
2. Pakhomov S. V. Printzip okonchatel'nogo izbavleniya v induistskoj tantricheskoj soteriologii [The principle of the final salvation in Hindu Tantric soteriology]. *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Seriya: Filosofiya*, 2019, vol. 23, no. 3, pp. 278—289 (In Russian).
3. Dasgupta Sh. *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1962. 436 p.
4. Brooks D. R. *The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Śākta Tantrism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1999 (1st ed. in 1990). 307 p.
5. White D. G. Introduction. *Tantra in Practice*. D. G. White (ed.). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. Pp. 3—38.
6. Gupta S., Hoens D. J., Goudriaan T. *Hindu Tantrism*. Leiden, Köln: E. J. Brill, 1979. 208 p.
7. White D. G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004. 596 p.
8. Eliade M. *Joga. Bessmertie i svoboda* [Yoga: immortality and freedom]. S. Pahomov (tr.). Moscow, Akademicheskij Proekt, 2012 (1st ed. in 1999). 428 p. (In Russian).
9. Tovstyx I. A. Predislovie [Introduction]. Shekh Phoijsulla. *Pobeda Gorokho* [Gorokho's victory]. I. Tovstyx (tr.). Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 3—22 (In Russian).

10. Ray P. C. *History of Chemistry in Ancient and Medieval India*. Calcutta: Indian Chemical Society, 1956. 494 p.
11. Ganapati T. N. *Joga siddha Boganatara* [Yoga of Siddha Boganathar]. Tr. Moscow, Ezo-Terra, 2005. 398 p. (In Russian).
12. Briggs G. W. *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001 (1st ed. in 1938). 380 p.
13. Gupta L. Tantric Incantation in the Devī Purāṇa: The Padamālā Mantra Vidyā. *Roots of Tantra*. K. A. Harper, R. L. Brown (eds.). Albany: SUNY Press, 2002. Pp. 231—250.
14. Khanna M. *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*. London: Thames and Hudson, 1994 (1st ed. in 1979). 176 p.
15. Dimock E. C. *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaiṣṇava-sahajiyā Cult of Bengal*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1992 (1st ed. in 1966). 300 p.

Primary Sources in Sanskrit, Hindi and English

Ānandantram // Muktabodha Indological Research Institute. URL: http://muktalib5.org/dl_catalog/dl_catalog_user_interface/dl_user_interface_create_velthuis_text.php?hk_file_url=.%2ftexts%2fetexts%2FĀnandantramHK.txt&miri_catalog_number=M00066. (date accessed: 20.03.2020).

Kālivilāsa Tantra. P. C. Tarkatīrtha (ed.). London: Luzac & Co., 1917.

Kāmākhyātantram. With «Jñānavatī» Hindi Commentary. R. Chaturvedi (ed., comm.). Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2004. 112 p.

Kaulajñānanirṇaya // *Kaulajñānanirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha*. P. C. Bagchi (ed.). Calcutta: Metropolitan, 1934. Pp. 1—84.

Kulārṇava Tantra. A. Avalon, Tārānātha Vidyāratna (eds.). London: Luzac and Co., 1917. 320 p.

Lakṣmītantra. Paṇḍita Kṛṣṇamacarya (ed.). Adyar: Adyar Library and Research Center, 1959. 385 p.

Mādhava. *Sarvadarśanasamgrahaḥ*. M. M. Vāsudev Śāstri Abhyāṅkar (ed.). Mumbai: Nirṇayasāgaramudra, 1924. 703 p.

The Netratantram with commentary by Kṣemarāja. P. M. Kaul Shastri (ed.). Bombay: Tatva Vivechaka Press, 1926. 302 p.

Rasārṇava. P. C. Rāy, K. C. Kaviratna (eds.). Calcutta: The Asiatic Society, 1985 (repr. 1910). 551 p.

Rudrayāmalam. Uttara-tantra. J. Vidyāsagara (ed.). Calcutta: Vācaspatyantra, 1937. 481 p.

The Shiva Sūtra Vimarshinī, being “The Sūtras” of Vasu Gupta with Commentary called “Vimarshinī” by Kṣemarāja. J. C. Chatterji (ed.). Srinagar: Archaeological and Research Department, 1911. 234 p.

Siddha-siddhānta-paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs. K. Mallik (ed.). Poona: Oriental Book House, 1954. 158 p.

The Śiva Saṃhitā. R. B. S. Chandra Vasu (ed., tr.). Allahabad: The Pāṇini Office, 1914. 87 p.

The Svacchanda Tantram with Commentary by Kshemarāja. M. Kaul Shāstrī (ed.). Vol. III. Bombay: Nirnaya-Sagar Press, 1926. 352 p.

Svātmārāma. *Haṭhayogapradīpikā with commentary «Jyotsna» by Brahmānanda*. Bombay, 1882.

Tripurāmahopaniṣat // Kaula and Other Upanishads. With comm. by Bhāskararāya. S. Shāstrī (ed.). Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti, London: Luzac & Co., 1922. Pp. 9—33.

Utpaladeva. *Śivastotrāvalī with Commentary by Kṣemarāja*. Rājānaka Lakṣmana (ed.). Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964. 375 p.

Vijñāna Bhairava. With commentary partly by Kṣemarāja and partly by Śivopādhyāya. Mukunda Rāma Shāstrī (ed.). Bombay: Tatva-vivechaka Press, 1918. 233 p.

Yoga Bija. M. M. Brahmamitra Awasthi (ed., tr.). Delhi: Swami Keshananda Yoga Institute, 1985. 112 p.

Yoginīhṛdaya. With commentaries Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhāskara Rāya. K. Chattopadhyaya (Gen. ed.). Varanasi: Varanaseya Sanskrit Vishwavidyalaya, 1924. 447 p.