



Андрей Игнатьев

ЖЕНЩИНА В ИНДУИСТСКОЙ ТАНТРЕ

Андрей А. Игнатьев

Женщина в индуистской тантре

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68910162

Женщина в индуистской тантре / А. Игнатьев: Ганга; Москва; 2022

ISBN 978-5-907432-81-9

Аннотация

«Женщины – это богини», – так гласят тантры. Каково же действительное место женщины в ритуальной практике и жизни тантрического сообщества? Данная книга – попытка ответить на этот вопрос, который в последнее время все более волнует как академических исследователей, так и духовных искателей. Основываясь на текстах самих тантр и исторических свидетельствах, автор показывает сложность и многообразие ролей женщины в индуистском тантризме, где она может выступать не только непременной участницей самых сокровенных ритуалов, но и наставницей и хранительницей традиции.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Введение	6
Часть I	14
Классификация и краткая история тантрической литературы	14
Ранние тантры	22
Характеристика источников	22
Шакти, дути и йогини	28
Конец ознакомительного фрагмента.	37

Андрей Игнатьев

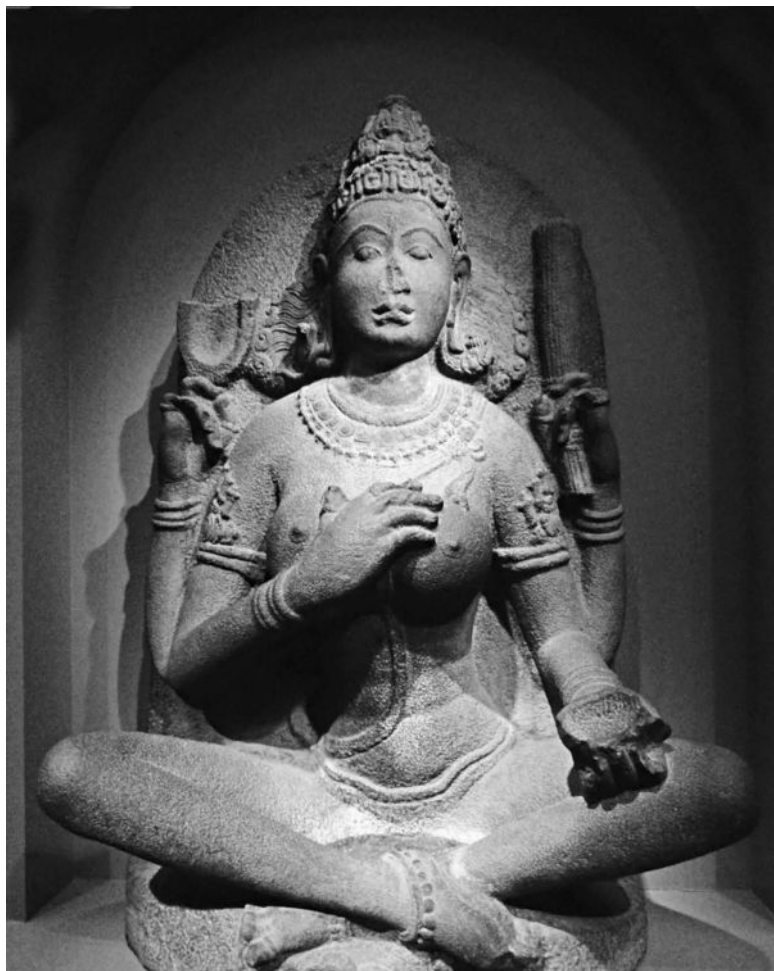
Женщина в индуистской тантре

© Андрей Игнатьев. Текст, 2022

© ООО ИД «Ганга». Оформление, 2022

Оформление обложки: Инна Горцевич

* * *



Введение



Общеизвестно почитание, которым в индуистской Тантре окружена женщина. Изречениями в духе «женщины – это божества, женщины – это дыхание жизни» наполнены многие тантрические тексты, особенно произведения, относящиеся к направлению *каула*. Как пишет Лилиан Сильбёрн: «Последователи шактизма, крамы и каулы поклоняются Матери Кали, и, в отличие от адептов древнего буддизма или ортодоксальной веданты, они не считают женщину причиной деградации мужчины. Согласно этим школам, напротив, правильное понимание наслаждения может привести к освобождению. Поэтому они почитают и воспевают женщину во всех ее различных аспектах: как мать, жену и дочь» (цит. по: [Сильбёрн 2018: 210]).

Присущий индуистской Тантре культ женского начала стал причиной того, что с 60-х годов прошлого века на Западе некоторые феминистки стали пропагандировать тантризм в их собственной версии, видя в нем альтернативу официальным «патриархальным» религиям [Padoux 2010: 288; Urban 2003: 229]. А не так давно тантрическое наследие стали использовать и их индийские единомышленницы [Shah 2009: 66–69].

Однако некоторые исследователи и критики тантры не раз отмечали, что, хотя женщина-*шакти* и чествуется как живая богиня, она все же играет пассивную роль инструмента, такого «одушевленного идола», посредством которого мужчи-

на-тантрик достигает своих целей. Подобное мнение обосновывается тем, что тантрические ритуалы описываются, как правило, с мужской точки зрения, в текстах, которые, как кажется, были написаны мужчинами и для мужчин (хотя, возможно, авторами некоторых текстов могли быть и женщины) [Кинсли 2008: 310]. Андре Паду отмечает, что в тантрическом контексте пробуждение *кундалини* может быть вызвано через ритуальное соитие. При такой практике женщина выступает для адепта-мужчины только средством для достижения сверхчеловеческого блаженства: происходит инструментализация женщины; даже если сам опыт является в принципе опытом соприкосновения с женской энергией, эту энергию обретает мужчина, чтобы управлять ей [Padoux 2004: 42–43]. Лорилей Бернацки упоминает два критических замечания в адрес индуистской тантры в отношении роли женщины. Первое из них гласит: да, тантрики почитают богиню, но это почитание не распространяется в действительности на обычных женщин. На ритуале, находясь в состоянии транса, женщина временно оказывается вместилищем для почитаемой богини, и почести на самом деле воздаются не ей, а именно этой богине. Таким образом, женщина это просто объект, но не субъект, способный выполнять самостоятельные действия. Согласно второму замечанию, да, женщина необходима для тантрических обрядов, но только как средство, благодаря которому мужчины могут обрести магические способности. Однако, вне ограниченной сферы ритуала

значение женщины уменьшается [Biernacki 2011: 123–124]. Наконец, касаясь школы *шривидья*, Д. Брукс указывает, что, несмотря на превознесение божественной женственности в сфере теологии, женщина среди приверженцев этой школы сохраняет свою традиционно подчиненную роль. Женщина зависима от мужчины, а ее роль в ритуале часто ограничена тем, что она выступает партнером мужчины-адепта [Brooks 1990: 25–26].

В итоге вопрос о роли женщины в индуистской тантре Агехананда Бхарати называет «самым трудным вопросом, который вы можете задать любому тантрику» [Urban 2003: 41]. Более подробно этот вопрос звучит так: «Является ли женщина необходимым партнером, который также извлекает пользу из участия в ритуалах, или же она просто инструмент, используемый мужчиной, а затем отбрасываемый?» Данное исследование является попыткой дать ответ на этот вопрос. Здесь мы ограничимся только индуистской тантрой, тем более что в отношении буддийского тантризма существует блистательное исследование Миранды Шо [Shaw 1994].

История изучения феномена индуистского тантризма в науке насчитывает уже более ста лет. Пионером тантрологических исследований можно считать Артура Авалона (сэра Джона Вудроффа) (1865–1936) [Padoux 2010: 282]. Однако к доскональному изучению роли женщины в тантре исследователи обратились совсем не так давно. До сих пор этой теме было принято касаться вскользь, просто упоми-

ная участие женщин в тантрической *садхане* – ритуальной практике. Настоящий прорыв в этом отношении совершили два человека: Саньюкта Гупта и Линн Дентон, опубликовавшие свои статьи в сборнике «Роли и ритуалы индуистских женщин» [Roles 1992], который увидел свет в 1992 г. Статья С. Гупты посвящена средневековым святым поэтессам, в том числе и известной тантрической подвижнице из Кашмира Лалле (Лалдэд) [Gupta 1992]. А работа Л. Дентон носит совершенно иной характер. В этой работе, которая была создана на основе собственных полевых исследований, посвященных женскому аскетизму в индуистской религии, она выделила три вида женщин – участниц современного тантрического сообщества [Denton 1992]. Следует отметить, что вообще работ этнографического характера по индуистской тантре не так и много, в основном тантрологи занимаются изучением старинных текстов. Впоследствии эту линию полевых исследований продолжила Джун Макдэниел. Ей мы обязаны статьей «Джаяшри Ма и изначальная Мать» [McDaniel 2004], написанной на основе интервью тантрической женщины-гуру из Бенгалии, а также соответствующей главой в ее собственной книге о современных бенгальских тантриках, где исследовательница выделяет целый ряд возможных ролей женщин в жизни тантрического сообщества и приводит соответствующие примеры из жизни конкретных людей [McDaniel 2011].

Чуть позже индологи стали изучать данную тему на ос-

нове священных текстов индуистской тантры. Сразу же хотелось бы отметить работы Лорилей Бернацки [Biernacki 2007; Biernacki 2011]. Базой для ее исследований послужила группа каулических тантр, созданных в Бенгалии и Ассаме (ЧЧТ, ГТ, ГСТ, НСТ, ПкТ, ЙониТ и БНТ). Следует указать на некоторые недостатки ее работ. В частности, излишнее увлечение современными гендерными теориями, малоприменимыми к реалиям многовековой давности, а также излишнее противопоставление изучаемых ей тантр более ранним КаТ и КЧТ [Biernacki 2007: 32, 34, 54 и др.]. Допускает Л. Бернацки и фактические ошибки¹. Наконец, настоящий

¹ В частности, Л. Бернацки переводит строки БНТ 7.188(2)–189 (niyamah puruṣair jñeyo na yoṣitsu kadācana // yadvā tadvā yena tena sarvataḥ sarvato 'pi / yoṣitām dhyāna-mātreṇa siddhayaḥ syur) следующим образом: «The restrictions which hamper men are not [a problem] for women. Anything whatsoever, by any means and moreover, always, from all sides, simply by meditating, women acquire perfection, magic power (siddhi)» [Biernacki 2007: 209]. Здесь исследовательница, стремясь выдать желаемое за действительное, делает явную ошибку. В реальности речь идет о том, что мужчины-садхаки обретают сиддхи посредством простого созерцания женщин, и они могут делать это любым способом, в любое время и в любом месте, а ограничения, касающиеся прочих обрядов, в данном случае не имеют силы. Ср. с 7.106–107, 114–115, где также утверждается, что нет необходимости в ограничениях, касающихся ритуальной чистоты, времени и места. Внизу сказано, что «yoṣic-cintana-mātreṇa <...> vara-dāyinī» (7.198(1)), то есть «благодаря одному лишь созерцанию женщины она преподносит [садхаке] дары», и дается целый ряд сравнений. Этот ряд сравнений содержит полушлюку 7.196(1) «yuvatī-dhyāna-mātreṇa yathā kula-patir bhavet», которая переводится: «Как через простое созерцание юной женщины [садхака] обращается во владыку кулы», то есть здесь прямо сказано, что мужчина созерцает женщину, а не женщина созерцает некий непонятный объект.

эталон объективного научного исследования представляют работы международного коллектива индологов, занимающихся изучением ранних тантр и, прежде всего, БЯТ. Это прежде всего статьи Ю. Торжок «Женщины в ранних шактистских тантрах: дути, йогини и садхаки» [Törzsök 2014] и Ш. Хэтли «Кто такие йогини: к политегическому определению» [Hatley 2013] и «Сестры и супруги, адепты и богини: репрезентации женщин в Брахмаямале» [Hatley 2019]. Анализируя материал ранних тантр, Ю. Торжок и Ш. Хэтли выделяет ряд ролей женщин в тантрической ритуальной практике (шакти, дути, йогини, садхаки). Указывая на инструментальную роль женщины в ритуале, они одновременно считают возможным существование автономных сообществ женщин-практиков индуистской тантры.

Данное исследование состоит из двух частей. В первой части мы обратимся к теоретическим положениям в отношении роли женщин, изложенным в тантрических текстах, а во второй поговорим на основе весьма немногочисленных источников о том, какое место в действительности прекрасный пол занимал в жизни тантрических общин.



Часть I

Женщины в священных текстах тантры

Классификация и краткая история тантрической литературы

Все направления индуистского тантризма объединяет идея о полярном дуализме мужского и женского начал, в остальном же мир тантры крайне пестр и разнообразен. Представления о его многоликости могут дать обобщающие работы Артура Авалона [Avalon 1918], Юлиуса Эвола [Эвола 2017], Нарендры Натха Бхаттачарьи [Bhattacharyya 2005] и Андре Паду [Padoux 2010]. И в ритуальной практике далеко не всех течений тантризма женщины из плоти и крови занимают какое-либо особое место; иногда женщина просто остается метафизическим символом, обозначающим внутренний принцип, или богиню, пребывающую внутри мужчины. Она – это энергия кундалини, поднимающаяся по позвоночному столбу, чтобы достичь единения с Шивой в тысячелестковом лотосе *сахасрары* [Biernacki 2007: 30]. Об «ограниченном месте сексуального измерения в тантризме»

пишет и А. Паду [Padoux 2010: 146].

Обычно выделяют две основные формы индуистской тантры: *вамачару* (*vāmācāra*) или т. н. тантру «левой руки», и *дакшиначару* (*dakṣiṇācāra*), именуемую тантрой «правой руки»². Вамачара основана на трансгрессии, то есть на сознательном нарушении общепринятых норм и социальных условностей, а приверженцы дакшиначары не выходят за рамки общепринятых индуистских установлений. Маркером здесь служит отношение к обряду *панчамакара* (о котором ниже) – в вамачаре он понимается и совершается буквально, а в дакшиначаре его трансгрессивные элементы заменяются на «безобидные», либо он истолковывается сугубо символически и выполняется мысленно [Bharati 1975: 228–229].

Нередко об этих двух течениях говорят как о чем-то равнозначном и равноценном и чуть ли не возникшем одновременно [Пименов 1998: 222; Субрамуниясвами 1997: 734–735; Ферштайн 2002(а): 201–202], а иногда на вамачару указывают даже как на «радикальный стиль» тантры [Пахомов 2009: 773]. На самом деле, именно вамачара представляет тантру в ее первоизданном образе, в то время как дакшиначара появилась позже, став результатом компромисса между тантризмом и брахманской ортодоксией. По сути дела, дакшиначара с ее замещением и интернализацией элементов обряда панчамакара [Bharati 1975: 228] (а это всегда свиде-

² В действительности, в оригинале не упоминается никаких «рук», а речь идет лишь о «левом пути» и «правом пути».

тельствует о вторичности) является своего рода «оппортунистической» формой тантры. По мнению Д. Чаттопадхьяи, неверно переводить *vāmāsāga* как «обряд левой руки», поскольку первый элемент в данном сложном слове это *vāmā* («женщина»), а не *vāta* («левый»), а значит, *вамачара* представляет собой совокупность ритуалов, предусматривающих взаимодействие мужчин и женщин и почитание женщины [Чаттопадхьяя 1961: 269]. Такой же позиции придерживается и Н. Бхаттачарья [Bhattacharyya 2005: 113].

Соответственно индийцы делили тексты на *вама*, *дакишина*, а еще *мадхья* (*madhya*, «средний»), однако в рамках одной и той же тантры могли сочетаться как *вамачара*, так и *дакшиначара*. Особенно это характерно для поздних компиляций, которыми являлись БНТ и ШСТ. Понятно, что для нашего исследования представляют интерес *вамачарские* тексты и фрагменты текстов.

Существуют множество других классификаций тантрических текстов, как традиционных, так и разработанных современными учеными. Согласно одной из них, существует 28 агам шиваизма, 64 тантры шактизма и 108 вишнуитских самхит. Разумеется, это условная классификация, и если базовых шиваитских агам действительно 28, то число известных тантр и самхит намного больше, около 200. При этом вишнуитские тексты могут обозначаться термином «агама» или «тантра» (например, ЛТ [Laksmi-tantra 2007]), а шиваитские – носить название «самхита» [Пахомов 2002: 137;

Bhattacharyya 2005: 52; Goudriaan 1981: 7–8, 13]. Из трех упомянутых классов интересующая нас информация содержится лишь в шактистских текстах (хотя также далеко не во всех).

А. Сандерсон использует в своей работе другое традиционное деление тантр. Согласно ему, ранние тантры делятся на две питхи: *мантра-питху* и *видья-питху*. Первые посвящены Шиве, а вторые – Шакти, Богине в ее различных проявлениях. Из тантр мантра-питхи, где речь идет о четырех основных формах Бхайравы, до нас дошли только две: СЧТ и НетраТ. Тантры видья-питхи более многочисленны и разнообразны. Именно в этих текстах описываются трансгрессивные практики почитания женских божеств, в том числе и с участием женщин. Далеко не все из данных произведений доступны: от иных сохранились лишь названия или цитаты, другие до сих пор существуют в форме рукописи и не изданы [Tāntrikābhīdhānaśā 2000: 27–28].

Тантры видья-питхи делятся, в свою очередь, на две группы. С одной стороны, *ямала-тантры*, посвященные культу Бхайравы-владыке черепа (Капалиша-Бхайравы), образующего пару (yāmala) с грозной богиней Чандакапалини. Из числа этих текстов до нас дошла только БЯТ. С другой стороны, это *шакти-тантры*, содержащие правила почитания триады (triṇka) богинь: Пара, Парапара и Апара. Сюда относятся СЙМ, ТС и МВТ. Три этих текста лежат в основе кашмирского шиваизма [Ibid.: 28].

К этим двум группам добавляется третья, которую составляют тантры, посвященные культу самых удивительных и грозных форм Богини. Основным из этих текстов является ДЯТ, до сих пор существующая лишь в рукописи [Ibid.: 28–29].

На основе текстов видья-питхи, а частично и мантра-питхи позднее возникла, в неизвестное для нас время и неизвестным путем, подлинная сокровищница каулической литературы [Goudriaan 1981: 19]. Каулические тантры нетрудно узнать по широкому использованию таких терминов, как «кула» (kula), «акула» (akula, «не-кула»), «кулачара» (kulācāra, «путь кулы»), «каулика» (kaulika, «последователь кулы»). Термин «кула», отметим, встречается и в ранних тантрах. Но там он означает только «клан» («группу»). Теперь же он становится весьма многозначным. Основное его значение – это Шакти как активная и имманентная сторона Абсолюта, в противоположность пассивному и трансцендентному Шиве (akula) (ГСТ 2.10(1); КаТ 17.27 и др.). Кроме того, кулой могут именоваться и сообщество почитателей Шакти, и священная традиция, и человеческое тело как микрокосм, и сексуальная энергия, и нади сушумна, и чакра муладхара, и отдельная община тантриков. Отсюда также происходит слово «каулика» – приверженец учения кулы [Bhattacharyya 2005: 318; Tāntrikābhīdhānaśā 2004: 120–122].

Важнейшей чертой каулической литературы является

присутствие фраз, которые я бы назвал «стержневыми». Это фразы, заключающие основные идеи каулического мировоззрения и соответствующие им ритуальные предписания, в различных вариациях воспроизводятся в отдельных текстах каулы и, как правило, они связаны именно с почитанием женщины как формы Богини. Это такие фразы, как «женщины – боги», «всегда будь с женщиной», «нельзя ударять женщину даже цветком». К «стержневым фразам» принадлежат также списки женщин, в наибольшей степени пригодных для тантрической садханы. Ниже мы рассмотрим подробно основные «стержневые фразы» каулы.

Каким образом появились каулические тантры, попытался объяснить А. Сандерсон. Ранние тантрики объединялись в кланы (*kula*), а их практики, описываемые в БЯТ, СЙМ, ТС, ДАТ, носили зловещий и пугающий характер и совершались на *шмашанах* – кремационных площадках. Матсьендранатх, основатель школы йогини-каула (начало X в.), сместил акцент с «зловещих» ритуалов на шмашане и кланово-ориентированной структуры, описываемых в текстах видья-питхи, на практики в духе мистического эротизма, в центре которых находилось почитание йогини через подношение и совместное употребление крови, мяса, вина и сексуальных секретов [Sanderson 1985: 214; Sanderson 1986: 15]. Следующую «реформу», по мнению А. Сандерсона, принял Абхинавагупта, который наделил сексуальный ритуал эстетической привлекательностью и придал основное

значение самому оргазму (а не производимым секречиям) как средству обрести блаженное расширение сознания, когда тантрические божества кулы стирали «я» своего почитателя. Таким образом, по его мнению, культовые практики обрели менее трансгрессивный характер, а на место одержимости божеством пришло слияние с ним через медитацию (*bhāvanā*), связанную с мантра-йогой [Sanderson 1985: 191–192; Sanderson 1986: 15; Sanderson 1986: 663, 679–680].

По моему мнению, схема развития индуистского тантризма, предложенная А. Сандерсоном, не совсем верно отражает действительность. Хотя, действительно, «жертвоприношение кулы», о котором пишет Абхинавагупта, выглядит более утонченно, но «мрачные» обряды на шамашане, а также использование в ритуале секретей продолжали бытовать и позже Абхинавагупты, как и одержимость божеством. Все это нашло отражение в каулических тантрах, в том числе и самых поздних.

Корпус каулических тантр весьма велик, многие из них издавались много раз. И как раз он представляет настоящую золотую жилу для исследователей, занимающихся темой роли женщин в жизни тантрического сообщества. Женщина и ритуальные практики, связанные с женщиной, оказываются в центре внимания авторов этих текстов, хотя и не занимают в них полностью все место. Именно сексуальные обряды кулы нередко рассматривали как «твердое ядро» всего индуистского тантризма [Padoux 2010: 148–149].

Учитывая вышеприведенную классификацию, используемые источники можно разделить на две части: 1) ранние тантры (VII–IX вв.)³ и 2) каулические тантры (X–XIX вв.). Позапрошлый век, таким образом, стал последним веком, когда появлялись тантрические тексты. Под британской властью родник тантрической литературы, бивший более тысячелетия, иссяк.

Помимо этих источников, тантрическая литература содержит немало текстов других направлений, которые, однако, не представляют для нас интереса, поскольку игнорируют или осуждают тему участия женщин в ритуальной практике. Сюда следует отнести тексты вишнуитской панчаратры и агамы шайва-сиддханты [Ibid.: 148–149].

Кроме того, следует учесть, что к тантрической литературе, помимо собственно тантр, принадлежат также многочисленные ритуальные руководства, трактаты по искусству, сборники гимнов и имен божеств («Саундарья-лаха-ри»), сборники или компиляции извлечений из тантр (такие как ТБС) [Goudriaan 1981: 130; Padoux 2010: 32].

³ По мнению А. Паду, самые ранние текстовые источники, имеющиеся в нашем распоряжении, не восходят ко времени ранее VIII в. [Padoux 2010: 151].

Ранние тантры

Характеристика источников

Сразу отметим, что датировка тантрических текстов – особенно сложная задача. К тому, что у санскритских авторов вообще не было принято указывать дату, добавляется еще и то, что многие священные тексты индуистского тантризма представляют собой компиляции, чьим составлением занимались разные авторы на протяжении длительного периода времени. Как правило, дата приблизительно устанавливается на основании упоминания названия текста в других источниках, чья датировка, зачастую опять-таки приблизительно, нам известна. Ситуация усложняется тем, что одно и то же название может использоваться не только для разных версий одного текста, но и для совершенно различных произведений. То же самое можно сказать об определении места происхождения текстов [Goudriaan 1981: 4; Padoux 2010: 60].

Из ранних тантр интересующий нас материал содержится прежде всего в БЯТ, а также в НТС, СЙМ, ТС и ДЯТ.

БЯТ принадлежит к категории ранних тантрических текстов, именуемых *ямалы*. Несколько слов об этой категории. Само слово «ямала» (yāmala) означает буквально «пара»,

подразумевается блаженное недвойственное состояние Шивы и Шакти, представляющее собой высшую цель для тантрика. По замечанию Т. Гудриана, большинство ямал представляет собой типичные бхайрава-тантры, которые характеризуются развитием шактистских тенденций в рамках шиваизма. Шактистское влияние может проявляться в значительно большем месте, отводимом описанию шакти, их символизму и мантрам. В то же время ямалы отличаются от чисто шактистских тантр тем, что если в первых делается акцент на биполярности Шивы и Шакти, то во вторых в центре внимания оказывается одна только Шакти [Goudriaan 1981: 40].

В этой тантре высшую божественную пару составляют бог Бхайрава, или Капалишабхайрава, и Великая Богиня, которая выступает под именами Чандакапалини («Грозная держательница черепа»), Агхори («Неустрашимая», также Агхореша и Агхорешвари) и Бхайрави. Вопреки первому названию, Брахма играет совершенно незначительную роль в тексте, если не считать мифа об его черепе, излагающегося в 83-й главе БЯТ. У текста есть и другое название – «Пичумата». Если слово *mata* в данном случае означает «учение», то *rici* обладает целым рядом значений, среди которых выделяется союз Шивы и Шакти и смесь мужских и женских секретов, служащая воплощением этого союза на физическом уровне [Hatley 2018: 152–153, 155–159].

Наиболее известный манускрипт БЯТ, обнаруженный в

Непале, датируется 1052 г. и содержит 101 главу, таким образом, это весьма объемный текст. Но БЯТ явно возникла значительно раньше, потому что многочисленные цитаты из нее содержатся в знаменитой ТА великого кашмирского философа и мистика Абхинавагупты (при этом тот ссылается как на БЯТ, так и на «Пичумату») [Goudriaan 1981: 41–42; Hatley 2018: 3–4].

Ш. Хэтли указывает, что БЯТ представляет собой многослойный текст, в создании которого приняло участие много людей, разделенных во времени и пространстве. По его мнению, множество факторов указывают на середину VII – середину VIII вв. как на период, в который с наибольшей долей вероятности была составлена БЯТ, хотя нельзя категорично исключить более раннюю или более позднюю датировку [Hatley 2018: 71, 141; Hatley 2019: 1–2]. Самые ранние слои вполне могли относиться к середине VI в., а самые поздние – к началу IX в. [Ibid.: 76].

Что касается места происхождения памятника, то Т. Гудриан, ссылаясь на активное использование его текста Абхинавагуптой, высказывает предположение, что это был Кашмир или соседний с ним регион северо-западной Индии [Goudriaan 1981: 40]. Более внимательно к этому вопросу подходит Ш. Хэтли. Он отмечает, что в БЯТ военное и политическое могущество редко называется целью совершеня ритуальной практики, а городские центры (Каши и Уджджайни) упоминаются только как важные центры палом-

ничества. Эти обстоятельства, по его мнению, побуждают предположить, что БЯТ возникла в сельской и относительно неэлитарной среде [Hatley 2018: 133].



Барельеф X века н. э. Господь Шива (крайний слева) сидит с семьёю богинями, известными как матери (Чамунда крайняя справа)

Далее исследователь высказывает предположение, что преобладание в сакральной географии БЯТ мест из Ориссы указывает на эту страну как на родину этой тантры. С другой стороны, излагаемое в 1-й главе БЯТ предание, согласно которому Богиня воплощается на земле в деревне Канавира (kaṇavīra) близ Праяги, говорит именно в пользу этого места [Ibid.: 135].

НТС является древнейшей из дошедших до нас шиваитских тантр. Текст в его нынешней форме, как полагают занимавшиеся им исследователи (Д. Гудолл, А. Сандерсон, Х. Айзексон и целый ряд других), сложился к VII в., а единственная сохранившаяся рукопись относится к IX в. Местом его возникновения, скорее всего, являются Северная Индия [Niśvāsatattvasaṃhitā 2015: 71, 73] (по мнению Т. Гудриана, НТС появилась к X в. [Goudriaan 1981: 33–34]) Упомянутая рукопись на 114 пальмовых листах хранится в Национальном архиве в Катманду (Непал). С нее в начале XX в. было сделано три копии, также рукописные. Исследователям пришлось проделать колоссальную работу по транскрипции и интерпретации текста. Их задача в значительной мере усложнялась тем, что язык самхиты далек от «нормального» санскрита и просто изобилует путаницей с сандхи, падежами, числами, залогами, сложными словами, а также синтаксическими нестыковками [Niśvāsatattvasaṃhitā 2015: 19–22].

НТС демонстрирует связь с различными течениями того времени, такими как дотантрическая шиваитская сотериология и нешиваитская и несотериологическая тантрическая магия буддийских источников, кашмирский шиваизм и шайва-сиддханта [Ibid.: 16]. Здесь мы находим самый древний их сохранившихся список двадцати восьми шиваитских агам [Ibid.: 31]. По мнению Т. Гудриана, НТС обеспечивает связь между обычными дуалистическими шиваитскими агамами и эзотерическими тантрами [Goudriaan 1981: 36].

Самхита состоит из пяти частей: «Нишвасамукха», «Муласутра», «Уттарасутра», «Наясутра» и «Гухьясутра». Древнейшей частью и ядром текста является «Муласутра». «Уттарасутра» представляет собой комментарий на нее, а «Наясутра», в свою очередь, комментарий на «Уттарасутру». Самая большая часть, «Гухьясутра», в большей степени дополнение, нежели комментарий. Первые три сутры написаны, возможно, каждая отдельным автором, а «Гухьясутра», по-видимому, различными авторами на протяжении определенного времени. Что касается «Нишвасамукхи», то это своего рода вводная часть. Из всех этих частей для темы нашего исследования представляет интерес «Гухьясутра», где описывается т. н. «обряд лезвия меча» (*asi-dhārā-vrata*), а также магические обряды, связанные с вызовом женских сущностей [Goudriaan 1981: 34–36; *Niśvāsatattvasaṃhitā* 2015: 19–22].

ТСБ, согласно колофону, принадлежит видья-питхе, а ее авторство приписывается Шамбхунатхе. До нас дошел только один манускрипт этого текста, который датируется 1097 г. ТСБ цитирует Кшемараджа в своем комментарии на НетраТ (19.15), где речь идет о женских духах [Goudriaan 1981: 39].

ДЯТ названа по имени эпического героя Джаядратхи, мужа сестры Дурьодханы, благодаря подвижничеству обретшего милость Шивы. Текст представляет собой откровение, данное Шивой по этому поводу. Согласно колофонам, эта ямала содержит 24 тысячи шлоки и разделена на четыре шатки (*ṣaṭka*). Манускрипты с этими отдельными шатками со-

хранились в Непале. Эти манускрипты весьма различаются по времени, и только тот, который содержит четвертую шатку, восходит к весьма раннему периоду, датируясь концом XII – началом XIII в. [Goudriaan 1981: 44–46].

Шакти, дуги и йогини

В ранних тантрах для обозначения женщин вообще используются привычные санскритские слова, такие как *strī*, *vanitā*, *nārī* и *abalā*. Что же касается женщин в более конкретной ситуации, в контексте их участия в тантрической ритуальной практике, то они именуются *śakti*, *dūtī*, *yoginī* (или *yogeśī*), в более редких случаях *bhaginī*, *bhairavī* и *adhikāriṇī*. В 10-й главе СЙМ встречается слово *sādhakī*⁴, женская форма от *sādhaka*, слово, обозначающее тантрика-мужчину. БЯТ слово *sādhakī* не знакомо [Hatley 2019: 5].

Ю. Торжок выделяет три главные ритуальные роли, которые в ранних тантрах приписываются женщинам. При этом границы между этими ролями текучи и одна и та же женщина, по-видимому, могла играть ни одну роль:

1) Ритуальная партнерша для садхаки – тантрика-мужчины. Обычно выступает как инструмент для достижения им своих целей.

2) Йогини – женщины, которые обладают сверхъесте-

⁴ В более поздних, каулических тантрах используется другая форма женского рода: *sādhikā* (например, КН 9.94).

ственными способностями и могут наделить ими мужчин. Являясь источником «нечистых субстанций» для ритуальной практики, они в то же время могут играть и самостоятельную роль, занимаясь передачей тантрического учения.

3) Женщины-практики, которые упоминаются очень редко. Они представляют собой женский эквивалент садхаки и выступают субъектом в ритуальной практике [Törzsök 2014: 342].

Наиболее часто женщина-тантрик именуется *śakti*. Это слово в БЯТ также выступает вторым элементом женских инициатических имен (в то время как мужские заканчиваются на *bhairava*). С точки зрения теории, «шакти» обозначает энергию высшего мужского божества. Персонифицированная как единственная высшая Богиня, она наполняет вселенную мириадами женских божеств, подобно лучам (*gaśmī*, *gabhastī*). Эти воплощения включают и женщин во плоти и крови, которые в ритуале выступают проводниками к обладанию этой энергией [Hatley 2019: 6]. Такое значение данное слово в контексте ритуала будет сохранять и во всей последующей тантрической литературе.

В БЯТ подчеркивается, что мужчина-тантрик⁵ мо-

⁵ В БЯТ (45.1–10) выделяется три категории мужчин-тантриков, или садхак: 1) *tālaka* (*śuddha*, «чистый»), 2) *miśraka* (*śuddhāśuddha*, «смешанный») и 3) *carubhojin* (*aśuddha* «нечистый»). Принадлежность к тому или иному типу определяется не нынешними достижениями, но тем, что тантрик делал в прошлой жизни. Тантрик-талака в своем прошлом воплощении очистил тело посвящен-

жет иметь одну ритуальную партнершу-шакти (eka-śakti-parigrāhin), а может и несколько (bahu-śakti-parigrāhin). Ритуальная практика с одной шакти позволяет быстро достичь успеха, однако в БЯТ дважды утверждается, что такая «моногоамия» трудна даже для Бхайравы (24.110). Из текста неясно, должен ли в таком случае садхака быть связан с шакти узами брака или их отношения должны носить чисто ритуальный характер. Однако сказано, что ему необходимо избегать отношений со всеми остальными женщинами, даже если его возжелают божественные йогини, достигшие совершенства в йоге (24.111–112). Что же касается ритуальной практики со множеством партнерш, то она приносит плоды более постепенно. «Полигамный» садхака «прибегает» к своим партнершам попеременно в ходе совершения ежедневных обрядов (āhnika) (24.115–117), при этом он может иметь законную жену или же жен (которые могут или не могут быть его тантрическими партнершами) [Hatley 2019: 10–11]. И моногамный, и полигамный тантрик должны совершать ритуал с шакти в установленные дни лунного месяца

ем и занимался ритуальной практикой, хотя и не преуспел, так как переродился снова. Мишрака получил посвящение, но совсем немного совершал ритуалы. Наконец, чарубходжин, по-видимому, не удостоился даже посвящения, так как сказано, что ему не была даны ритуальные предписания, однако по воле Шивы ему посчастливилось обрести «нисхождение энергии» (śakti-pāta). Из них только садхаки, принадлежащие к первой категории, имеют право участвовать в сексуальных ритуалах (исключением является случай, когда мишрака вызывает к себе женскую сущность при помощи магии). В последующих тантрах это классификация не встречается.

(24.98–99) [Törzsök 2014: 346].



Скульптурное изображение йогини (Тамилнаду, X в.)

Слово *dūtī* («посланица») применительно к женщинам-тантрикам в БЯТ всегда выступает равнозначной заменой слова «шакти». А в отношении божественного уровня это слово обозначает четырех из восьми богинь, составляющих свиту Капалишабхайравы, главного мужского божества в БЯТ [Hatley 2019: 6].

В БЯТ (45.186–189) описываются качества, которыми должна обладать идеальная «посланица». Среди них называется и физическая красота (*manoharā, śobhanā*), однако акцент делается не на эротической привлекательности женщины, а на преданности гуру, богу и мужу (*guru-deva-pati-bhaktā*), способности переносить усталость, голод и жажду (*kṣut-pipāsā-jitaśramā*), постижении недвойственности (*advaita-vāsītā*), знании йоги (*yoga-jñā*), стойкости в обетах (*saṁśrita-vratā*) и т. д., то есть на всем том, что относится к сфере религии, мистики и аскетизма. И несмотря на этот акцент на умениях и добродетелях женщины, в ритуале ей отводится минимальная роль.

Для того чтобы показать это на конкретных примерах, обратимся к описанию сексуального ритуала, содержащемуся в 45-й главе. Здесь представлено четыре варианта этого ритуала, связанного с почитанием божеств. Первый из них называется общий ритуал талаки (*tālakasya sāmānya-viddhiḥ*) (45.189–213), а три остальных различаются тем, какие сиддхи желает садхака обрести: наивысшие (*uttamā siddhiḥ*)

(45.244–269), средние (*madhyamā siddhiḥ*) (45.270–296) или малые (*kṣudra-siddhiḥ*) (45.296–305).

При первом варианте ритуала садхака сначала обязан совершить омовение (*snāna*), размещение мантр на своем теле (*nyāsa*), войти в святилище (*devāgāra*, букв. «дом бога») и совершить поклонение (*pūjā*) и другие предварительные обряды. Затем он с распущенными волосами и с обнаженным телом (*digvāso*), натертым пеплом, обратившись лицом на юг, должен совершить поклонение пантеону божеств (*yāga*) и огненный обряд (*homa*). При этом его женщина-партнер должна стоять перед ним обнаженной (*digāmbarām*), и ему следует воздать почести ее лону (*pīṭha*) и разместить на нем сонм тантрических божеств (*nyāsa*). После этого она присаживается, и он целует и обнимает ее и, доводя до оргазма, собирает их сексуальные секреты и использует их для почитания божеств. После этого садхака совершает еще целый ряд обрядов, завершая их подношением мяса (при этом дается список животных, чье мясо пригодно для подношения).

Различия между вариантами невелики. Так, при втором варианте садхака должен соединяться еще раз со своей партнершей после почитания божеств (45.263). При третьем варианте садхака не обнажен, а облачен в некую «йоговскую одежду» (*yoga-paṭṭa*) (45.270), и здесь не упоминаются секреты (хотя, по-видимому, они просто подразумеваются). При четвертом варианте не говорится, должен ли садхака быть обнаженным или одетым, зато здесь категорически запреще-

но повторное соитие с шакти (45.302).

Какие же сиддхи обретает садхака при последних трех вариантах? При втором варианте БЯТ сулит способность видеть йогини, исполнение всех желаний, способность летать по небу и отсутствие болезней (45.268–269). При третьем варианте речь идет о способности видеть йогини, знании традиции, полете в небесах и еще указывается, что садхака становится «великим героем, растворившимся в сердцах йогини» (*vīro bhavati śāśvataḥ // yoginī-hṛdaye līnaḥ*) (45.294–295). Наконец, четвертый вариант сулит самые скромные плоды: «всего лишь» царскую власть, счастье, все блага и устранение препятствий для исполнения желаний (45.304–305).

Но во всех случаях роль женщины пассивна до такой степени, что ей неоднократно предписывается не вставать с ложа, в то время как мужчина совершает поклонение (*yāga*) или огненное жертвоприношение (*homa*) (45.278, 282, 309, 312 и др.). И если мужчина благодаря такой ритуальной практике обретает разнообразные сиддхи, нет ни одного слова о том, в чем состоит награда для женщины.

Как уже сказано, в завершение сексуального ритуала садхака должен собрать секреты шакти. Эти секреты, по-видимому, должны быть добавлены в ритуальное блюдо из риса (*caṇu*), которое должно быть разделено на три части. Первую из этих частей помещают в огонь, вторую преподносят божеству (24.11–14), а третью вместе вкушают садхака и шакти (24.14–15). «Высший нектар» (*parāmrta*) шакти восхва-

ляется как нечто, способное исполнить все желания (24.53–54) [Törzsök 2014: 344]. Смесь мужских и женских сексуальных секретов в БЯТ обозначается как kṣobha-dravya («субстанция, [обретаемая] благодаря оргазму», 22.154), yoga-dravya («субстанция, [обретаемая] благодаря союзу», 24.63), pallī (45.201) и mahādravya («великая (т. е. человеческая) субстанция», 71.115) [Tāntrikābhidhānaśāstra 2013: 206]. Как указывает А. Сандерсон, основной целью ритуального соития в шактистском ритуале докаулического периода являлось именно получение смешанных сексуальных секретов [Sanderson 1988: 680]. Также в БНТ упоминается использование в ритуале менструальной крови (guhyāmṛtacaru, 24.9; svayambhukusuma, букв. «саморожденный цветок», 62.214).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.