

КАМАШАСТРЫ ГЛАЗАМИ УЧЕНЫХ

Индийская культура с самого начала была пронизана эротизмом. Как замечает Артур Бэшем, «вся индуистская литература, и религиозная, и светская, буквально изобилует намеками с сексуальным смыслом, половой символикой и откровенными эротическими описаниями» (цит. по [Бэшем 1977: 184]). И вторя ему, У. Донигер пишет, что «Кама столь же стар, как индуизм» [Doniger 2016: 149]. В знаменитом космогоническом гимне Ригведы «Насадия» (X.129) желание (kАma) рассматривается как «первое семя мысли», как первотолчок в процессе миропроявления [Ригведа 1999: 286]. Человеческая любовь мыслится как отражение любви божественной. В другом месте Ригведы возникновение вселенной оказывается плодом соития отца-Неба с матерью-Землей: «Мать приобщила отца к закону: / Ведь (еще) раньше она сошлась (с ним) духом (и) мыслью. Она, желая удержать (плод), была пронзена, увлажненная плодом» (I.164.8) (цит. по [Ригведа 1989: 201]). Таким образом, Небо и Земля выступают прообразом вселенской родительской пары. Этот образ станет популярным в поздних слоях самхит и в брахманах, где

е

г

о

м

о В ведах обрядность мыслится в образах любовных отношений. Возжигание жертвенного огня трением двух кусков дерева уподобляется коитию: верхний кусок представляет мужской орган, а нижний – женский (Ригведа III.29.1–3) [Там же: 314]. Соответственно освящаются и любовные отношения мужчины и женщины. В гимне X.85 земная свадьба уподобляется браку бога Сомы, отождествляемого с месяцем, и Сурьи (здесь suryA, с долгой власной «а», что означает женский род), дочери солнечного божества Савитара. Путь свадебного поезда соответствует здесь пути Солнца по небу, а

с

п

р

отдельные свадебные аксессуары (наряд невесты, детали колесницы, запряженные в эту колесницу быки) – элементам мироздания [Ригведа 1999: 220–224]. Этот гимн и поныне исполняется в Индии на церемонии бракосочетания [Пандей 1990: 172].

АВ демонстрирует примеры любовной магии: здесь содержатся заговоры, призванные приворожить любимого (или любимую). Эти заговоры носят высокохудожественный характер и могут тронуть и сердце современного читателя, например, I.34.4: *«Я слаще, чем (самый) мед, / Слаще, чем трава медовая, / Пожелай же ты меня, / Как медовой веточки! / С обнимающим тростником сахарным / Обошел я вокруг тебя для согласия; / Чтобы стала ты меня любящей, / Чтобы не стала ты избегать меня!»* (цит. по [Атхарваведа 1995: 173]). В АВ же упоминается Кама как божество любви. Впрочем, ведийский Кама весьма отличен от милого юноши позднейших сказаний и поэм: к нему обращаются не только для того, чтобы поразить «хорошо нацеленной» стрелой сердце любимой женщины (III.25.3), но и чтобы наслать на врагов «бездетность, бездомность, нужду» (IX.2.3) [Атхарваведа 2007: 49].

Подобное мы наблюдаем и в примыкающей к ведам литературе (брахманы, араньяки, упанишады). С одной стороны, обрядность осмысливается в эротическом ключе. Например, в «Шатапатха-брахмане» жертвоприношение отождествляется с любовным соитием, так как «алтарь (vedī, ж.р.) – женщина, и огонь (agni, м.р.) – мужчина; женщина возлежит, обнимая мужчину, и таким образом происходит соединение, дарующее потомство» (цит. по [Сыркин 1996: 8]), далее, части алтаря уподобляются частям женского тела (I.2.5.15–16). С другой стороны, любовные отношения подвергаются сакрализации и ритуализации. В той же «Шатапатха-брахмане» (X.5.2.9–12) соитие Индры и Индраны изображается как любовное соединение обычной человеческой пары,

н

о

п

р

и

rudenda¹ – огонь в середине. Поистине, сколь велик мир того, кто совершает жертвоприношение ваджапея, сколь велик мир того, кто производит совокупление, зная это. Он приобретает добрые дела женщин. Но у того, кто производит совокупление, не зная этого, женщины приобретают его добрые дела» (цит. по [Упанишады 2000: 153]).

Наконец, в ту пору практиковались и собственно сексуальные обряды. В частности, согласно реконструкции, проведенной на основании текста «Ваджасанейи-самхиты» (23), первоначально основным элементом жертвоприношения ашвамедха (ashvamedha, «жертвоприношение коня») было ритуальное соитие царицы со жрецом. Любопытен способ совершения этого обряда. Несколько человек поднимали вверх царицу, и то же самое проделывали со жрецом. В таких необычных условиях они и должны были совершить соитие. Возможно, сразу же после этого жреца казнили. То, что это был обряд плодородия, свидетельствуют слова древнего комментатора,

о
п
и
с
ы

Развитие представлений о каме – чувственной любви – в индуистской культуре приводит к тому, что в первые века н.э. она входит в состав трех целей жизни человека (puruShArtha), наряду с дхармой – следованием религиозным предписаниям и артхой – деятельностью, направленной на обеспечение материального благополучия (позже к ним добавились еще и нетвертая цель – мокша – освобождение. При этом, по мнению В.Г. Лысенко, вама заняла самое низкое положение в иерархии целей человека, и при любом конфликте этих целей именно камой и следует жертвовать. Хотя кама рассматривается как цель жизни применительно к мужчине, это вовсе не

о

¹ Labia pudenda – срамные губы.

т

и

е

означает, что женщина оказывается только простым инструментом для получения наслаждения. В сфере камы прекрасный пол не только приносит удовольствие, но и сам его получает [Индийская философия 2009: 432].

Нормативные предписания, касающиеся камы, нашли свое отражение в текстах, относящихся к жанру камашастр (ср. дхармашастра и «Артхашастра»). Всем известно ставшее одним из символов индийской культуры слово «Камасутра», и действительно, это самая известная и древняя из дошедших до нас камашастр (составлено это произведение было, по-видимому, в III–IV вв. в Западной Индии). Однако содержание «Камасутры» вовсе не сводится к пресловутой «технике секса» и замысловатым позам, с чем у многих ассоциируется этот памятник. Скорее, это своего рода индийский домострой. Читатель «Камасутры» узнает, как выбрать невесту и завоевать ее сердце, как должна вести себя жена или жены, в случае полигамной семьи, как не быть обманутым гетерой, наконец, даются советы медицинского и магического характера [Ватсьяяна 1996]. Стиль трактата – сухой и лаконичный, автор буквально на каждом шагу прибегает к классификациям и часто ссылается на мнение своих авторитетов. Среди предшественников Ватсьяяны значатся такие имена, как Ауддалаки, Бабхравья, Гоникапутра и др., впрочем, из их работ до нас ничего не дошло [Ватсьяяна 1996: 21–22; The complete Kama Sutra 1994: 3–4].

Среди исследователей «Камасутра» вызывает различное отношение. Пол Томас, явно придерживающийся романтического ориентализма, отмечает, что этот трактат отвечал изысканным вкусам аристократии в условиях процветания Индии эпохи Гуптов (III–V вв.). Это сугубо мирское произведение, предназначенное для обеспеченных людей, ничем необремененных в жизни [Thomas 1960: 74–75]. При этом Томасу не приходит голову осуждать за это «Камасутру», что так любят делать, как мы увидим, некоторые индийские исследователи.

То, что трактат Ватсьяяны предназначался для богатых и обеспеченных

м

у

ж

ч

наблюдает, что женщинам во время создания памятника предоставлялась значительная свобода, в частности, они могли общаться с посторонними мужчинами, допускалось замужество вдов и не было ни слова об обычае сати. Он отмечает значительную роль куртизанок в ту эпоху [Ibid.: 8–10]. Что касается самого текста, то Даниэлу указывает на его компилятивный характер [Ibid.: 4]. Отдельно французский исследователь касается темы пуританизма в Индии XX в. и с иронией замечает, что в стране «Камасутры» он все более усиливается, хотя и затрагивает только слои, получившие западное образование. По сообщению Даниэлу, Махатма Ганди (получивший образование в Англии) в свое время посылал своих сторонников для уничтожения эротических изображений в храмах, Рабиндранат Тагор поддерживал подобные акции, а Джавахарлал Неру (с последними двумя Даниэлу был знаком лично) был недоволен, что исследователь фотографировал «непристойные» скульптуры и публиковал эти изображения [Ibid.: 10–11].

По мнению А.Я. Сыркина, которому принадлежит заслуга ее перевода на русский язык, «содержание «Камасутры» явственно перекликается с современной проблематикой, а отдельные её наблюдения не только интересны, но и злободневны. Уже высказывалось мнение о том, что «Камасутра» во всяком случае гораздо разумнее, например, множества аналогичных наставлений, издававшихся в Англии вплоть до начала XX в. (цит. по [Ватсыяна 1996: 40]). А.Я Сыркин особенно высоко оценивает внимание «Камасутры» к интимным чувствам и переживаниям женщины, что, как он замечает, отличает ее в положительную сторону от аналогичных трактатов, созданных в рамках других цивилизаций [Там же: 41]. Также и А. Бэшем указывает на то, что автор «Камасутры» проповедует не просто удовлетворение страсти мужчины, но изысканное наслаждение для обеих сторон, связанное с интеллектуальным общением и общностью культурных интересов [Бэшем 1977: 185]. Положительную оценку «Камасутры» разделяет и отечественный исследователь В.А. Ефименко [Ефименко 1996: 67].

Однако имеется и другая точка зрения, представленная Н. Бхаттачарьей, подвергнувшего автора «Камасутры» жесткой и несколько наивной критике за педантизм, поверхностность, схоластизм, слепое следование дхармашастрам в том, что касается нормативных аспектов, и даже за отсутствие практического знания темы (видимо, намек на то, что согласно преданию Ватсьяна был монахом-аскетом, а стало быть, сам не мог иметь реальных отношений с женщинами) [Ватсьяна 1993: 17; Thomas 1960: 75]). Согласно Бхаттачарье, в «Камасутре» доминируют сугубо патриархальные взгляды, и женщина оказывается рабыней в доме собственного мужа [Bhattacharyya 1977: xi, 79–82]. Кроме того, не следует забывать, что «Камасутра» предназначалась для обеспеченных городских слоев, что дало Н. Бхаттачарье как приверженцу марксизма дополнительный повод для нападок на это произведение. В итоге в качестве единственной положительной стороной произведения исследователь называет то, что в нем получила отражение реальная общественная жизнь того времени [Ibid.: 83].

С позиции феминизма критикует произведение Ватсьяны Р. Шарма. По его мнению, мужчины и женщины в трактате занимают неравные позиции. Если повседневная жизнь мужчины в «Камасутре» изображается как полная удовольствий, то жизнь женщины – как полная обязанностей [Sharma 1995: 243]. Ватсьяна формулирует этику женской сексуальности с мужской точки зрения и предоставляет женщине статус сексуального объекта [Ibid.: 164].

Впрочем, среди современных индийцев можно встретить и намного более благожелательное отношение к трактату Ватсьяны. Так, Индра Синха выпустил в 1980 г. красочное иллюстрированное издание популярных переводов из «Камасутры» и более поздних камашастр [Sinha 1980]. По мнению Индры Синхи, за исключением свастики, ни одно санскритское слово не пользуется такой известностью и в то же время не вызывает такое неверное понимание, как «Камасутра». Ее часто понимают как сборник забавных эротических историй или «сексуальное руководство», своего рода hot book. Поэтому многие испытывают разочарование, столкнувшись с содержанием

подлинной «Камасутры». Непосредственно сексуальному искусству посвящен только один раздел из семи [Ibid.: 8]. В то же время он признает, что «Камасутра» сохранила свою ценность до сих пор именно как руководство по искусству любви, поскольку человеческая психология и физиология нисколько не изменились со времени ее написания [Ibid.: 10]. Индийская писательница Сандхья Мульчандани, представляющая либеральный индуизм, полагает, что целью автора «Камасутры» было показать, как можно достичь полноты удовольствия в тех условиях, когда браки устраивались старшими родственниками, брачный союз по любви был редкостью, а общественные условия оставляли очень мало времени для частной жизни. Она также отмечает влияние «Камасутры» на искусство [Mulchandani 2006: 23].

Преподающий в Университете Колорадо индийский ученый С.К. Гаутам посвятил свою работу «Foucault and the Kamasutra. The Courtesan, the Dandy, and the Birth of Ars Erotica as Theatre in India» [Gautam 2016] изучению «Камасутры» в сопоставлении с концепцией истории сексуальности, созданной французским философом и культурологом Мишелем Фуко (1926–1984). Как известно, Фуко противопоставляет *ars erotica* или искусство любви, основанное на удовольствии и присущее незападным культурам, и западную *scientia sexualis*, или науку о сексуальности, основанную на истине и собственном «Я». Фуко утверждает, что *ars erotica* не существовало на Западе, потому что наслаждение не смогло обрести для себя дискурсивную и легислативную (связанную с установлением собственных законов) автономию и всегда жило в тени других дискурсов, таких как философия, мораль, религия, закон и наука [Gautam 2016: 1–3].

Что касается Индии как царства *ars erotica*, то именно «Камасутра» стала успешной попыткой обрести легислативную автономию для сексуального наслаждения от дискурса брахманического закона (дхармы). Последний сосредоточен на институте семьи и лежит в основе кастового патриархального общества. В дискурсе дхармы подчинение наслаждения брахманическому закону идет рука об руку с подчинением женщины мужчине. Оба этих

процесса столь неразрывно связаны, что являются двумя аспектами одного и того же феномена. Поэтому автор «Камасутры» стремится отыскать вне круга идентичности некое пространство, где и женщина, и наслаждение могут обрести автономию. И здесь мы сталкиваемся с фигурой гетеры (куртизанки, gaNikA). К гетере не применимы законы касты и патриархальной семьи. Таким образом, она, являясь суверенной фигурой, занимает в сфере эротики такое же центральное положение, что царь в сфере политики. Исследователь рассматривает место гетер в жизни древнеиндийского общества. В «Камасутре» есть, конечно, и другие женские фигуры, такие как жена (bhAryA), незамужняя девушка (kanyA), чужая жена (paradAra) и женщина, снова вышедшая замуж (punarbhU). Но эти фигуры либо не воплощают дискурс эротического наслаждения (kAma) в его легислативной автономии от дискурса дхармы, либо делают это только частично, а не полностью, как гетера. Но хотя она и представляет суверенную фигуру в сфере эротики, ей нужен партнер-мужчина, и таким партнером в «Камасутре» выступает nAgaaka – горожанин, утонченный эстет и интеллектуал, которого Санджай К. Гаутам именует денди, сравнивая с денди Бодлера. При этом исследователь выделяет особый вид денди – viTa, наставник или гуру для гетеры [Ibid.: 6–8].

Другая линия исследования, которую проводит автор, это родство индийского искусства любви и театра. Не случайно для обозначения партнеров в «Камасутре» используются театроведческие термины: nAyaaka (актер, мужчина) и nAyika (актриса, женщина). По мнению Гаутамы, использование языка театра оправдано именно в контексте отношений между куртизанкой – суверенной фигурой в сфере эротики – и ее партнером-денди. Обе эти фигуры играют главную роль в происхождении театра и выступают своего рода мостом между двумя фундаментально значимыми для традиционной индийской культуры текстами – «Камасутрой» и «Натьяшастрой» (театроведческим трактатом). Интеллектуальное родство между двумя этими текстами находит свое отражение в том, что

«Натьяшастра» определяет rasa или эстетическое наслаждение высшей целью театра и, более того, провозглашает сексуальное наслаждение (kama) высшей целью жизни, что даже автор «Камасутры» не рискует сделать [Ibid.: 8–10].

И совсем недавно американский индолог Уэнди Донигер опубликовала книгу «Redeeming the Kamasutra» [Doniger 2016]. По ее признанию, толчком к написанию работы с таким названием послужило, во-первых, предпринятое ею новое исследование «Артхашастры» Каутильи, а во-вторых, волна пуританизма, охватившая Индию в последнее десятилетие. Донигер задалась целью показать индийцам, что «Камасутра» должна быть предметом их национальной гордости, а не «национального стыда» [Ibid.: 11–12]. Сочинение Ватсьяны она называет «великим шедевром культуры» [Ibid.: 16], созданным в ту пору, когда «европейцы в культурном отношении качались на ветках деревьев» [Ibid.: 19]. Отмечается энциклопедический характер текста, в расхожем сознании ассоциируемого исключительно с причудливыми позами, которые, по мнению Донигер, не имели отношения к реальной жизни индийцев [Ibid.: 20, 32]. Мир «Камасутры» это мир обеспеченных слоев населения, но, в отличие от Н. Бхаттачарьи, Донигер не предает из-за этого «Камасутру» анафеме, отмечая попутно, что Ватсьяна уделял мало внимания варновым и кастовым различиям [Ibid.: 21–22]. Сравнивая «Камасутру» с «Артхашастрой» и «Законами Ману», автор констатирует относительно более либеральное отношение трактата Ватсьяны к женскому образованию и личной свободе, чем то, которое можно наблюдать в «Артхашастре», и гораздо более либеральное, чем в «Законах Ману» [Ibid.: 97, 151] и даже называет его «революционным документом» [Ibid.: 152]. По мнению Донигер, «Камасутра» и сегодня может дать многое женщинам [Ibid.: 96], хотя и отмечает в ней присутствие «темных» сторон [Ibid.: 68–69, 105]. Касаясь значения трактата для индийской культуры, исследователь отмечает её глубокое влияние на образ жизни двора и знати, придворную поэзию и эротизм движения бхакти [Ibid.: 69–70, 152]. Кроме того, Донигер подвергает критике перевод «Камасутры», связываемый с именем сэра Ричарда Бёртона.

Как оказывается, на самом деле этот перевод был выполнен двумя индийскими пандитами, Бхагаванлалом Индраджитом и Шиварамом Парашурамом Бхиде, которые искажали или пропускали места, где женщинам предоставляется больше преимуществ. В итоге, «Камасутра» Бёртона – это «памятник английской литературы, но никак не памятник индийской литературы» [Ibid.: 154–159]. И наконец, Донигер обрушивается на современных консервативно настроенных индуистов. По её мнению, в индуизме всегда присутствовал и аскетический элемент, и эротический, но при этом одно никогда не отрицало за другим право на существование [Ibid.: 159–163].

Как уже было сказано, слово «Камасутра» является общеизвестным и даже нарицательным, однако за пределами Индии немногие знают, что помимо шедевра Ватсьяны в последующие времена на санскрите было создано еще немало (таковых насчитывают более сотни [Ватсьяна 1996: 16]) трактатов по искусству любви. К числу наиболее известных принадлежат следующие:

«Рати-рахасья» («Тайна любовной страсти»), иначе «Кока-шастра» – трактат, составленный Коккокой в XII–XIII вв. Согласно преданию, в отличие от Ватсьяны автор был практиком и прославился своей феноменальной мужской силой, и к нему даже однажды явилась сладострастная якшини, которую не мог удовлетворить ни один мужчина. Текст состоит из десяти частей; порядок изложения в целом соответствует «Камасутре», но произведение содержит описание любовных приемов, отсутствующих у Ватсьяны. В Индии трактат пользуется не меньшей известностью, чем «Камасутра». На текст было составлено четыре комментария, из которых наиболее известен комментарий Каньчинатхи. [Bhattacharyya 1975: 105–110; Mulchandani 2006: 122; Thomas 1960: 75, 76];

«Нагара-сарвасва» («Городская энциклопедия»), составленный между X и XIV вв. Падмашри, который был буддистом и почитателем Манджушри и Тары. Состоит из 36 глав. Автор во многом следует Ватсьяне и Коккоке, однако касается нескольких тем, отсутствующих в других камашастрах

(например, изготовление косметики и влияние драгоценных камней на сексуальное поведение человека [Bhattacharyya 1975: 110–112];

«Панча-саяка» («Пять стрел») Майтхилы Джьотиришвары Кавишекхары (перв. пол. XIV в.), состоит из пяти глав или «стрел» (по количеству стрел у бога любви Камы) и 600 стихов [Ibid.: 115–117];

«Рати-манджари» («Гирлянда любовной страсти») Джаядевы (между XIV–XVI вв.), состоит всего из 60 стихов [Ibid.: 118];

«Рати-ратна-прадипика» («Светоч сокровища страсти») Девараджи (XV или XVII в.), написан на основе «Рати-рахасьи» Коккоки, состоит из семи глав и 475 стихов [Bhattacharyya 1975: 118–120; Ratiratnapradipaka 2005];

«Ананга-ранга» («Театр Бестелесного» т.е. Камы) Кальянамаллы (XVI в.). Состоит из 446 стихов. Автор пользовался покровителем мусульманского правителя Лад Хана, и текст бы написан по его заказу. Трактат основывается

на
а Наконец, отметим пять комментариев на «Камасутру», наиболее известным из которых является комментарий «Джаямангала», составленный Яшодхарой [Bhattacharyya 1975: 112–115; Thomas 1960: 76].

К Подробная характеристика этих работ содержится в книге Н. Бхаттачарьи «History of Indian Erotic Literature» [Bhattacharyya 1975: 102–122].
И этот же исследователь обрушивает на камашастры жесточайшую критику.
По его мнению, все авторы эротологических трактатов, следовавших за «Камасутрой», были слепыми подражателями Ватсьяны, чуждыми духу научного исследования и стремившимися потакать извращенным вкусам своих богатых покровителей. Они наполняли свои сочинения описаниями позроития, являвшихся исключительно плодом их воображения, и давали фантастические рецепты афродизиаков, не обладая никакими познаниями в медицине. В результате такого «антинаучного» подхода, как пишет Н. Бхаттачарья, в области эротологии в Индии за период около 1500 лет не было сделано ничего нового [Bhattacharyya 1975: 102–105].

По мнению Индры Синхи, две известные камашастры, «Рати-рахасья» и «Ананга-ранга», носят сугубо подражательный характер, вплоть до того, что игнорируются произошедшие исторические изменения. Слепо следуя Ватсьяне, Коккока, например, упоминает город Паталипутру, который к тому времени давно лежал в руинах, а Кальянамалла описывает идеальную спальню совершенно в тех же выражениях, что и Ватсьяна. При этом Синха замечает, что стиль Коккоки все же отмечен большими литературными достоинствами, чем у Кальянамаллы, хотя последний и именуется «царем поэтов» [Sinha 1980: 11].

Невысоко оценивает камашастры и феминистка Ш. Шах, называя их

п
р
о
д
у
к
т
о
м

ф
е
о
д
а
л
ь
н
о
й

и

жесткой критике. По ее замечанию, в этих текстах безраздельно господствует идеология *pati-vratā*, согласно которой жена должна быть покорна и верна своему супругу [Ibid.: 58], в то время как от мужчины верности вовсе не требуется [Ibid.: 60]. Природа женщины здесь описывается как низкая и связанная с необузданной сексуальностью, которую следует держать в рамках. Акцент в сексуальных отношениях делается не на эротику, а на необходимость продолжения рода [Ibid.: 57]. Но наибольшее неприятие у Ш. Шах вызывает аскетическая традиция, представители которой, например, Шанкара, отождествляли женщину, страсть и невежество и проповедовали соматофобию, то есть ненависть к телу [Ibid.: 69–78]. Мизогиническим и соматофобским тенденциям Шах противопоставляет Тантру с ее культом активного женского начала и такие литературные произведения, как поэма Джаядевы «Гитаговинда» и сборники историй «Катхасаритсагара» и «Шукасаптари». Женщины в них проявляют инициативу в любовных отношениях и не сдерживают себя в проявлении чувств. Например, в «Гитаговинде» Радха ради Кришны оставляет мужа, а Кришна прислуживает ее словно раб [Ibid.: 182]. В «Катхасаритсагаре» царица Канакарекха по собственной воле отказывается от брачных уз, а другая царица, Малаявати, настолько ненавидит мужчин, что, завидев какого-либо представителя сильного пола, тотчас же велит девушкам из своей свиты убить его [Ibid.: 187]. А царица по имени Кувалаявати рассказывает своему мужу, что до замужества она была дакини и вместе с подругами на собраниях они сожрали немало мужчин. Ш. Шах предполагает, что речь идет вовсе не о каннибализме, а о сексуальной оргии [Ibid.: 188].

Более снисходителен к поздним камашастрам А.Я. Сыркин. По словам этого индолога, охватывая тот же круг вопросов, что и «Камасутра», эти произведения уступают ей в полноте сведений, хотя и содержат зачастую интересную информацию, отсутствующую в тексте Ватсьяяны (четыре типа женщин, эрогенные зоны женского тела и их связь с фазами Луны, влияние драгоценных камней на сексуальное поведение человека, способы обретения

сына). А С. Мульчандани просто отмечает, что эти тексты концентрировались на физической стороне любви [Mulchandani 2006: 24].

Образцом объективного научного подхода можно считать работу Рахула Петера Даса, посвященную представлениям индийцев о гинекологии (в частности, зачатию и беременности) [Das 2003]. В этой работе камашастрам посвящена целая глава [Ibid.: 373–442]. Для анализа привлекается материал в том числе и мало известных камашастр, в том числе «Кадамбара-свикарана-сутры», «Рати-каллолини», «Рати-шастры» и других. Исследование отличает полное отсутствие какой-либо идеологической ангажированности, и именно за это Р.П. Дас подвергается нападкам со стороны Ш. Шах: по ее мнению, ученому не хватает критического подхода, и он, в частности, игнорирует факт маргинализации женского сексуального влечения в камашастрах [Shah 2009: 16].

Заметим, что в самой Индии «Рати-рахасья» пользуется не меньшей популярностью, чем «Камасутра» [Ватсьяяна 1996: 16–17], а «Ананга-ранга», написанная, как уже было сказано, по заказу мусульманского правителя Лад Хана, была переведена на персидский и арабский языки и стала очень популярной в мусульманском мире [Kama Samuha 2008: 36–37]. У. Донигер отмечает это как пример индуистско-мусульманского культурного синтеза [Doniger 2016: 154]. Поэтому было бы ошибкой полагать вслед за Н. Бхаттачарьей, что эти сочинения не заслуживают никакого интереса.

В частности, это подтверждает и материал самих камашастр. Не так давно в научный оборот введена «Кадамбара-свикарана-карика» – средневековый текст неясной датировки [Kadambara-svikarana-karika 2008]. Это произведение небольшого объема (132 шлоки) представляется как комментарий к «Кадамбара-свикарана-сутре», однако прямой связи с этим текстом не имеет. По сути дела, оно является руководством для молодой супружеской пары. Вначале предписывается вместе вкушать вино, а затем следует описание бурной ночи любви, включая диалоги между влюбленными. В частности, жена наставляет мужа, как делать так, чтобы доставить ей

наибольшее удовольствие. Следует отметить очень яркий и откровенный язык текста, весьма отличающийся от сухого стиля прочих камашастр. Завершается «Кадамбара-свикарана-карика» похвалой в честь искусства любви. В частности, сказано, что оно столь же важно, что изучение Вед [Ibid.: 74].

В завершение хотелось бы рассмотреть вопрос о связи тантр и камашастр, учитывая, что часто за «тантрический секс» принимают именно предписания камашастр. Некоторые исследователи (А. Вигасин, В.А. Ефименко) утверждают, что поздние камашастры находятся под влиянием мистики тантризма [Ефименко 1999: 94; Индуизм 1996: 227]. При этом В.А. Ефименко ссылается на работу И. Синхи, который писал, что одна из камашастр, «Рати-ратна-прадипика» полна ссылок на тантры, и в ней описываются позы, к которым прибегали последователи школы каула в своем ритуале (то есть речь идет о чисто техническом заимствовании) [Sinha 1980: 10]. Однако, заметим, что тот же автор указывает на то, что по сути, камашастры – это сугубо светские тексты, чьи предписания не ставят никаких мистических целей, в отличие от тантрических сексуальных практик [Ibid.]. В то же время нельзя сказать, что тантры и камашастры не имеют между собой ничего общего, как, в частности, утверждают С. Малавия и Ч. Малавия [Saktisamgama Tantra 2014: 42, 48]. В тантрических текстах все же встречаются упоминания о камашастрах. Например, в ЙнТ (5.13) сказано: «Пусть мудрый услаждает йони, следуя указаниям кама-шастр» (цит. по [Каула 2003: 222]), а в ШСТ (II.15.14) предписывается, что адепт тантры должен быть знатоком камашастр. Так что речь может идти о влиянии, но только в виде «технических» заимствований. Кроме того, мы не располагаем никакими сведениями, чтобы авторы камашастр принадлежали к каким-либо школам тантры. Зато среди них были мусульмане, как например, Али Акбар Шах, перу которого принадлежит эротологический трактат «Шрингара-манджари» («Лиана любви») (XVIII в.) [Bhattacharyya 1975: 122], чтошний раз указывает на надконфессиональный характер индийской придворной эротической культуры.

Подводя итоги, можно отметить, что ключевым вопросом в изучении камашастр является вопрос о положении женщины. В этой связи западные исследователи склонны давать камашастрам гораздо более положительную оценку, чем сами индийцы. При этом парадоксально, но и те и другие зачастую придерживаются сходных взглядов, выступая за равноправие женщин в семье и общественной жизни. Однако если индологи-неиндийцы делают скидку на время и высказывают мнение, что индийские трактаты по искусству любви были достаточно «прогрессивны» для эпохи своего создания, то индийцы бескомпромиссны и смотрят на былые столетия сквозь призму совершенно современных представлений, словно требуя от людей V или XV вв., чтобы они придерживались либеральных установок современности. И если тон в критике камашастр ранее задавали марксисты, то теперь эстафету от них приняли приверженцы феминизма. И это то, что касается левого спектра индийского общества. Псевдоконсервативные приверженцы хиндутвы, при всем своем антизападничестве, придерживаются заимствованного у бывших британских хозяев пуританизма и стараются совсем обходить тему камашастр молчанием (недаром они подняли на щит Раму, воплощающего идеал мужа в моногамной семье).

Андрей Игнатъев (www.sanskrit.su)