

АНДРЕ ПАДУ

ПОНЯТЬ ТАНТРИЗМ

Перевод с французского Андрея
Игнатьева

Калининград

2019

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие переводчика	4
Введение	10
I. Сфера индуистского тантризма	13
1. Что такое тантризм	13
Некоторые опыты дефиниции	14
Индийский взгляд на вопрос	19
Взгляд с Запада, или конструирование тантризма	25
2. Истоки, история, распространение	30
Истоки	30
Некоторые исторические свидетельства	32
География, распространение	34
Существовала ли тантрическая цивилизация?	38
3. Тантрическая литература	42
Тексты на санскрите	43
<i>Шиваитские тексты: от текстов, данных в откровении, до вспомогательной литературы</i>	<i>43</i>
<i>Вишнуитские тексты</i>	<i>49</i>
<i>Другие тантрические тексты</i>	<i>50</i>
Тексты на местных языках	53
4. Школы тантризма	57
Верования и пантеон	57
Некоторые общие представления	58
Конституирующие черты школ тантризма	62
Шайва-сиддханта	65
Недуалистические шиваитские школы	66
Богиня	71
Развитие тантризма во вспомогательных текстах, экзегетика	72
Натхи	76
Вишнуитская панчаратра	77
II. Тантрический мир	79
5. Тантрическое тело	79
Тантрическая йога, йогическое тело	80
О некоторых йогических практиках	83
Мудры	86
Ньясы	88
Тантризм и алхимия/медицина	91
6. Тантрический секс	93
Сексуализированная теология, секс и метафизика	95

Ритуальный секс	96
Секс и мистика	96
7. Тантрическое слово	103
Космическое слово	106
Слово в человеческом существе: слово и сознание	109
Мантры	112
<i>Форма мантр</i>	113
<i>О природе мантр</i>	115
<i>Использование мантр, связанные с мантрами практики</i> ...	116
<i>Джапа</i>	118
6. Тантрический ритуал	121
Дух обрядности	122
Пуджа	124
Дикша, посвящение	128
Некоторые другие обряды	132
Магические обряды, сверхъестественные силы	133
9. Духовное измерение тантризма	136
Ритуальная мистика	137
Мистические пути, божественная милость	139
Исполненная набожности мистика, бхакти	144
Гуру	147
10. Места силы в тантризме	149
Сакральная география	149
Паломничество	151
Божественная монархия	153
Иконография	159
III. Тантризм сегодня	166
11. Тантризм в современной Индии	166
От неосознанного или мало ощутимого квази-всеприсутствия... ..	167
...до различных признанных форм присутствия	170
... и до открытого и зримого присутствия	171
12. Почитатели тантризма на Западе	180
Эпилог	190
Библиография	192
Об авторе перевода	198

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Тантре¹ посвящено немало блистательных научных исследований. Однако, как правило, в них рассматривается какая-либо узкая тема (отдельный текст, детали ритуала и т.д.), а обобщающих работ на европейских языках, несмотря на большой интерес со стороны тех, кого привлекает индийская культура, до сих пор увидело свет не так и много. К их числу принадлежат следующие книги: «Йога могущества» Юлиуса Эвола², «Тантрическая традиция» Агехананды Бхарати³, «Индуистский тантризм» С. Гупты, Д. Я. Хенса и Г. Гудриана⁴ и «История тантрической религии» Н. Н. Бхаттачарьи⁵. Но эти работы были созданы достаточно давно, и далеко не все вопросы получают в них освещение. За время, прошедшее с момента их выхода в свет, появилось множество новых интересных публикаций. Поэтому подарком для всех, кто серьезно интересуется тантризмом, стала прекрасная книга Андре Паду⁶, чей полный перевод на русский язык я рад представить читателю. Ранее уже увидели свет испанский⁷, румынский⁸ и английский⁹ переводы этой книги.

Андре Паду – один из крупнейших индологов современности. Родившись в Пекине в 1920 г. в семье французского дипломата, Паду прожил очень долгую и насыщенную событиями жизнь. Сначала он пошел по стопам отца, работу дипломата сочетая с занятиями индологией, и только затем всецело посвятил себя научной деятельности. В 1946 г. Паду окончил Институт политических исследований в Париже и три года состоял членом французской делегации при ЮНЕСКО, затем был назначен атташе по культуре посольства Франции в Норвегии, а с 1953 по 1959 гг. занимал аналогичную должность в Индии. Вершиной карьеры дипломата стала должность посла Французской республики в Венгрии (1969–1972)¹⁰.

Изучением санскрита и санскритской литературы Андре Паду занимался с 1940 г. под руководством великого французского индолога Луи Рену и продолжил свои штудии в Норвегии. Оказавшись в Индии, он познакомился со своей соотечественницей Лилиан Сильбюрн, которая вдохновила его заняться исследованиями творчества Абхинавагупты. В 1958–1959 гг. Паду изучал кашмирский шиваизм в сотрудничестве со

¹ Я использую слова «Тантра» и «тантризм» как синонимы. Слово «Тантра» приводится с заглавной буквы, чтобы отличить его от «тантр» – названия класса священных текстов.

² Evola 1949, русский перевод: Эвола 2017.

³ Bharati 1964.

⁴ Gupta 1979.

⁵ Bhattacharyya 1982.

⁶ Padoux 2010.

⁷ Padoux 2011.

⁸ Padoux 2012.

⁹ Padoux 2017.

¹⁰ [URL]: https://fr.wikipedia.org/wiki/André_Padoux (дата обращения: 01.07.19).

знаменитым кашмирским пандитом Лакшманджу. Вернувшись на родину, он защитил диссертацию по теме «Исследования символизма и энергии слова в некоторых тантрических текстах». Распровавшись с дипломатической работой, Паду сосредоточился на деятельности в ведущем научном учреждении Франции – Национальном центре научных исследований, в котором состоял с 1959 г. В 1982–1989 гг. был руководителем исследовательской группы № 249 «Индуизм: тексты, доктрины и практики». Ему принадлежат многочисленные исследования по роли слова в индийском мировоззрении, индуистскому ритуалу, кашмирскому шиваизму и шривидье. Скончался Андре Паду не так давно, в 2017 г., не дожив до своего столетия только три года¹.

Значение книги Паду, которая увидела свет, когда ее автору исполнилось уже 90 лет, заключается в том, что в ней фактически подводятся итоги изучения тантризма в мировой науке за последние полтора столетия. Работу Паду отличает ясный, простой и доступный язык, а также логически выстроенная структура изложения – последнее в противоположность несколько хаотичной книге Бхаттачарьи. Важным преимуществом Паду является то, что он последовательно придерживается принципа историзма, то есть рассматривает тантризм как живое и крайне многообразное явление, развивавшееся в конкретной культурно-исторической среде², а не как нечто неизменное и данное вне времени и пространства (ср. с тем, что у Агехананды Бхарати вообще отсутствует исторический раздел). В то же время Паду далек от увлечения компаративистикой, которая так увлекает Бхаттачарью, со страстью отыскивающего у других древних народов верования и практики, напоминающие тантрические. Заметим также, что Паду не пытается «объять необъятное» и ограничивается индуистским тантризмом, почти не касаясь буддийского.

Открывается книга «Понять тантризм» с освещения важной дискуссионной проблемы. Указывая на крайнее многообразие тантрических течений и на то, что их приверженцы не именуют себя тантристами, автор ставит под сомнение возможность использования самого термина «тантризм», созданного западными учеными в конце XIX в.³ Впрочем, в этом он неоригинален и только следует распространившейся в западной науке в последние десятилетия тенденции деконструировать вполне удобные и устоявшиеся общие понятия («борьба с глобальным дискурсом»). Точно также, например, фон Штитенкрон «разделяется» с привычным термином «индуизм», утверждая, что под индуизмом следует понимать не одну религию, а группу самостоятельных религий⁴, и это в то время как в самой Индии сотни миллионов людей чувствуют себя приверженцами единой веры

¹ Ibid.

² Padoux 2010: 262.

³ Padoux 2010: 20–24.

Ср., например: Urban 2003: 11.

⁴ фон Штитенкрон 1999: 263.

и именуют себя индуистами, явно не смущаясь тем, что сам термин «индуизм» был создан англичанами в XIX в. Со сторонниками «деконструкции глобального дискурса» следует вступить в дискуссию, потому что многие течения мысли получили свое наименование спустя длительное время после своего возникновения, причем «окрестили» их люди со стороны. Так, Томас Мор и Кампанелла не называли себя социалистами и между созданными ими утопиями существуют определенные различия. Однако это не помешало позднейшим исследователям отнести и «Утопию» Мора и «Город Солнца» Кампанеллы в разряд «утопического социализма». Да и сам Паду, чтобы не утонуть в понятийном болоте, в итоге констатирует, что вряд ли мы можем отказаться от использования термина «тантризм» и соглашается на его использование в «смягченном» варианте¹ (часто заменяя его при этом «размытыми» словосочетаниями «le phénomène tantrique» или «le domaine tantrique»).

Констатируя скудость имеющейся в нашем распоряжении источниковой базы², Андре Паду зачастую воздерживается от того, чтобы делать категоричные выводы и ограничивается гипотетическими предположениями. В частности, он ставит под сомнение утверждения тех исследователей, кто выводит тантризм прямо из религии Индской цивилизации³. Одновременно Паду не разделяет мнения, что тантризм является формой ведийской традиции (такого мнения придерживался Артур Авалон⁴). Как полагает Паду, веды и тантризм это две разные вселенные, а представления, роднящие ведийское мировоззрения с идеями, присущими формам тантрической традиции, содержатся в ведийских текстах в зародышевом состоянии⁵.

Согласно гипотетической концепции Паду, тантризм возник и сначала получил развитие в рамках небольших трансгрессивных⁶ групп, находившихся на окраинах брахманистского мира и только впоследствии распространился среди более широких слоев населения, попутно принимая более умеренные и социально приемлемые формы⁷. Таким образом произошла «тантризация» индуизма и одновременно «брахманизация» Тантры⁸. В появлении Тантры сыграли роль и народные верования, и ученые представления⁹. Весомый вклад, возможно, внесли дравиды Юга¹.

¹ Padoux 2010: 24.

² Ibid.: 42.

³ Ibid.: 44.

⁴ Urban 2003: 24.

⁵ Padoux 2010: 43.

⁶ Трансгрессия (лат. trans – сквозь, через; gress – переход, перешагивание) – философский термин, фиксирующий феномен перехода непроходимой границы, прежде всего – границы между возможным и невозможным. Само слово обозначает «выход за пределы». – *Прим. пер.*

⁷ Ibid.: 48–49.

⁸ Ibid.: 49, 262.

⁹ Ibid.: 44–45.

Констатировать присутствие тантризма в Индии мы можем с IV в. н.э.² Видимо, под влиянием Дэвида Уайта Паду утверждает, что одной из ранних форм тантризма был культ йогини³, который нынче потерял свое значение⁴. Если Н. Н. Бхаттачарья видел в тантризме протестное движение социальных низов⁵, то Паду, напротив, указывает на связь тантриков с политической элитой⁶ и отмечает, что движение вовсе не носило подрывного или протестного характера⁷.

В книге «Понять тантризм» Паду освещает практически все вопросы, связанные с мировоззрением и практикой различных форм тантрической традиции, выделяя как их общие черты, так и особенности. Правда, к сожалению, он отводит совсем небольшое место тантрической алхимии⁸, а тема тантрической мифологии остается вообще не затронутой. Наибольшее внимание же Паду уделяет кашмирскому шиваизму, который он считает вершиной не только тантризма, но и индийской мысли и культуры вообще (в особенности его восхищает творчество Абхинавагупты)⁹. К сожалению, на мой взгляд, Паду недооценивает роль женщин в разработке и передаче тантрических учений¹⁰.

Особый интерес в книге Андре Паду представляет глава, посвященная роли секса и сексуальных ритуалов в тантризме, а ведь именно с необузданными сексуальными оргиями зачастую ассоциируется у обывателя Тантра. Констатируя здоровое отношение к сексуальности в индийской культуре¹¹ и указывая, что сексуальные обряды занимают центральное в идеологическом плане, хотя и ограниченное место в тантризме¹², Паду одновременно критикует тех, кто сводит Тантру к сексуальному гедонизму как к самоцели¹³. Немаловажно и то, что исследователь показывает эволюцию сексуальных ритуалов: как оказывается, у Абхинавагупты они представляют собой нечто иное, чем в культе йогини¹⁴, а знаменитая панчамакара вообще оказывается поздним явлением¹⁵.

Немало полезных сведений, помогающих преодолеть неверные стереотипы, содержится в главе «Тантрическое тело». В частности, читатель

¹ Ibid.: 45–46.

² Ibid.: 48.

³ Ibid.: 50–51, 105, 156.

⁴ Ibid.: 272.

⁵ Bhattacharyya 2005: 22–23.

⁶ Padoux 2010: 56–58, 268–269.

⁷ Ibid.: 90.

⁸ Ibid.: 142–144.

⁹ Ibid.: 31, 106–113, 173.

¹⁰ Ibid.: 90, 106. О роли женщин-наставниц: Сильберн 2018: 256–257, более подробно на эту тему: Игнатъев 2018.

¹¹ Padoux 2010: 147.

¹² Ibid.: 37.

¹³ Ibid.: 147, 163.

¹⁴ Ibid.: 100.

¹⁵ Ibid.: 200.

может узнать, что чакр в разных системах может насчитываться и девять, и одиннадцать, и другое число, вопреки устоявшемуся на Западе мнению, что их строго семь¹.

Многих почитателей индийской культуры интересует современное состояние Тантры в Индии, и Паду предлагает развернутый обзор на эту тему². Что касается восприятия тантризма на Западе, то соответствующая глава носит малооригинальный характер и фактически является кратким пересказом материала из книги Хью Урбана³. В связи с этой главой также хотел бы сделать небольшое критическое замечание. В конце своей книги Паду утверждает, что тантризм представляет собой сугубо индийский феномен и не может быть экспортирован⁴ – в духе шпенглеровской концепции о непроницаемости границ между культурами и их неспособности понять друг друга. Для обозначения западных любителей Тантры он вводит любопытное слово *tantrissants*, видимо, от соединения двух слов: *tantra* + *intéressant*⁵. И в то же время исследователь ранее показывает, что индийские купцы и миссионеры распространили влияние тантризма на значительную территорию Азии, вплоть до Японии⁶. Итак, налицо противоречие. На мой взгляд, если и существует преграда в восприятии неиндийцами тантризма, то это не пресловутые «культурные различия» и «война цивилизаций», а лень, несерьезность подхода и недостаток информации. Тантра обращается к архаичным слоям, общим для самых разных народов. Поэтому мне представляется более верной точка зрения Георга Ферштайна: «Нет никаких препятствий к тому, чтобы представители Запада достигли мастерства в тантра-йоге; некоторым это удалось. Однако в каждом случае осуществление духовной самореализации предполагает неустанный труд над самим собой. Коротких путей постижения не существует, а всплески “духовности” по выходным являются лишь симптомами заблуждения и жадности, характерными для кали-юги»⁷. Агехананда Бхарати вообще высказывал мнение, что если Тантра и имеет будущее, то лишь в западных странах, поскольку индийская общественность настроена к тантризму скорее негативно⁸. Кстати, сам он был живым примером этого: родился в Австрии (его имя «по паспорту» Леопольд Фишер), но это не помешало ему стать

¹ Ibid.: 128.

² Ibid.: 261–280.

³ Urban 2003: 134–263.

⁴ Ibid.: 295.

⁵ Ibid.: 281.

⁶ Ibid.: 53, 58, 60.

⁷ цит. по: Ферштайн 2002: 17.

⁸ Padoux 2010: 286, 294.

тантрическим посвященным и выдающимся ученым-индологом в одном лице.

Надеюсь, что мой перевод книги Андре Паду поможет всем интересующимся темой тантризма в углублении своего знакомства с этим удивительным и крайне разнообразным феноменом. Также хочу выразить благодарность Рийе Розановой и Екатерине Романовской за помощь в подготовке книги.

Литература

Игнатъев 2018 – Игнатъев А. А. Роль женщины в индуистской Тантре // Дупуис С. Храмы йогини в Индии. М.: Касталия, 2018. С. 149–170.

Сильберн 2018 – Сильберн Л. Кундалини – энергия глубин. Духовная практика в Кашмирском шиваизме. Пер. с англ. И. Волковой. М.: Ганга, 2018.

Ферштайн 2002 – Ферштайн Г. Тантра. Пер. с англ. Ю. Бондарева. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.

фон Штитенкрон 1999 – фон Штитенкрон Г. О правильном употреблении обманчивого термина // Дерево индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246–264.

Эвола 2017 – Эвола Ю. Йога могущества. Пер. С. Жаринова. М.: Тотенбург, 2017.

Bharati 1964 – Bharati A. The Tantric Tradition. L.: Rider, 1964.

Bhattacharyya 1982 – Bhattacharyya N. N. History of the Tantric Religion. An historical, ritualistic and philosophical study. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 1982.

Evola 1949 – Evola J. Lo yoga della potenza: (saggio sui tantra). Milano: Bocca, fratelli, 1949.

Feuerstein 1998 – Feuerstein G. Tantra: the path of ecstasy. Boston: Shambhala Publications, 1998.

Goudriaan 1981 – Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Shakta Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.

Gupta 1979 – Gupta S., Hoens D. J., Goudriaan G. Hindu Tantrism. Leiden, 1979.

Padoux 2010 – Padoux A. Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues. Paris: Albin Michel, 2010.

Padoux 2011 – Padoux A., Portillo M. El Tantra: la tradición hindú. Barcelona: Kairós, 2011.

Padoux 2012 – Padoux A. Tantra – tradiția hinduistă. București Editura Herald, 2012.

Padoux 2017 – Padoux A. The Hindu Tantric world: an overview. Chicago – L.: The University of Chicago Press, 2017.

Urban 2003 – Urban H. B. Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 2003.

The road of excess leads to the palace of wisdom¹
Уильям Блейк². «Бракосочетание рая и ада»

ВВЕДЕНИЕ

Невозможно представить религиозную жизнь Индии, как, впрочем, и ее философскую мысль такими, как они развивались на протяжении более тысячелетия и как они существуют еще и в наши дни, не уделяя внимания феномену тантризма. В самом деле, тантризм является во многих отношениях их существенно важным аспектом. Не переставая быть совершенно индийским, этот феномен принес новое и глубоко повлиял на индуизм и буддизм в процессе их исторического развития, как и в том, чем они являются еще и сегодня. Без того, что он вызвал к жизни в рамках этих двух религиозных систем, они были бы совершенно другими. Но поскольку данный феномен возник в Индии и развивался вместе с ней и в ней на протяжении столетий, тантрическое мировоззрение и образ жизни трудно выявить и описать.

Попытаться сделать это в книге объемом около 350 страниц представляет собой рискованное предприятие. Однако попытка может быть интересной и полезной. Интересной, потому что она относится не только к некоторым и зачастую самым любопытным аспектам Тантры, но также и прежде всего ко многим существенно важным чертам древнего и современного индуизма. Полезной, поскольку на Западе ходят неоправданные слухи об экстравагантности и чрезмерности всего того, что является тантрическим, поскольку о тантрических учениях и практиках часто составляются неверные представления, питаемые литературой, которая стремится скорее соблазнить читателя, чем дать ему достоверные знания. А значит, я хотел бы здесь опровергнуть неверные мнения и прежде всего показать богатство тантризма и интерес, что может представлять даже для наших современников множество явлений и понятий, присущих этой сфере. К нему принадлежит также большей частью буддизм Большой колесницы, махаяны: нам случится ссылаться на него в ходе повествования этой книги, но специально рассматривать мы его не будем. Включение тантрического буддизма потребовало бы работы не только ощутимо более объемной, но и также имеющей другую структуру, так как буддийская проблематика

¹ «Путь излишеств в чертоги мудрости ведет» (англ.)

² Уильям Блейк (1757–1827) – английский поэт и художник. Для поэзии Блейка, как и для его иллюстраций к собственным книгам характерны романтическая фантастика, философская аллегория. – *Прим. пер.*

отлична от той, которую мы обнаруживаем в индуизме, вопреки факту, что на то, что называется мантражной, оказал сильное влияние шиваизм. Но даже если мы ограничиваемся индуизмом, описание феномена тантризма, одновременно древнего и современного, остается сложной задачей.

Это означает не только исследовать совокупность фактов, относящихся к религиозной жизни, но и заниматься проблемой: проблемой природы этого феномена и того, как его понимали в Индии, где он существует до сих пор, как и на Западе, который стал открывать (и отчасти придумывать) этот феномен начиная с XIX в.

Вначале мы увидим, каким образом данный феномен воспринимался и иногда определялся извне западными людьми и также, разумеется, изнутри, в индийской традиции. Затем мы постараемся рассмотреть его появление и распространение в Индии, а после вместе с буддизмом распространение по всей Азии. Эта экспансия не обошлась без трансформаций, которые также ставят проблемы. Но тантризм (если необходимо воспользоваться этим термином) обладает значительной текстовой, преимущественно санскритской базой, однако с ней равным образом связаны вопросы, так как необходимо еще ее дальнейшее изучение и понимание. Принимая во внимание главные черты теологических и метафизических концепций – понятия и верования, если угодно – основных школ индуистского тантризма, мы увидим содержание, оригинальность и разнообразие тантрического взгляда на мир и человеческое существо.

Вторая часть этой книги в меньшей степени создает трудности, поскольку, будучи менее дескриптивной, она затрагивает осязаемую реальность тантризма: как его существенно важные понятия, так и бесчисленные практики, при этом первые неотделимы от вторых. Вначале мы рассмотрим то, как тантрики представляли себе тело, а эта тема имеет фундаментальное значение, так как, если не считать воображения теоретиков, существует лишь тантризм, проживаемый в неразрывной совокупности духа и тела. Именно отталкиваясь от этой телесной основы, мы затем займемся темами слова и секса в тантризме, а после аскезы и спиритуальности. Далее мы перейдем к тому, что можно назвать пространством или местами тантризма: храмами, паломничеством и иконографией. Наблюдая нынешнюю «индийскую сцену», мы увидим то, что в ней осталось от присутствия тантризма, присутствия одновременно постоянного, рассеянного и в значительной мере неизвестного; мы снова столкнемся с проблемой того, что является тантрическим и того, что не принадлежит к тантризму. Наконец, мы познакомимся с некоторыми аспектами того, во что Запад пожелал превратить тантризм, заново изобретая его на свой манер, чтобы он соответствовал его нуждам; хотя это «изобретение заново» оказывается чаще всего спорным и мало серьезным, оно интересно во многих отношениях.

Наконец, я добавлю, что я осознаю личную и произвольную сторону любого описания и это в особенности, когда речь идет о малоизвестных

исторических элементах и зачастую тонких понятиях и сложных явлениях религиозной жизни, а значит, трудных для понимания и уточнений. То, что я представляю здесь, это лишь моя точка зрения на тантризм, но очевидно, что можно было бы взглянуть на него и по-другому.

I. СФЕРА ИНДУИСТСКОГО ТАНТРИЗМА

1. ЧТО ТАКОЕ ТАНТРИЗМ?

*Если я утверждаю, то я спрашиваю себя еще раз
Жак Риго¹*

Даже по своей природе, распространенности и продолжительности существования феномен тантризма представляет проблему, ибо каким образом объяснить появление и мало-помалу повсеместное проникновение в индийские религии – индуизм, буддизм и даже джайнизм – в Индии и в значительной части Азии практик и представлений, которые, не переставая сохранять разнообразие, имеют, однако, достаточно общих черт в практике и в идеологии, так чтобы можно было разглядеть в них специфический, опознаваемый и, возможно, поддающийся определению феномен. Как это происходит, что об определенных действиях или представлениях можно говорить: «Это тантризм»? Как можно выделить, читая тексты (какие категории текстов, к тому же?) и наблюдая ритуальные действия, а также мнения и представления, которые эти действия сопровождают или истолковывают *a posteriori*², достаточно общие и показательные точки, чтобы сложилось впечатление, что за этими разнообразными аспектами скрывается единый феномен? Или же мы являемся жертвами оптической иллюзии? Может, мы видим глобальный феномен, в то время как в действительности имеются лишь более или менее сходные вещи, имеющие, как говорят, «фамильное родство», но ничто не позволяет объединить их под общей рубрикой – феномен, заметим, который, появившись в Индии, вышел за ее границы (в особенности с буддизмом махаяны), чтобы распространиться сконцентрированным или разбавленным образом почти по всей Азии: в Центральной Азии, на Тибете, в Монголии, в Юго-Восточной Азии (в Индокитае, Индонезии – на Бали еще до сих пор) и даже на Дальнем Востоке.

В том, чтобы ощущать здесь общий феномен, возможно, находит свое проявление западная, внешняя манера смотреть на вещи. Ведь именно европейские ориенталисты первыми обнаружили или посчитали, что они распознали в том, что им было известно как индийские религии – в индуизме, как говорят, и в буддизме – черты, окрещенные ими «тантрическими». Вначале они полагали, что эти черты ограничены

¹ Жак Риго (1898–1929) – французский писатель и поэт-сюрреалист. – *Прим. пер.*

² *a posteriori* – «из последующего» (лат.), знание, получаемое из опыта. – *Прим. пер.*

определенной и поддающейся локализации сферой, а затем заметили их всеобщий характер их распространения и, в конце концов, в наши дни иногда дошли до отрицания их специфичности. Но если внешний взгляд может быть оспариваем, все-таки имеется основание для такого взгляда на вещи: традиционная Индия, даже если ей было незнакомо понятие «тантризм», на протяжении веков признавала, как мы увидим, особый, тантрический характер отдельных текстов и обрядов, также как и отдельных форм божественного откровения.

А значит, бесспорно существует «проблема тантризма», и именно с ее изучения следует начать, затрагивая одновременно и терминологический вопрос: вопрос о слове «тантризм», а значит, каким образом именовать феномен, которому нам следует дать определение. Между тем, «дать определение» означает одновременно выделить, понять и дать название: дать название в сфере религии является существенной, даже основополагающей задачей. «Великие боги родились из каламбура, являющегося разновидностью адюльтера», – сказал Поль Валери¹.

Распространенность и разнообразие феномена тантризма делают нелегким его определение. Его текстовые источники – главным образом, на санскрите, но не только – образуют значительную массу, из которой, в действительности, известна лишь часть, хоть и немалая. Кроме того, эти тексты часто труднодоступны. В текстах, которые остаются не только изучить, но также и открыть, возможно, содержатся сведения, открывающие новые перспективы. Наконец, тантрическая вселенная образует аспект индуизма, появившийся, без сомнения, около полутора тысячи лет назад, существующий до сих пор и очевидно развивавшийся на протяжении столетий. Возможно ли это воспринять и оценить надлежащим образом? В действительности в ходе исследований мы сталкиваемся со сферой, для истолкования которой предлагаются различные способы (мы это увидим), и стало быть, благоразумно ничего не утверждать категорически.

Некоторые опыты дефиниции

Как именовать тантрическую сферу или феномен? Во Франции, как правило, говорят о «тантризме». Но это слово чуждо традиционной Индии. Его нет в санскрите. В Индии его встретишь, и еще достаточно редко, лишь в наши дни, и у авторов, воспринимающих западную терминологию и категории мышления. Живя в реальности того, что мы окрестили «тантризмом», индийцы вплоть до наших дней никогда его не выделяли, чтобы превратить в особую категорию религиозной жизни, чтобы поместить его как особую специфическую целостность в рамках общей и широко охватывающей сферы индуизма. Это даже если они на протяжении долгого

¹ Поль Валери (1871–1945) – французский поэт и философ. – *Прим. пер.*

времени проводили различие между тем, что является тантрическим, и тем, что, по меньшей мере, в теории не относится к таковому¹.

Можно было бы здесь попутно напомнить, что также и термин «индуизм» для обозначения безграничного разнообразия культов и практик вселенной религиозной жизни, развивавшейся в Индии на протяжении столетий на ведийской основе, равным образом чужд этой цивилизации. Как и термин «тантризм», он обозначает индийскую реальность с позиции внешнего наблюдателя: с позиции мусульманских завоевателей Индии и арабских путешественников (в частности, аль-Бируни², а затем всех тех, кто последовал за ними). Как и слова «тантризм», в санскрите не существует слова «индус» – по крайней мере, его не было до XV или XVI вв.³, а появляется оно только благодаря присутствию мусульман. А что касается слова «индуизм», то оно появилось только во время британского правления в XIX в. В равной степени понадобилось также влияние Запада, для того чтобы в наши дни в Индии религиозный национализм (также заимствованный у нас) провозглашает себя индуистским и создает даже понятие хиндутва, «индуистскость», выражая то, что якобы является изначальной реальностью индийской родины. Что касается взгляда на Индию извне, можно было бы еще сказать, чтобы избавиться, наконец, от колонизаторского подхода (когда господствуют над другим, давая ему зависимое определение), что прежде всего именно европейские и американские индологи пытаются нынче деконструировать обобщающее представление об индуизме, видя в нем скорее совокупность родственных религий, а не единую религию с различными гранями, и настаивают на факте, что религии следует понимать в соответствии с их собственными категориями, а не в соответствии с нашими⁴. Таким образом, «Индия» это также название, прилагаемое извне к этому азиатскому субконтиненту: обречена ли Индия с самого начала обозначать себя только с позиции внешнего наблюдателя? Но вернемся к нашей теме.

Слово «тантризм» и прежде всего идея, что якобы существует феномен индийской религиозной жизни, который можно было бы обозначить таким словом, или что по меньшей мере будто бы имеется набор религиозных тантрических текстов и соответствующая среда, совершенно отличные от вселенной «нормального» индуизма (то, что на английском языке называется

¹ Аскет-тантрик, таким образом, является вполне определенным типом в санскритской литературе.

² Абу Рейхан Мухаммед аль-Бируни (973–1048) – персидский ученый-энциклопедист. В своем труде «Индия» (закончен в 1030 г.) представил детальное описание религиозной жизни, состояния наук, нравов и обычаев индийцев того времени. – *Прим. пер.*

³ См. на эту тему введение Гэвина Флада к книге: Blackwell Companion to Hinduism (Oxford, 2003), изданием которой он руководил. Это очень хорошая работа.

⁴ Следуя нашим деконструкторским намерениям, мы могли бы напомнить также, что понятие религии является западным. Оно чуждо Индии, как и другим традиционным цивилизациям.

mainstream Hinduism¹), происходят, стало быть, с Запада и имеют сравнительно недавнее происхождение. С исторической точки зрения вначале встречаются термины «тантра» и «тантрический». «Тантризм» появляется позже. Первое «европейское» упоминание о тантрах обнаруживается в пятом томе «Asiatic Researches», вышедшем в 1798 г. в Калькутте. Первым западным исследователем тантр был Х.Х. Уилсон², который упоминает их в 17-м томе своей работы «Sketch of the Religious Sects of the Hindus» (1832), где он все-таки не описывает как тантрические рассматриваемые им практики: он приписывает их «left-hand worshippers of the Goddess», «леворучным почитателям Богини». Уилсон замечает, что они весьма многочисленны среди шиваитов, что является точным и верным наблюдением. Представление, что в данном случае мы имеем дело с особой категорией текстов, появится лишь позже. Этой темой начинает заниматься Эжен Бюрнуф³, посвятивший раздел своей работы «Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien» (1844) тантрам (буддийским). Здесь он со знанием дела подчеркивает их связи с шиваизмом – с тем, что он называет «нелепыми и непристойными шиваитскими обрядами». Но если мы обнаруживаем у него термин *tantrika*, то не находим слова тантризм. Оно не встречается также и позже у пионера тантрологических исследований сэра Джона Вудроффа⁴ (использовавшего псевдоним Артур Авалон), кроме как в примечании к его книге «Shakti and Shakta» (1918), но как раз для того чтобы критиковать «the so-called tantricism»⁵. Как бы то ни было, именно в XIX в. западные востоковеды осознают существование в индуистской среде практик, отличных от практик брахманизма и классического индуизма, основывающихся на ведах и упанишадах, которые им были известны (достаточно плохо) и которые, по их мнению, образовывали всю совокупность индийской метафизики и религии. Эти практики они обнаружили в текстах, большей частью носящих название «тантры».

Стало быть, они использовали этот термин (и прилагательное «тантрический») для обозначения того, что казалось им нелепым собранием странных или отвратительных практик, связанных с культами многочисленных и часто вызывающих ужас божеств, а также причудливых построений. С того времени берет начало мнение, что все тантрическое чуждо тому, что является подлинной индийской религией и мыслью или в любом случае совершенно отлично от них. Представление, несомненно,

¹ «Основное течение индуизма» (англ.). – *Прим. пер.*

² Горас Гайман Уилсон (1786–1860) – английский индолог. Директор Королевского Азиатского общества (1837). Перевел на английский язык ряд важных текстов, включая Ригведу и Вишну-пурану. – *Прим. пер.*

³ Эжен Бюрнуф (1801–1852) – французский востоковед, крупнейший исследователь буддизма своего времени. – *Прим. пер.*

⁴ Джон Вудрофф (1865–1936) – английский востоковед-любитель, впервые обратившийся к серьезному изучению тантризма. Автор переводов множества тантрических текстов. – *Прим. пер.*

⁵ «Так называемый тантризм» (англ.). – *Прим. пер.*

ошибочное, но это осознали только намного позднее. Этот предрассудок сохранялся на протяжении долгого времени и вместе с ним вошло в оборот слово «тантризм», которым пользуются до сих пор, хотя это и досадно. Окончание «-изм» побуждает верить в существование особого религиозного течения, стоящего отдельно от индуистского ансамбля, отличного от индуизма вообще, в то время как в действительности ничего подобного не существовало: mainstream Hinduism полон тантрических элементов, он развился вместе с ними. Стало быть, по моему мнению, следовало бы, насколько это возможно, избегать использовать слово «тантризм». Но поскольку это слово получило во Франции распространение, невозможно целиком исключить его из употребления, при условии что оно обозначает аспект, тенденцию в рамках индуизма, а не отдельное религиозное течение – также как, например, янсенизм это не особая религия или секта, а способ истолковывать католичество и жить в соответствии с ним. В англосаксонском мире (чья терминология и ее использование очевидно важны в случае Индии) редко прибегают к термину *tantrism* или *tantricism*. Скорее здесь используют (особенно в наши дни) термин «тантра», который удобен для англоязычных, но не для франкоязычных. Все это означает, что в этой книге, несмотря на ее заглавие, мы будем избегать насколько это возможно, слова «тантризм», чтобы говорить о тантрическом «феномене» или мире, и если мы им пользуемся, то лишь всегда в указанном смягченном смысле.

Как мы видим, существует не только неуверенность в обозначении феномена тантризма, но также и в отношении его природы и даже существования. Среди ориенталистов некоторые дошли даже до полного отрицания подлинного существования тантрической категории, эта позиция особенно защищаема в области буддизма¹. Скорее в ограничительном, чем в негативном смысле французский индолог Жан Фийоза², много занимавшийся темой шиваизма, написал³ таким образом о тантризме, что он является только техническим, ритуальным аспектом религии, будь ли то она шиваитская, вишнуитская, буддийская или джайнская: трактат по религиозной архитектуре, добавил он, непременно будет тантрическим, это мнение в своей области не перестает быть верным, насколько, в частности, характерной чертой тантризма является, как мы увидим, распространение через ритуал. Эта точка зрения все же неверна, поскольку оставляет без внимания сферу идеологии. Между тем, кроме того что не бывает обряда без идеологии, существуют тантрические представления о божественном,

¹ Именно это сделал Г.В. Гюнтер в своем исследовании «*The Life and Teachings of Naropa*» (Boston, 1995), где он утверждал, что понятие тантризма было «probably one of the earliest notions and misconceptions the Western mind has evolved».

² Жан Фийоза (1906–1982) – французский индолог, вице-президент Азиатского общества (1970). Область интересов: философия, йога, медицина в Индии. – *Прим. пер.*

³ В рецензии, опубликованной в: *Journal asiatique* в 1968 г.

тантрический взгляд на мир и человеческое существо, которые важны для определения этого феномена.

То, что тантризм не образует ограниченную область индуистского мира, но является чем-то одновременно обособленным и рассеянным, можно было бы сказать, вездесущим в рамках индуизма, ныне допускают, я думаю, все специалисты, и это мнение имеет тенденцию быть, во всяком случае, должно было являться общепризнанным. Не существует индуизма (кроме достаточно редких исключений), лишённого всякого тантрического элемента. Луи Рену¹, самый выдающийся из французских индологов XX в., писал таким образом: «Все последующие (вслед за X в.) литературные свидетельства, которые появились, будучи лишены влияния тантризма, рискуют просто служить отражением квазиархеологического желания возродить древний индуизм»². Но если именно только в наши дни эта истина была рассмотрена и подтверждена, ее иногда ощущали или предчувствовали и ранее. Таким образом Уилсон в 1832 г. уже отмечал вездесущность тантрических обрядов «среди всех слоев индусов». Именно это уже ближе к нам (но с тех пор прошел век) Артур Авалон (сэр Джон Вудрофф) старался сделать признанным своими разнообразными публикациями. В своем предисловии к книге «Принципы тантры», изданной в 1914 г., он написал следующие слова, которые все еще остаются в силе: «Средневековый индуизм (если использовать этот термин скорее неясный, чем удобный) был в значительной степени тантрическим. Такой же является и современная индийская ортодоксия. Тантра образовывала таким образом и она остается еще и в наши дни великую Мантру- и Садхана-шастру (священные книги) Индии: она – основной, если не единственный источник некоторых наиболее важных представлений, являющихся определяющими для культа, образов божеств, инициации, йоги, главенства гуру и т.д.»³ Если словесное выражение может вызвать удивление, суть сказанного не перестает быть в значительной степени верной. Можно было бы привести другие свидетельства, в частности, индийские, которые звучат таким же образом.

Впрочем, тем более затруднительно отыскать и неблагоприятно предположить формулировку общего значения, поскольку, как мы покажем в этой книге, если феномен Тантры в начале должен был носить ограниченный характер, а значит, поддаваться определению, в ходе столетий (достаточно рано, может быть) он приобрел двойной аспект. С одной стороны, имелись традиции или инициатические линии, доктрины и практики, иногда трансгрессивные, собственно тантрические, признанные и воспринимаемые в качестве таковых, и это вплоть до наших дней. С другой стороны, наряду с

¹ Луи Рену (1896–1966) – французский индолог, автор многочисленных исследований в области языкознания, филологии, литературы, мифологии, религии и истории культуры, переводчик и комментатор важнейших священных текстов. – *Прим. пер.*

² В книге: *Études védiques et paninéennes*. Vol. VI. 1960.

³ Мой перевод этого места из введения к «Principles of Tantra» (1914), р. 1. Эта огромная книга (1972 с.), перевод с санскрита, была переиздана в США в 2-х томах (2003, 2004).

этими тантрическими традициями практически повсеместно в различной степени и различных образах в индуизме присутствуют тантрические практики и представления (именно это хотел сказать Артур Авалон). Необходимо выделить и уточнить эти два аспекта.

Итак, не следовало бы допускать чрезмерные упрощения. Только что отмеченные нами два аспекта не могут не соприкасаться: иногда они взаимопроникают. Существуют, как было сказано, более или менее тантрические течения. Наконец, если мы встречаем почти повсюду в индуизме тантрические элементы, они не всегда одинаковы, и они не присутствуют повсюду одним и тем же образом: их контекст может различаться, между тем, практика существует только в контексте (социальном и/или идеологическом). Также имеются произведения и практики, носящие более или менее тантрический характер. Наконец, в метафизике и пантеоне, в мировоззрении и тантрических практиках мы сталкиваемся с элементами, восходящими иногда к ведам, и эти элементы являются общими для всего индуизма. Равным образом, мы увидим, что брахманские социальные и ритуальные практики не обязательно несовместимы с практиками тантризма; даже присущие им представления не всегда совершенно противоречат друг другу.

Индийский взгляд на вопрос

Термин «тантризм» чужд традиционной Индии и санскриту. В санскрите есть только существительное *tantra* и прилагательное *tāntrika*, «тантрический» или составные термины (*tantra-sāstra*, «тантрическое учение», *tantra-prakriyā*, «тантрическое предписание или практика» и т.д.). Санскритское слово *tantra* связано с глагольным корнем *tan*, который означает «протягивать, распространять», отсюда *tantra* в смысле «челнок», ткацкий станок, безостановочность и отсюда «система», теория, доктрина, работа. А значит, *tantra* это работа, текст, но это любой текст, «собрание разнообразных явлений», сказал один индийский философ V в.

Многие санскритские тексты, которые никоим образом не являются тантрическими, называются тантрами, например, крупный индийский сборник сказок, «Панчатантра» («Пять книг»)¹. И напротив, также имеется множество тантрических текстов, которые не именуются «тантрами». В особенности это обычная практика у буддистов. Равным образом это распространено и в индуистском тантризме, где основные произведения носят названия агам, самхит, сутр и т.д., но не тантр. При этом факт, что, начиная с определенной эпохи (возможно, VI в.) в Индии в значительном числе появились тексты, называемые тантрами, чьи авторы излагали новые учения и практики и ссылались на божественное откровение, не связанное с

¹«Панчатантра» – знаменитый памятник санскритской прозы, имеющий фольклорную основу, сложился к III–IV вв. Состоит из сказок, героями которых являются животные. – *Прим. пер.*

ведами, отсюда, чтобы определить эти тексты и эти новые явления, прилагательное *tāntrika* и выражение *tantra-śāstra* для обозначения выраженного в них учения.

Прилагательное *tāntrika* в этих условиях использовалось в противопоставлении с *vaidika* («ведийский»), чтобы провести различия между двумя формами данной в откровении религиозной традиции – шрути, «то, что было услышано». Наиболее известная формулировка этого различия, на которую обычно ссылаются, содержится в комментарии на «Законы Ману» Куллуки Бхатты, который заметил в XV в., а значит, после периода значительного подъема тантризма (приблизительно VIII–XIII вв.), в то время как почти все разнообразные течения индуизма были наполнены тантрическими элементами, что Откровение (шрути) является двойственным, «ведийским» и «тантрическим». Это было признанием за этими двумя данными в откровении традициями божественной основы, будь ли то священное, вечное и самооткрывающееся Слово вед или то, что возвещало божество.

Характерной чертой форм тантрической традиции является то, что они представляют себя как данные в откровении божественной сущностью, которое, возвещая их, побуждает некоторым образом «снизойти» свое слово с трансцендентального уровня, где оно существует предвечно, в мир людей – именно это, что называется «нисхождением тантры» (*tantrāvātāra*¹), почти всегда описывается в начале любой тантры. Эти откровения рассматриваются как более высокие по отношению к откровению вед, потому что они, по их собственному утверждению, более действенны для благополучия людей, быстрее приводят их к благополучию и на более высокий уровень, чем это делает учение на ведийской основе. Тантрические откровения также представляются как лучше отвечающие потребностям живых существ в нынешнюю космическую эпоху, калиюгу, где господствует желание, эрос (*kāma*).

Различные формы тантрической традиции вообще не отвергают все-таки полностью традиции брахманской, происходящей от вед. Тантра рассматривает ее как представляющую ценность, но только на низшем уровне, как учение или общие предписания, к которым добавляются, не отменяя их, особые и более высокие предписания тантр.

Продолженная или воспроизводимая в наши дни в другой терминологии, через противопоставление ортодоксальное/гетеродоксальное, противоположность *vaidika/tāntrika* не является в действительности абсолютной. Прежде всего потому что речь идет о двух категориях с неопределенными границами. Другой же причиной является то, что индуистская ортодоксия определяется больше социальным поведением, чем верованиями и обрядами. Можно вести себя на людях как индуист, уважая и соблюдая кастовые предписания и ритуальную чистоту, не переставая быть

¹ *avatāra* от *avatṛ* (нисходить, низводить вниз) означает «нисхождение»: таков смысл аватар божества, которые являются формами, принимаемыми им для нисхождения к нам.

почитателем одной из форм Богини или Бхайравы или, более обычно, присутствуя в храмах на культовых церемониях (или заказывая совершение обрядов), выполняемых согласно предписаниям агам жрецами, которые, если они шиваиты, обычно являются тантрическими посвященными¹.

Различные формы тантрической традиции, как мы увидим, также могут быть более или менее гетеродоксальными, трансгрессивными² – при этом сама трансгрессивность в случаях, где она существует, может, впрочем, сочетаться с внешним почтением к брахманским нормам. Среди них есть в особенности обряды перехода, санскар³, отмечающие этапы жизненного пути «дваждырожденных»⁴. Эти самскар совершает кастовый индуист, даже если он тантрик. Между тем, это ведийские обряды, которые практикуются еще и в наши дни. Они отличаются от торжественного ведийского культа древних времен, который более не существует в Индии – за исключением некоторых редких пережитков в особых обстоятельствах или как сознательное «квазиархеологическое» возвращение в прошлое, иногда спонсируемое группами западных поклонников индуизма, а иногда также поддерживаемое индийскими политиками, придерживающимися реакционной идеологии. Впрочем, случается, что в этих реконструкциях в качестве анахронизма всплывают элементы тантрического происхождения, поскольку они столь часто присутствуют в индуизме, что не воспринимаются как имеющие неортодоксальную природу.

Стало быть, помимо таких достаточно исключительных случаев элементы *vaidika* и *tāntrika* соприкасаются или соединяются почти повсюду различными путями и в различных степенях.

Это общераспространенное присутствие не только обрядов и практик, но также и элементов тантрического мировоззрения стало причиной того, что на протяжении веков их ценность неоднократно признавалась или фиксировалась даже совершенно ортодоксальными авторами. Так, около 900 г. философ Джаянта Бхатта утверждал, что возможно признать учение тантр и ценность их откровения в той степени, насколько они отвечают определенным критериям аутентичности и не противоречат ни традиции ведийского происхождения, ни добрым нравам. Чуть позже один из учителей

¹ В наши дни это остается верным, в частности, для жрецов шиваитских храмов Тамилнаду и Кералы в Южной Индии.

² Трансгрессия (лат. *trans* – сквозь, через; *gress* – движение) – термин, обозначающий выход за рамки общепринятых норм. – *Прим. пер.*

³ Эти таинства служат вехами на жизненном пути кастового индуиста начиная от зачатия и до посмертного существования. В частности, они включают упанаяну, вручение священного шнура и передачу мантры мальчикам, что отмечает их официальное вступление в касту. Эту инициацию не следует путать с сектантской инициацией, в частности, тантрической (*dīkṣā*). Девочки не удостоиваются инициации, и значит, какова ни была бы их каста, женщины-индуистки ритуально рассматриваются как шудры.

⁴ То есть члены трех высших классов (*varṇa*) индуистского общества: брахманы, кшатрии и вайшьи, четвертый класс это класс шудр – каждый из этих классов делится на различные касты (*jātī*).

тамилского вишнуизма, Ямуначарья (918–1038), который был наставником великого ведантистского теолога Рамануджи (стало быть, приверженец строгой ортодоксии), написал труд «Агама-праманья», защищая ведийскую ценность самхит, священных текстов панчаратры, тантрического вишнуизма. Можно, конечно, сказать, что Ямуначарья защищал ценность лишь особой формы откровения, связанного с божеством и отличающегося этим от ведийского Слова, а не «тантрических» представлений и практик, противостоящих общепризнанной «ортодоксальной» традиции.

Очень хочется по этому поводу повторить, что тантрическую категорию именно мы, люди Запада, выдвигаем с XIX в, а не индийцы. Это категория ограничивается знанием и признанием того, что в религии есть различные пути, и констатацией того факта, что неведийские пути мысли и действия были даны в откровении божеством, которое, впрочем, в конечном итоге, является только одной из форм единой высшей реальности, Брахмана, признаваемого всеми. Добавим, что эти божества, которые давали в откровении агамы, самхиты или тантры – Вишну, Шива, Богиня – почитались в Индии на протяжении столетий. А значит, признать ценность их слова не означало в действительности признание чего-то нового. Заметим, наконец, что то, за чем Ямуначарья подтверждал ведийскую ценность, была панчатантра, это традиция, чьи ритуальные практики и учение являются, конечно, совершенно тантрическими, но никоим образом не трансгрессивными. Между тем, именно в той степени, насколько различные формы тантрической традиции являются трансгрессивными, они могли составлять проблему. Но эту проблему, как мы увидим, можно разрешить, если уметь дать трансгрессии ее место.

С этой точки зрения полезно увидеть, что думал великий метафизик и мистик, представитель кашмирского шиваизма X–XI вв. Абхинавагупта, который являлся одним из самых выдающихся мыслителей Индии. При этом Абхинавагупта говорил изнутри тантрической среды и придерживался традиции, бывшей в значительной степени трансгрессивной. В своем крупном сочинении «Тантралока»¹ («Свет, озаряющий тантры»), выстраивая иерархию различных откровений (и помещая ведийское откровение в самый низ), он объявил их все ценными на свой манер и на их собственном уровне, потому что они отвечают различным нуждам и обстоятельствам и прежде всего потому что они все в действительности исходят от высшего божества – которым для него, очевидно, являлся Шива. «В реальности, – утверждал он, – есть только одна единая традиция (āgama). Именно на ней все основывается, начиная от народных представлений и до учений вишнуитов, буддистов и шиваитов».

Разумеется, для Абхинавагупты самой высшей традицией и единственно по-настоящему ценной была его собственная: тантрический недуалистический шиваизм школы кула, основанный на бхайрава-агамах, а все остальные традиции были ниже ее. Но это выстраивание иерархии

¹ См. 3-ю главу.

откровений не привело к тезису о существовании отдельной области тантризма. Он видел только различные формы традиции, данные в откровении, и разнообразные учения и практики, некоторые из которых оказывались тантрическими, а другие – нет. Их разделяла все-таки не эта черта, но различные источники их происхождения, ссылки на различные божества и тексты, наконец, традиции их передачи, которые все (в большей или меньшей степени!) заслуживали признания и уважения. Среди них и в отношении того, что касалось кашмирского шиваизма, который он проповедовал, практики и образ жизни, имеющие ведийскую основу, присущую кастовому индуизму, хоть они и были неэффективны для освобождения, все-таки следовало соблюдать в сфере общественной жизни.

Этой точки зрения придерживался вовсе не только Абхинавагупта. Ее можно встретить, например, в объемной старинной тантре, посвященной культуре Кали, «Джаядратха-ямале», в которой адептам все-таки вовсе не ортодоксального культа предписывается соблюдать ведийские правила поведения «для того чтобы вызвать уважение к их гуру». Весьма показательное и весьма точно также выражение, иногда встречающееся в текстах школы каула для описания того, каковым должно быть поведение адепта тантрической традиции: он должен быть «внутри каулой, внешне шиваистом и приверженцем Вед на людях». Сфера тантрических практик и доктрин в кауле в этой перспективе предстает как сфера личных инициатических поисков спасения, отличная от сферы семейной жизни (где можно быть только почитателем бога Шивы или Богини), равно как и от общественной жизни, где соблюдаются «ведийские» предписания индуистского кастового мира.

Эта позиция показывает нам, что тантрическая сфера совершенно интегрирована – на своем месте, разумеется, и со своими правилами – в религиозную жизнь индуистского общества. Наконец, насколько Абхинавагупта подчеркивает различия (а вместе с ним и множество авторов на протяжении столетий), так это во многих отношениях в меньшей степени различия, противопоставляющие индуистов *vaidika* и *tāntrika*, чем те, которые пролегают (как мы это увидим) между традициями и практиками внутри самого тантрического мира, мира, повторим, воспринимавшегося как часть индуизма. Занимая свое место, он был пронизан им и проникал в него сам многими путями.

Следует отметить, наконец, что касается интеграции того, что является тантрическим, в религиозную жизнь индуистов, в кастовое общество, а вплоть до наших дней именно в таком обществе живет большинство индуистов, что тантрические тексты написаны на санскрите: стало быть, они составлялись брахманами, стражами традиции и ортодоксии, а это помещает данные тексты уже вовнутрь системы – на край, конечно, но все-таки вовнутрь. Дополнительным свидетельством взаимопроникновения Тантры и ортодоксии, «ведийского» и того, что не является таковым, выступает то, что канонический состав ста восьми упанишад, кодифицированный в XVIII в. и

восходящий, предположительно, к ведам, содержит несколько упанишад (составленных или вновь записанных в эту эпоху на основе древних учений, в частности, учения натхов) совершенно тантрического характера¹.

Этот последний факт принадлежит к очень недавнему времени. Но мы только что видели другие факты, восходящие к намного более отдаленным эпохам. Основные формы тантрической традиции рассматривали достаточно рано, возможно, с самого начала, собственные представления и практики не только как дополняющие традицию вед, но и как образующие инициатическую и эзотерическую надстройку, особое учение, венчающее эзотерическую «ведийскую» основу, неспособную привести к освобождению, но ценную в своей области, области преимущественно социального поведения. В этом отношении тантризм и брахманизм неразделимы. С данной точки зрения можно было бы, вероятно, рассматривать тантрическую сферу как являющуюся для адепта его личной, частной, тайной сферой в противоположность «ведийской» сфере, публичной, открытой и видимой. Расположение учений ступенями, что касается его, было закреплено некоторыми тантрическими авторами в теории прогрессивно восходящей специфичности учений (*uttarottara-vaiśiṣṭya*): новое учение, согласно этой точке зрения, не отменяет предшествующее, оно превосходит его свыше, принося уточнения (*vaiśiṣṭya*), позволяющее идти дальше. Именно таким образом, например, говорит Абхинавагупта, тантрическая традиция «левой руки» (*vāma*) идет дальше, чем традиция «правой руки» (*dakṣiṇa*). Традицию «левой руки», в свою очередь, превосходит традиция кулы, а традиция трики, его собственная, являющаяся самой специфичной и наивысшей среди всех, идет еще дальше, чем кула. Заметим попутно, в этих перечислениях течений или школ термин «тантра», когда он используется, служит для обозначения тех из них, которые являются наименее тантрическими².

Возможно, полезно, наконец, добавить, что имеется также важный социальный аспект тантризма, относящийся к области политики: как мы увидим, он связан с традиционной монархией. Это аспект, чьи следы сохраняются в Непале, а также и в Индии.

Все то, что мы сказали здесь об общем проникновении тантрических представлений и практик в индуизм, не препятствует тому, что в наши дни в Индии тантрическая деятельность, когда она афишируется в качестве таковой, имеет тенденцию восприниматься среди широких слоев общественности как трансгрессивная и опасная магия. Без сомнения, это если не неточное, то по крайней мере неполное и пристрастное мнение, но оно существует; мы вернемся к нему в 11-й главе. Стало быть, видно, что даже с

¹ Речь идет о Кали-упанишаде, Калика-упанишаде, Каула-упанишаде и других текстах. См. русский перевод поздних упанишад: Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад. Пер. с санскр. С. В. Лобанова, С. С. Федорова. М.: Старклайт, 2009. – *Прим. пер.*

² См. 11-ю главу.

точки зрения индийцев тантрический мир сложен и представляет собой проблему.

Но посмотрим теперь, что говорят западные специалисты, чей взгляд, поскольку это извне, неангажирован, и эти специалисты являются или считают себя объективными: вне зависимости, объективны они или нет, но данные ученые приносят по крайней мере важные проливающие свет элементы, чтобы попытаться лучше увидеть и понять тему, которая нас занимает.

Взгляд с Запада, или конструирование тантризма

Если попытки уловить и дать определение феномену тантризма со стороны современных ориенталистов и историков религий принимают разнообразные формы, то, по крайней мере, точка их соприкосновения заключается в признании у него общих черт, содержательного присутствия и интеграции в индуизм. Таковы, в принципе, «объективные», «научные» представления об этой совокупности социальных явлений – при этом вопрос ставится с произвольностью, присущей любым общим представлениям, и этот вопрос неизбежно, по меньшей мере частично, конструирует свою тему.

В своей работе «Техники йоги», увидевшей свет в 1948 г.¹, Мирча Элиаде² писал так: «Это не новая религия, но скорее, важный этап в развитии каждой из индийских религий. Тантризм после V в. н. э. становится паниндийской религиозной “модой”». Без сомнения, некоторые из идей Элиаде устарели. Но понимание вездесущности феномена тантризма подчеркивает важность в тантрических представлениях понятия шакти, существенная роль мантр, медитативных и ритуальных техник, равно как и техник, связанных с телом, а еще утверждение, что «тантризм представляет в определенном смысле максимальное расширение понятия “освобождения при жизни” (jīvanmukti)» показывали в то время, когда это не было в ходу на Западе, толковое восприятие реальности вещей.

Ближе к нам, в книге «Индуизм, антропология цивилизации», вышедшей в 1981 г.³, весьма отмеченной влиянием структурализма⁴, модного в ту эпоху, но интересной и проливающей свет, Мадлен Биардо⁵ сказала о тантризме: «Он ничего не изобретает, он только переворачивает общепринятые ценности, перечитывая Традицию на эзотерический манер». А на тему тантрических теоретических построений о Слове она писала: «Он

¹ Это исследование, все-таки в большей части ценное, было переиздано в серии «Idées / Gallimard».

² Мирча Элиаде (1907–1986) – выдающийся культуролог, историк религий и писатель. По происхождению румын. Занимался изучением йоги, тантры, шаманизма. – *Прим. пер.*

³ Flammarion, серия «Champs».

⁴ Структурализм – направление в гуманитарных науках, сформировавшееся в 20-х годах XX в. и связанное с использованием структурного метода. – *Прим. пер.*

⁵ Мадлен Биардо (1922–2010) – французский индолог, занималась индийской философией, а затем обратилась к социальной антропологии. – *Прим. пер.*

будто бы словно только расширил, вплоть до исступления, направление аутентично брахманской мысли». Это означало каждый раз признавать, что мы имеем дело здесь не с отдельной сферой, но с совокупностью представлений и практик, специфических, разумеется, но интегрированных в общее поле индуизма. Ссылаясь на брахманскую теорию четырех целей жизни человека (кама, эрос, любовь и другие мирские наслаждения, арта, то есть все, что связано с материальной жизнью, дхарма – то, что касается социокосмического порядка и мокша, освобождение), Мадлен Биардо характеризует тантрический подход как постановка камы, которая в обычном состоянии привязывает людей к этому миру, на службу дела освобождения. Здесь перед нами толковая манера объяснения важного места (ограниченного на практике, но центрального в идеологическом плане), занимаемого сексуальными или вообще трансгрессивными практиками в тантризме.

Экстраполируя эту позицию, можно было бы объяснить первоочередную важность, придаваемую телу тантрического адепта (совершенствуемому посредством йоги, обожествляемому, возведенному на космический, трансцендентный уровень). Можно было бы также добавить сюда факт, что тантрические тексты почти всегда говорят, что их учение ведет посвященного к освобождению при жизни (*jīvanmukti*), где он обнаружит одновременно мукти и бхукти, освобождение и наслаждения духовные и мирские¹. Напомним, наконец, что магическое господство над вселенной всегда было тем (равно как и освобождение, если не больше), к чему стремились индийцы. Между тем, именно в этом, в значении, придаваемом миру и его чарам, тантризм является глубоко и сущностно индийским явлением. Возможно, он и является тем, чего есть наиболее аутентично индийского в религиях Индии.

Мы напомнили определение тантризма, данное Жаном Фийоза, для которого он представляет собой только ритуальный и технический аспект религии. Данный аспект, несомненно, тантрический. Тантрики являются, бесспорно, «гиперритуалистами», согласно выражению Алексиса Сандерсона², и многие технические виды деятельности, связанные с религией (архитектура, иконография) были кодифицированы в агамах, тантрах и других тантрических текстах. Но тантризм больше, чем это. Блистательный ориенталист, каковым был Мишель Стрикман³, также хотел отыскать общий основополагающий элемент в тантрической культовой церемонии, пудже, которая имеет одинаковую структуру в тантрическом индуизме и буддизме (на последний сильное влияние оказал шиваизм, из которого он заимствовал

¹ Индийская культура, хотя она и обладает традицией аскезы и отречения от мира, всегда отводила важное место миру, его страстям и наслаждению его удовольствиями.

² Алексис Сандерсон (род. 1948) – английский индолог, известный своими работами по кашмирскому шиваизму. – *Прим. пер.*

³ Мишель Стрикман (1942–1994) – американский синолог, известен своими работами по истории Китая, буддизма и даосизма. – *Прим. пер.* См.: Strickman M. *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, это совершенно замечательный труд. Заметим, что слово «мандарин» произошло через португальский от санскритского *mantrin*. – *Прим. авт.*

немало элементов и даже текстов, как в Индии, так и в Юго-Восточной Азии и на Дальнем Востоке). Этот взгляд, потому что он хотел отыскать общий определяющий элемент для того, что есть тантрического в Азии, неизбежно является минималистским, а значит, недостаточным.

Именно из США, где существует «Society for Tantric Studies»¹, очень активное и организовавшее несколько конференций с участием американских и иностранных специалистов, прежде всего происходят недавние оригинальные исследования тантризма. Нам представится случай упомянуть несколько таких исследований. Само собой разумеется, важные работы по этой теме равным образом выходили и выходят в Европе и в Японии. В Оксфорде Алексис Сандерсон является самым эрудированным знатоком этой темы, и нельзя написать о тантризме, не ссылаясь на него. В Италии, Австрии и Германии также есть превосходные тантрологи. Все их работы относятся все-таки к области классической академической индологии, а значит, несмотря на их пользу и просветительский характер, их нельзя рекомендовать читателю, не знакомому с санскритом.

Среди американских работ, касающихся темы определения тантризма, следует указать в особенности на две книги Дэвида Г. Уайта², «The Alchemical Body», где автор подчеркивает связь между Тантрой и алхимией, что является весьма уместным, и «Kiss of the Yogini»³ где он утверждает, что вся Индия была тантрической на протяжении более тысячи лет (это, без сомнения, преувеличение), и прежде всего отождествляет тантризм и шиваитские традиции кулы, обнаруживая, кроме того, их сущность в теоретических построениях и обрядах сексуального характера, что, на мой взгляд, слишком ограничивает их значение. Разумеется, Уайт имеет основание проводить различие между тантрическим «твердым ядром», в значительной мере трансгрессивным, сформированным некоторыми текстами с их учениями и практиками, и распространившимся более или менее повсюду тантризмом. По его мнению, этот тантризм отделился от «твердого ядра», в то время как мне кажется, что именно эта обширная совокупность придает реальную значимость феномену тантризма. Что касается меня, то я полагаю, что именно скорее взаимопроникновение тантризм-брахманизм следует подчеркивать, но здесь скорее нюанс, чем разногласие.

Перед тем, как перейти к обзору различных аспектов вселенной индуистского тантризма, вот общим образом в нескольких словах в чем состоит эта вселенная, и по каким особым чертам ее можно узнать.

Что характеризует тантрическую вселенную, так это понятия, идеология, практики и поведение, ибо то и другое взаимосвязаны: мировоззрение и средства его осуществления на живом, телесном и

¹ «Общество тантрических исследований» (англ.). – *Прим. пер.*

² Дэвид Уайт (род. 1954) – американский индолог, специалист по истории индийской алхимии, йоге и тантризма. – *Прим. пер.*

³ Эти две книги вышли в издательстве «Chicago University Press» (1996, 2003).

психическом, уровне этого мировоззрения. Тантризмом называется действие, связанное с идеологией, которая его вдохновляет и ориентирует, придает ему смысл (это, разумеется, для того, что действительно является тантрическим, а не для того, что только «тантризовано»).

Тантрик смотрит на вселенную как на нечто созданное, поддерживаемое и полностью пронизанное божественной энергией, шакти, присутствующей также в человеческом существе, которое может ее улавливать и использовать. Существует если не имманентность, то по крайней мере вездесущность, даже в дуалистических системах, божества (все-таки не следует отождествлять тантризм и недуализм). С другой стороны, божество почти всегда воспринимается как поляризованное на мужское и женское, при этом женский полюс представляет собой полюс энергии, который может быть благосклонным, но также, в особенности, если этот полюс выступает как богиня, он также грозен и опасен. Необъятность пантеона, его организация в мандалы, являются тантрической чертой. Не следует также забывать, что формы тантрической традиции являются инициатическими: тантрик это посвященный, что предполагает наличие инициатирующего наставника, гуру, а затем передачу инициации от учителя к учителю. Это объясняет также то, что беспрерывно утверждается тайный характер тантрических учений. Эта тайна связана с другим важным элементом тантрической реальности: трансгрессией – простым обесцениванием или полным отбрасыванием брахманистских правил и в особенности правил чистоты: именно через участие, через погружение в запретное тантрик возносится вверх, обретает все виды могущества или освобождение, достижимое в этом мире.

Среди практик ритуальное почитание божеств, пуджа, имеет тантрическое происхождение. Можно сказать, что она всегда остается тантрической по своей структуре, но не по духу, так как пуджа может не быть адресована тантрическому божеству. Вездесущность мантр вместе с теоретическими построениями, которые их сопровождают – мантра-шаstra – как и факт, что наивысшей формой божеств является форма мантры, а также важность всего того, что имеет своей чертой слово, *vāc*, являются тантрическими (даже если у них ведийские истоки). Наконец, характерной чертой тантризма является обилие ритуалов (что равным образом имеет своей отправной точкой веды). Следует упомянуть также тесную связь тантризма с йогой, которая всегда присутствует – но отношения тантры и йоги не перестают оставаться проблемой¹.

¹ Интересные сведения и размышления, в отношении как феномена тантризма, так и манеры, в которой он может быть воспринят сторонним наблюдателем, можно отыскать в работе: Urban H. *Tantra. Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*. К ней мы вернемся в конце этой книги. См. также: Samuel G. *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge, 2008.

Здесь только некоторые заметки, набросанные в начале исследования, чьи подробности позволяют увидеть то, чего специфического в рамках самого индуизма, как и весьма интересного имеет феномен тантризма.

2.

ИСТОКИ, ИСТОРИЯ, РАСПРОСТРАНЕНИЕ

Если, как мы видели, нелегко дать определение феномену тантризма, равным образом затруднительно проследить его историю, по крайней мере, на основе того небольшого числа источников, которыми мы располагаем. А значит, в этой главе будут представлены скорее умозаключения или гипотезы, чем несомненные факты. Несмотря на все это, можно выявить важность феномена, который на протяжении длительного времени глубоко влиял не только на религии, но и на историю и сам уклад жизни обществ Южной и Юго-Восточной Азии.

Истоки

Нередко утверждают, что у индийцев нет чувства истории. Не будучи неверным, это мнение, тем не менее, не является совершенно точным, но несомненно, что для древнейшего периода нам совершенно не хватает документальных источников. Что можно сказать об истоках феномена тантризма? По меньшей мере, можно утверждать два факта: во-первых, в противоположность тому, что воображают некоторые, в ведах нет ничего тантрического, во-вторых, несмотря на то, что иногда писали индийские авторы, тантризм, по всей вероятности, появился в Индии и, без сомнения, это произошло давно.

Что касается вед, то, конечно, в ведизме, то есть в текстах, начиная от Ригведы и до древнейших упанишад (называемых ведийскими и датируемыми VII–III вв. до н.э.) обнаруживаются элементы, которые займут важное место в тантризме. Таков случай теоретических построений на тему космической роли и телесного присутствия слова (*vāc*), наряду со значением мантр (даже если слово «мантра» не обладает в ведах тем же смыслом, что и в тантрах, хотя случается, что ведийские мантры используются в тантрических обрядах¹). Равным образом это случай соответствий макро- и микрокосма (и «мистической физиологии», говоря словами Элиаде), сексуального символизма или еще, на совершенно другом уровне, представлений о царской власти, можно было бы назвать и другие примеры. Но эти понятия содержатся здесь только в зародыше или, по крайней мере, без развития, которое они получают позже в тантрическом мире. Веды и тантра это две разные вселенные. Но при этом несомненно, что ведийский мир и тантрический мир, если они следуют друг за другом во времени, развились на одной и той же почве, а значит, естественно имели точки соприкосновения. Тантризм не отменил определяющие религиозную жизнь ценности, которые имеют ведийскую основу. Он стремится только их превзойти. Можно было бы также отметить, что отношение тантризма к миру, чью значимость он признает, также как и его крайний ритуализм,

¹ Особенно в вишнуитской панчаратре, см. далее.

ближе к ведам, чем дух отрешения и антиритуализм, присущие упанишадам и древнему буддизму. Однако это не мешает множеству тантрических текстов проповедовать отказ от обрядности и отрешение. Это может показаться противоречивым, но это правда. Впрочем, и в остальном противоречий немало. Религиозная жизнь в Индии постоянно обновлялась, но сохраняла при этом преемственность с прошлым, без разрыва.

Откуда же происходит феномен тантризма? Многочисленность культов женских божеств и важное значение, придаваемое понятию энергии, шакти, имеющей женскую природу, являются для некоторых подтверждением идеи, что различные тантрические понятия и практики якобы берут свое начало в Индской цивилизации. Но для этого нет никаких доказательств, к тому же, не доказано существование культов богинь в Мохенджо-Даро и Хараппе. Были также и ведийские богини. С другой стороны, главным образом культ женских форм божественного присущ, и это несомненно, народному индуизму, каковым мы можем видеть его еще и сегодня. Разумеется, судя по текстам, которые написаны на санскрите, теоретические построения и практики тантризма возникли в среде образованных и грамотных людей. Кроме того, они являются инициатическими, тайными. А значит, придавать им народное происхождение спорно, хотя имеются праздничные и экзотерические тантрические обряды, в которых принимает участие население¹. Кроме того, имеются точки соприкосновения между некоторыми тантрическими культами и тантрическими практиками, а, стало быть, можно подумать об их сопоставлении.

Я склонен утверждать, что здесь мы имеем дело с двумя проявлениями одного и того же индийского наследия. Одно из них – народное, всеобщее (более связанное с почвой), а другое – интеллектуальное, ограниченное узкими кругами (с индоевропейскими связями), и контакт того и другого, их взаимное наложение привели к появлению на окраинах ведийской и брахманской ортодоксии теоретических построений и практик, чей набор образует тантризм. Без сомнения, эти построения и практики имели свою основу в брахманской ортодоксии – аскетизм столь же стар, как и Индия; важность же, придаваемая миру, является ведийской чертой, возникшей в местной среде, среде народных культов. Они носили на себе ее следы и таким образом приобрели посредством сочетания этих двух основ особые характеристики, которые позже назовут «тантрическим» (нам представится возможность увидеть, что во многих областях имеется преемственность от ученого, санскритского к народному²).

Некоторые отвергнут эту гипотезу, хотя бы потому, что обращение с целью дать объяснение к субстрату зачастую оспаривается. Тем не менее, как

¹ Это случай, еще существующий и поныне, крупных непальских праздников, дасаина, королевского праздника в честь богини Дурги, например, различных гималайских культов или праздников в честь Богини (см. десятую и одиннадцатую главы).

² Именно таким же образом и под таким же влиянием народного субстрата должен был появиться тантрический буддизм.

бы то ни было, оно не кажется мне лишенной всякого правдоподобия; мы увидим факты, которые склонны ее подтвердить.

Присутствие этого древнего наследия помогло бы, к тому же, объяснить всеобщее распространение тантризма в Индии. Я добавлю, что, какой бы спекулятивной она ни была, эта гипотеза более правдоподобна при рассмотрении как древнеиндийской реальности, так и современной, чем иногда выдвигаемая идея шаманского или центральноазиатского происхождения тантризма. В тантрических культах и верованиях нет ничего шаманского, и нет никаких исторических оснований полагать, что они происходят не из Индии, если только намеренно мы не помещаем место их происхождения куда-либо за границы Индии, потому что находим их отвратительными. Вполне зато возможно, что дравидская Южная Индия сыграли заметную роль в возникновении феномена тантризма.

Некоторые исторические свидетельства

Очевидно, не осталось никакого следа от первых небольших инициатических групп, в которых, как предполагают, зародился тантризм. Стало быть, самые ранние свидетельства о существовании тантризма, которыми мы располагаем, отражают более поздний этап развития этого феномена. Они восходят к первым векам н.э.

Одним из самых древних – на которое всегда ссылаются – возможно, является надпись из Гангдхара в Центральной Индии, ее дата соответствует для нас 423–424 гг., и здесь упоминается воздвижение храма Матерей (*mātr*), женских божеств, описываемых как издающие ужасные крики и волнующие воды океанов мощным дуновением, «исходящим из тантр» (*tantrodbhūta*), при этом данный храм населен дакини, богинями, которые, подобно Матерям, часто появляются в тантрическом пантеоне¹. Все иные известные нам свидетельства из Индии, более или менее поддающиеся датировке и подтверждающие существование тантрических божеств, относятся к VI–VII вв. или более позднему времени. Некоторые храмы йогини в Ориссе были построены, возможно, в VIII в. Что касается литературных свидетельств, то в «Брихат-самхите», крупном трактате по астрологии, датированном, возможно, VI в., упоминается культ множества Матерей (*mātrgaṇa*); в театральной пьесе

¹ В этой надписи говорится о некоем Маюракшаке, Советнике царском, который основал Сей внушающий трепет храм, заслуги чтоб умножить, Храм, полный демониц... Посвященный матерям, кричащим Громким гласом в темноте кромешной, Где лотосы трепещут От неистовых ветров, Поднятых магическими заклинаниями» (цит. по: Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977). – *Прим. пер.*

Бхавабхути (VIII в.) описываются тантрические обряды¹. Это же имеет место и в другой пьесе, «Агама-дамбара», Джаянты Бхатты, которая датируется тем же самым периодом.

Точную ссылку, которую часто упоминают, содержит стелла Сдоккакхом² в Камбодже, датируемая 1052 г., где сообщается, что некий брахман, «сведущий в сиддхи» (в сверхъестественных способностях) принес культ бога Тумбуру вместе с четырьмя важными тантрами (Саммохана, Найоттара, Сирасчхеда и Винашика) во время правления Джаявармана II, а значит, в начале IX в. (если эта дата точна), – это могло бы подтвердить, что эти тантрические тексты и связанные с ними культы в ту пору уже существовали начиная с некоторого времени. В VII в. появились надписи пашупатов, шиваитской «прототантрической» секты. Заметно более древними являются, возможно, китайские документы, касающиеся царства Фунань³, и санскритские надписи из Чампы⁴, показывающие существование в V в. в этой области Индокитая шиваитских культов, которые, возможно, были тантрическими.

Что касается Индии, то иногда высказывали предположение, что некоторые из шиваитских или вишнуитских тантр, агам и самхит, которые находятся в нашем распоряжении и составляют текстовую базу тантрического учения, восходят, возможно, к IV в., что не является невозможным, хотя ныне считают, что они датируются скорее V–VI вв., но точно установить это невозможно. Самые ранние рукописи, поддающиеся датировке, которые содержат тантрические тексты, относятся к IX в., но фрагменты текстов, обнаруженных в Гилгите⁵, восходят к VII в., а значит, определенности у нас нет.

Очевидно, что культ или учения могут существовать, вероятно, даже длительное время до того, как их упомянут в письменных источниках или придадут им официальный характер в надписи. Стало быть, нельзя делать вывод об их отсутствии до появления таких материальных свидетельств. Итак, если ограничиться индийскими источниками, можно сейчас предположить, что феномен тантризма восходит к V в., и именно это мнение

¹ Автор имеет в виду пьесу «Малатимадхава», в которой почитательница Чамунды похищает главную героиню, Малати, чтобы принести ее в жертву, причем храм Богини находится возле места кремации. – *Прим. пер.*

² Сдоккакхом – храм Шивы, воздвигнутый в XI в. древними кхмерами. Ныне находится на территории Королевства Таиланд (провинция Сакзу). Храм известен тем, что здесь была обнаружена стела с надписями, повествующими об истории кхмеров. – *Прим. пер.*

³ Фунань – китайское название первого кхмерского государства Бапном, которое было расположено в дельте реки Меконг в юго-восточной части современной Камбоджи. – *Прим. пер.*

⁴ Чампа, или Тямпа – государство, существовавшее в VII–XVII вв. на территории центрального и южного Вьетнама. Большую роль в духовной жизни населения Чампы играли шиваизм и буддизм. – *Прим. пер.*

⁵ Гилгит – часть Кашмира, ныне находится на севере Пакистана. – *Прим. пер.*

является общепринятым в наши дни. А если все-таки учитывать ссылки источников за пределами Индии, таких, как те, что только были упомянуты нами, или еще переводы на китайский с V в. индийских текстов тантрического буддизма, можно было бы сделать вывод о присутствии тантрических культов и текстов в Индии с IV в. н.э.¹

Как бы то ни было, очевидным является присутствие феномена тантризма почти по всей территории Индийского субконтинента с VIII или IX в. Кашмир был его особенно важным и блистательным центром, впрочем, для буддизма столь же, что и для индуизма, поскольку эти две сферы почти неразделимы. Некоторые из наиболее крупных индийских философских и религиозных произведений (и также литературных и исторических) происходят отсюда; это процветание продолжалось до XIII в. Оно не исчезло целиком и впоследствии: культы здесь сохранились, и известно, что шиваитские пандиты продолжали здесь учить вплоть до наших дней. Бенгалия, центр и юг Индии также являлись регионами, где процветал тантризм, о чем свидетельствуют письменные источники, но вдобавок и более наглядно – местные религиозная архитектура и искусство на протяжении нескольких столетий.

В целом можно утверждать, что звездный час тантризма в Индии охватил период с VIII по XIV вв. В процессе своего распространения тантризм эволюционировал. Отныне, не будучи ограничен небольшими эзотерическими и трансгрессивными группами аскетов и распространяясь все шире, он одновременно принимал более умеренные формы и обогащался. Подвергнувшись «брахманизации», он «тантризовывал» индуизм, преобразуя его повсеместно и образуя в некоторых отношениях его тайную основу.

География, распространение

С географической точки зрения, как и в исторической области, мы не располагаем точными сведениями ни об истоках тантрических практик и теоретических построений, ни об их распространении в Индии. Кажется, они были представлены относительно рано по всему субконтиненту. Это оттого, что они появились в одну и ту же эпоху в различных местах в образе сходных инициатических групп? Или потому, что эти группы быстро распространились повсюду? Если да, то каков был способ их распространения? Трудно сказать об этом. Возможно, их могли, как думают некоторые, распространять странствующие аскеты, которых можно увидеть и еще в современной Индии. Связь между тантризмом и монархией также должна была сыграть свою роль.

Что касается места происхождения данных групп, как правило, допускают, что они появились и развивались вначале в северных, гималайских районах Индии. Среди прочего, если не доказательством, то, по

¹ Эти переводы также могли дать основание считать, что буддизм стал тантрическим до шиваизма, что кажется все-таки маловероятным.

меньшей мере, указанием на это является тот факт, что три из четырех главных культовых центров, питх¹, являющиеся общим достоянием шиваитских течений кулы (которые образуют важный, а во многих отношениях главный элемент тантризма) расположены в этой области. Наиглавнейший среди них, Уддияна, находится в гималайской долине реки Сват², которая является для шиваитов, как и для буддистов, являющихся приверженцем махаяны, местом, в большей или меньшей степени легендарным, зарождения их традиций. Более значительным, возможно, является факт, что Кашмир достаточно рано стал живым центром тантрического шиваизма и тантрического буддизма³. Бенгалия и Ассам, расположенные на противоположном конце гималайской дуги, равным образом были такими центрами. Здесь получили распространение буддийские школы, а затем и индуисты-сахаджи (очень активные в VII–IX вв.), и тантризм здесь жив и поныне. Наконец, в Непале буддизм и индуизм были очень рано «тантризованы» и остаются таковыми до сих пор.

Также именно в Непале были обнаружены наиболее древние тантрические рукописи (поскольку климат здесь более благоприятен, чем в Индии, для их сохранения).

Джаяратха, комментатор Абхинавагупты, в XII в. утверждал, что Мадхьядеша, что можно понимать как «центральную область Индии», была местом происхождения всех священных текстов: шастр, то есть тантр. И именно в этом регионе (ныне штат Мадхья Прадеш) был расположен Гангдхар, с его важной надписью, относящейся к 424 г. н.э. Неподалеку отсюда находятся храмы Кхаджурахо⁴ (X–XI вв.), воздвигнутые монархами из династии Чанделов⁵. По своей структуре и орнаментации эти храмы являются совершенно тантрическими. В Кхаджурахо, также как и в соседней Ориссе, в ту же самую эпоху были воздвигнуты храмы, посвященные йогини, грозным тантрическим божествам⁶. От них до наших дней дошло очень мало – а именно храм в Бхерагхате, необычное святилище круглой формы с восьмьюдесятью одной статуей йогини, однако когда-то эти храмы были многочисленны, свидетельствуя о влиянии культа йогини в данных местах. В Удждаине, также расположенном в Мадхья Прадеше, по свидетельству китайского паломника Сюань Цзана (683–727) существовал культ Бхайравы-Махакалы, окруженного дакини, – культ, который, впрочем, здесь жив до сих

¹ О питхах см. 10-ю главу.

² Сват – река, протекающая по территории северного Пакистана. – *Прим. пер.*

³ С лингвистической точки зрения, впрочем, присутствие в текстах форм среднеиндийского связывает их, возможно, с Южной Индией.

⁴ Кхаджурахо – храмовый комплекс в Центральной Индии, построенный в X–XI вв. правителями из династии Чанделов. Известен своими эротическими изображениями. – *Прим. пер.*

⁵ Чанделы – династия, правившая в центральной Индии в IX–XIII вв. Монархи из этой династии прославились как покровители искусств. – *Прим. пер.*

⁶ См. иллюстрированную работу Видьи Дехеджи: *Yoginî. Cult and Practice. A Tantric Tradition.*

пор. В эту же самую эпоху Бана в своем романе «Кадамбари» помещает в Удждаин царицу, носящую амулеты, совершающую магические обряды и вызывающую Матерей, что воскрешает в памяти совершенно тантрическую атмосферу¹.

Ближе на юг, в стране тамиллов, с VI или VII вв. существовала шиваитская тантрическая традиция читтаров (сиддхов, эту категорию мы снова встретим позже). Карнатака, где сегодня находятся многочисленные храмы Богини, в прежние времена, кажется, также была регионом со значительным влиянием тантризма. Впрочем, по мнению некоторых индологов именно на юге субконтинента, в среде низших каст, отверженных, следует искать истоки феномена тантризма. Заметим, наконец, что, с XII в. существовала «кашмирская» традиция шиваитского южноиндийского тантризма, традиция шривидья, к которой принадлежали важные авторы и которая существует до сих пор².

Надо напомнить здесь, что, начиная с определенного периода (VIII в.?), религиозная индуистская архитектура отмечена влиянием тантризма: как мы увидим, правила возведения храмов и правила, касающиеся изображения божеств – идет ли речь об их изготовлении, размещении или освящении – содержатся главным образом в агамах или тантрах³. Этот момент следует запомнить. Мне кажется, что заметные и в наше время древние культовые места показывают укорененность тантризма в индийской реальности: в пейзажах Индии, в жизни индийцев, которые видят здесь и почитают на публичных церемониях образы, имеющие тантрическое происхождение; так же обстоят дела и в домашнем культе. Между тем, индийцы, как и мы, живут в мире, сотканном из конкретных или мысленных образов: то, что они могли быть тантрическими, естественно, влияло на их жизнь.

При этом следует заметить, что в то время как некоторые исторические, текстовые или иконографические ориентиры нам доступны, мы, почти ничего не знаем о древней социальной среде, в которой возникали и распространялись тантрические тексты и которая бы только позволила лучше понять природу их содержания и то, что они могли в ту пору означать. Каков был вес текстов и влияние образов? В какой социальной среде, среди членов каких каст, среди какого рода аскетов, отрешившихся от мира, могли изначально возникнуть, а затем развиться и распространиться в обществе тантрические культы? Каким образом тантрические представления и практики перешли от их первоначальных, инициатических, ограниченных кругов к более широким социальным слоям, и какие изменения это повлекло? Это вопросы, на которые невозможно точно ответить, даже если, как мы увидим, можно ощутить важность связи между религиозными и политическими явлениями.

¹ Возможно, Андре Паду путает роман «Кадамбари» Баны с другим произведением, «Кадамбари» не содержит подобной информации. – *Прим. пер.*

² См. 4-ю главу.

³ См. 11-ю главу.

В отношении того, что известно о феномене тантризма, имеется факт, что он не ограничился Индийским субконтинентом. Вместе с индийским религиозным и политическим влиянием феномен тантризма в различных формах распространился в значительной части азиатского мира. На Тибете буддизм был воспринят именно в тантрической форме¹. Тантрический буддизм далее распространился в Монголии, в Центральной Азии по маршруту Шелкового пути, также как в Китае, о чем свидетельствует, например, остатки фресок из Хотана² и Турфана³ или некоторые манускрипты из Дуньхуана⁴. Он проник в Японию, где до сих пор имеются важные тантрические секты и учреждения.

Именно монахи, прибывшие из Индии, и в особенности из Кашмира, стали движущей силой этой самой ранней экспансии. Как мы говорили, китайские документы, надписи, а также сохранившиеся детали иконографии свидетельствуют равным образом о значимости тантрического присутствия, как индуистского, так и буддийского, на Индокитайском полуострове. Это присутствие приняло здесь весьма блистательные формы (представить только кхмерскую цивилизацию в Ангкоре⁵), продолжившись вплоть до XIV в. В Индонезии присутствие буддизма махаяны засвидетельствовано с VIII в. на Яве, где он оставил известные нам следы (в частности, Боробудур⁶, буддийское сооружение, воздвигнутое на фундаменте индуистской постройки). Затем в X в. сюда пришел и сосуществовал с ним тантрический шиваизм, заметный также на Бали. Таким образом, было несколько веков «тантризации» Азии.

¹ Часть канона тибетского буддизма, Канджур, состоит из переводов шиваитских текстов, происходящих без сомнения, из Кашмира. Эти переводы частично были делом рук брахманов, что свидетельствует среди прочего о взаимодействии индуизма и буддизма.

² Хотан – оазис в Китайском Туркестане, в древности – важный центр буддизма, откуда буддийская религия распространилась в Китай. – *Прим. пер.*

³ Турфан – местность (ныне городской округ) на территории Китайского Туркестана. – *Прим. пер.*

⁴ Дуньхуан – оазис в китайской провинции Ганьсу, в древности был воротами в Китай на Великом шелковом пути. В XI–XIII вв., находясь под властью государства Западное Ся, являлся важным центром тантрического буддизма. В 1900 г. в одной из пещер на территории оазиса был обнаружен тайник с рукописями, устроенный в XI в. – *Прим. пер.*

⁵ Ангкор – грандиозный комплекс храмов, дворцов, водохранилищ и каналов в Камбодже, сооружен в IX–XIII вв. – *Прим. пер.*

⁶ Боробудур – буддийское святилище на юге острова Ява в виде огромной каменной пирамиды, уникальный памятник индонезийского зодчества. – *Прим. пер.*

Существовала ли тантрическая цивилизация?

Помимо текстовых, эпиграфических и иконографических свидетельств, показывающих проникновение тантризма в религию и философскую мысль Индии, присутствие, влияние тантризма идет намного дальше: она наложила отпечаток на весь индуистский или индуизированный мир, затронув, помимо религии, также и социальную сферу, и некоторые аспекты его политической структуры. Этот факт слишком часто оставляют без внимания востоковеды, которые, работая, прежде всего, с текстами, склонны забывать, что эти последние появились и использовались не в абстрактном пространстве, но в особой социальной и политической среде. Эта среда их породила и наложила на них свой отпечаток, и на нее затем они воздействовали, способствуя ее изменениям. Данная среда сама обратным образом придала текстам их подлинное значение. «Интересоваться богами означает только лишь говорить о людях», – написала одна женщина-антрополог¹: именно люди создали богов – частью по своему образу и подобию. Такие взаимодействия мы ясно видим происходящими и в наши дни.

Исторически тантризм получил распространение в обществе. Тантрические культы вместе с их первыми священными текстами, если они появились, как можно полагать, в небольших инициатических группах на окраинах брахманистского мира – визионерские и трансгрессивные культы, магические обряды, практиковавшиеся «виртуозными» аскетами-эзотериками, – понемногу находили своих приверженцев, проникая в более широкие слои общества. Они распространились более не среди отрешившихся от мира, но среди людей, живущих в миру, «домохозяев или глав семей» (*gr̥hastha*), принимавших (по меньшей мере, тайно) определенные верования, даже самые «крайние», но внешне придерживавшихся только практик, которые были совместимы с устоями кастового общества. За отсутствием документов мы не в состоянии проследить развитие этого социального феномена. По правде говоря, мы можем скорее сделать подобный вывод, чем подтвердить его существование. Мы не знаем, как и в каких условиях смог произойти этот переход от трансгрессивного радикализма меньшинств к широкому присутствию в более умеренных, «рутинных» формах в рамках сложившегося общественного порядка.

Можно лишь увидеть результат этого в распространении тантрической сферы. Очевидно, все индуисты не стали тантриками – и к тому же тантрические тексты являются трансгрессивными в неравной мере, а некоторые вообще не являются таковыми². Но индуисты достаточно общим

¹ Мари-Луиз Рейниш в предисловии к книге «*Les Dieux et les Hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*» (Paris: Mouton, 1979).

² Вишнунитские тантры панчаратры не принадлежат к числу трансгрессивных. В шиваизме тантры шайва-сиддханты почти не являются таковыми. Только тантры Бхайравы (об этом

образом все больше либо отправляли домашние культовые обряды, чья первоначальная природа или форма являются тантрическими (поклонение одному из аспектов Богини, например), либо участвовали в тантрических обрядах, отправляемых жрецами – тантрическими посвященными в храмах, воздвигнутых и обставленных образами божеств в соответствии с предписаниями тантр (шиваитских или вишнуитских) или других текстов этого рода. Обряд почитания божеств, пуджа, в той форме, как он отправляется, в частности, в храмах, является тантрическим по своей форме и духу. Индуистский пантеон, как мы увидим, также в весьма значительной степени является тантрическим, даже если большинство верующих составляют не тантрики.

Ставшее, таким образом, общим достоянием наследие тантризма более не окутано тайной и не связано с нарушением норм. Отныне тантризм составляет только эзотерическую часть, «твердое ядро», как говорят иногда: часть сокращенную, малозаметную, но остающуюся существенно важной, потому что она сформировала изначальную основу. Ее дух на протяжении веков проникал и направлял религию и даже некоторые аспекты личного поведения среднего индуиста. Как мы уже отмечали, в религиозном плане начиная с достаточно раннего периода и вплоть до наших дней существовало два уровня феномена тантризма, один – усиленный, трансгрессивный, ограниченный узкими кругами, другой – общераспространенный, смягченный, но, тем не менее, обладающий основополагающим характером. Этот двойной аспект нужно всячески подчеркнуть, так как он придает феномену тантризма сложность и двусмысленность.

Распространение тантризма имело также совершенно важный политический (и даже экономический) аспект. В местных индуистских княжествах, которые возникли в Индии после эпохи Гуптов (начиная со времени около VII в.) и существовавших, по меньшей мере формально, вплоть до нынешних времен, монарх традиционно рассматривался как божественное существо – это весьма древняя брахманистская концепция. И в этом заключалась основа его власти. Обозначение *deva* – «бог» прилагалось к монарху как к божеству, а значит, сами божества играли роль в жизни государства. Монарх получал посвящение благодаря тантрическому обряду, *gājābhīṣeka*, сопровождаемому чтением тантрических мантр, благодаря аналогичному обряду происходило посвящение в духовные учителя¹. Будучи воплощением бога, он символически заключал брак с богиней, чаще всего с Дургой. Таким образом, его власть опиралась на силу, шакти, богини, йогини и матерей, могущественных и грозных тантрических божеств. Именно это

термине см. 4-ю главу) носят трансгрессивный характер, предписывая сексуальные обряды и ритуальное использование нечистых субстанций.

¹ Возможно, именно тантрическая инициация духовного наставника строится на старинной индийской модели возведения царя на трон, что только усиливало важность роли царя. Тантризм, как писал Мишель Стрикман (Strickman M. *Mantras et mandarins*. P. 40), «не только превратил монахов в тантрических царей, но также царей в тантрических наставников». Об *абхишеке* см. 8-ю главу.

можно было видеть до упразднения монархии в Непале, где Кумари являлась воплощением тайной королевской богини, Таледжу, и король подле нее каждый год обновлял свою мощь¹.

Монарх, который жил во дворце, воздвигнутом в соответствии с предписаниями тантрических текстов, совершал обряды и использовал тантрические мантры, чтобы утвердить свою власть и, в частности, чтобы одержать победу над врагами. Рядом с ним был раджагуру, тантрический наставник. Его жрец (*purohita*) был брахманом и инициированным тантриком – чаще всего, шиваитом. Кроме того, он был окружен ачарьями, духовными учителями, в большей или меньшей степени занимавшимися магией, которые использовали учение тантр для блага монарха. Усиленная и динамизированная таким образом царская власть традиционно опиралась на храм, который воздвигался в соответствии с агамическими правилами и обряды в котором отправлялись ради благополучия монарха и государства². Монарх представлял в этом отношении как жрец *par excellence*.

Главной в этой божественной и территориальной концепции индуистского монарха являлась идея мандалы: государство представлялось как теоретически круглая диаграмма, чьим центром является монарх – формулировка, остававшаяся официальной в Непале до совсем недавнего времени³. С этой же самой точки зрения тантрические богини представлялись находящимися только подле монарха. Населяя мандалу, это были также куладеви, богини рода или клана или кшетрадеви, богини местных территорий, где их культ укреплял их мощь, – здесь также заметна социальная, политическая укорененность тантрических божеств⁴. Обряды или предписания тантрического шиваизма стали применяться при планировке городов, при ирригации или при воздвижении различных конструкций.

Посредством этих религиозно-политических установлений, где власть священна, где человеческое пространство связано через власть с божественным, через участие населения в ритуальных манифестациях находил свое проявление, таким образом, тантрический мир или, по крайней

¹ Непал в XVIII в. был завоеван горкхали, происходящими из княжества Горкха, чьим божеством-эпонимом был Горакхнатх, легендарный основатель школы натхов. Это объясняет, что наемные солдаты из Непала называются гуркха.

² Такие обряды еще отправлялись для короля Непала (см. Toffin G. *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*) вплоть до конца монархии. Иногда также они совершаются и в наши дни для потомков старинных индийских правящих династий, которые, как видно, сохраняют заметное место на некоторых крупных праздниках, например, на празднестве Джаяганнатха в Пури.

³ См. прекрасную книгу: Slusser M. S. *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Katmandu Valley*.

⁴ Это положение дел сохранилось самым живым образом в гималайских областях; см., например, исследование Даниэль Берти «*La parole des dieux. Rituels de possession dans l'Himalaya indien*» или работу Гучова, Михаэля и Штайнкельнера «*Sacred Landscape of the Himalayas*» (Vienne: Académie autrichienne des sciences, 2003), это заслуживающая самого большого интереса и превосходно иллюстрированная работа.

мере, мир, связанный с трансцендентностью, отмеченной во многих своих аспектах тантрическими представлениями и практиками, главным образом шиваитскими. Именно этот же мир из Южной Индии был принесен вместе с культом божественного монарха в Фунань и в Камбоджу, а из Ориссы – в Индонезию. Добавим к этому, что на Тибете, в Китае и в Японии в буддийской среде тантрические обряды (скопированные главным образом с шиваитских моделей) использовались для поддержания власти. А значит, именно цивилизация, настоящий тантрический мир¹, существовала на протяжении столетий в Индии и во всей индуизированной Азии, и следы ее можно еще иногда обнаружить и в наши дни.

¹ И этот мир в очень значительной мере шиваитский.

3. ТАНТРИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Тот, кто говорит о тантризме, говорит о тантрах. О текстах, образующих читаемую ткань (это одно из значений санскритского слова *tantra*), лежащую в основе всех тантрических практик и теоретических построений. В действительности не все тексты индуистского тантризма называются «тантрами». К таковым относятся только основные священные тексты, в принципе данные божеством и несущие новую форму откровения. Они созданы на санскрите, «языке богов». Их называют также агамами, то есть «традицией» или реже самхитами, «собранием, кодифицированным текстом». Определенное число текстов, данных, как предполагается, в откровении, носит все-таки еще другие названия. Таков случай пуран («древностей»); эти объемные священные тексты индуизма являются иногда тантрическими или включают тантрические элементы. Существуют также тантрические упанишады.

Ко всем этим священным текстам добавляются комментарии или экзегезы, дигесты, компиляции или монографии, сборники гимнов, трактаты по мантра-шастре («учение о мантрах»), технические работы или работы по иконографии, мистические произведения и, наконец, тексты, содержащие теоретические построения, и литературные произведения, сколь разнообразные, столь и многочисленные. Создание этой обширной массы текстов, начавшись, без сомнения, с первых веков н. э., продолжилось почти до наших дней. Заметим по данной теме, что эти тексты почти всегда не датированы, что мы, как правило, не знаем об их географическом месте возникновения и, конечно, о среде, в которой они появились и использовались. Тексты, кроме того, являются нормативными или философскими: они устанавливают правила и излагают теории, они говорят о том, во что следует верить или что следует представлять, и о том, что следует делать; они не описывают то, что в действительности совершалось в их время. Стоит ли говорить об относительной во многих отношениях ценности того, что они могут нам сообщить о реальности вещей. Но эти тексты наш единственный и незаменимый источник информации.

К этой базовой санскритской основе добавляются произведения всех видов, составленные на множестве живых индийских языков. Как правило, более недавние, чем санскритские тексты, более близкие к повседневной реальности, отражающие, в частности, иногда старинные формы народной религиозности, эти многочисленные, разнообразные, зачастую интересные, иногда представляющие большую религиозную ценность произведения следует принимать в рассмотрение, если мы хотим верно оценить размах, смысл и значение феномена тантризма (существовали также произведения индуистского тантризма в Юго-Восточной Азии, в частности, в Индонезии).

Рассмотрим основные черты этой огромной совокупности текстов на санскрите и местных языках¹.

Тексты на санскрите

Тантрические тексты на санскрите в большинстве своем и главным образом являются шиваитскими, что же касается относящихся к другим течениям, то они намного менее важны как по своему количеству, так и по своему вкладу в области теории и практики. Существуют также джайнские тексты, слишком малозначимые, чтобы быть упомянутыми здесь.

Шиваитские тексты: от текстов, данных в откровении, до вспомогательной литературы

Имеется несколько старинных классификаций этих текстов, которые, исходя из различных источников, не являются совместимыми. Кроме того, они одновременно сложны и в значительной мере носят теоретический характер. Распределение текстов в них трудно проследить: известные нам тантры здесь не значатся, а другие, упоминаемые в этих списках, возможно, никогда не существовали. А значит, мало пользы в том, чтобы излагать их в подробностях.

Из этих классификаций мы ограничимся упоминанием той, которая распределяет шиваитские тантры между атимаргой, «внешним путем», предназначенным для стремящихся к освобождению аскетов, и мантрамаргой, «путем мантр», где ищут сверхъестественных способностей, также как и освобождения, последний путь открыт как для людей, живущих в миру, так и для аскетов.

Первый путь, атимарга, возможно, включал древние системы пашупатов и лакулов, которые можно было бы назвать «протошиваитскими» или «прототантрическими» (много их элементов, однако, сохранилось в позднейших текстах, а значит, и в практике). Почитатели Пашупати, «Владыки созданий», то есть Рудры или Шивы, жили вне мира и вели совершенно асоциальный образ жизни. Аскеты лакулы, вариант первых, занимались бродяжничеством, их обнаженные тела были натерты пеплом с погребальных костров, и они носили с собой чашу для подаяний, сделанную из человеческого черепа (kapāla) и палку (khatvāṅga), элементы, которые вместе с «обетом черепа» (kapāla-vrata, обетом следовать этому правилу) остались атрибутами некоторых аскетов-шиваитов, отсюда их наименование kārālika, термин, к которому мы вернемся. Этот путь не сохранился как таковой, но только в некоторых обетах (vrata) других шиваитов.

¹ Различные категории текстов, перечисленные здесь, представлены научным и исчерпывающим образом в книгах: A history of Indian Literature. V. II, 1, 2: Gonda J. Medieval Religious Literature in Sanskrit; Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Sakta Literature. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977, 1981.

Тексты этих последних, образуя «путь мантр», мантра-маргу, содержат то, что вплоть до наших дней составляло историю шиваизма. Именно здесь присутствует совокупность данных в откровении текстов тантрического шиваизма (заметим, что эта классификация, являющаяся шиваитской, оставляет в стороне тантрический вишнуизм панчаратры). Существует распределение текстов мантра-марги на пять потоков, среди них поток, включавший тантры, посвященные культу духов или демонов, бхут, и поток бога Гаруды, большинство этих текстов не сохранилось¹. Напротив, до наших дней сохранились тантры потоков, именуемых «правым» (dakṣiṇa) и «левым» (vāma), и тантры шайва-сиддханты: именно только обзор этих последних групп мы сейчас сделаем. Тем меньше необходимости погружаться в детали этих классификаций, к тому же, весьма теоретических, что ни одна из них не покрывает совокупность существующих (или, как предполагается, существовавших) текстов и что среди известных текстов некоторые, и вовсе не ничтожно малое число, возникли позже этих попыток классификации.

Тексты шайва-сиддханты

Эти тексты, как правило, называемые востоковедами «агамами» (но чаще всего они именуется тантрами или иногда самхитами), являются основными произведениями для изучения шиваизма, так как они содержат его общее учение – саманья-шастру, согласно формуле Абхинавагупты. Именно на основе их предписаний, дополненных многочисленными пояснительными и часто значимыми комментариями, как правило, отправлялись и еще в наши дни отправляются частные и публичные шиваитские обряды. Именно на них основывается не только шиваитская доктрина, но также религиозная архитектура и иконография, и множество правил общественного и личного поведения. А значит, они заслуживают рассмотрения в первую очередь.

Традиционно считается, что число этих агам равняется двадцати восьми. Десять из них называются «шиваитскими», так как они исходят из пяти уст или лиц Садашивы (почитаемой формы Шивы). Восемнадцать остальных обозначаются как «принадлежащие Рудре» (raudra), так как они будто бы были даны в откровении восемнадцатью рудрами². С этими агамами связаны тексты, образующие «вторую лигу» (upabhedā), чье общее число якобы составляет двести семь, некоторые списки насчитывают только 198 или 120. Но здесь перед нами искусственные классификации (и спорные числа), которые нисколько не отражают реальные значения и позиции текстов, чьи способы создания, взаимные связи и время составления

¹ Проводится исследование того, что осталось от этой литературы.

² Тантрические божества имеют тенденцию умножаться в числе: таким образом, может существовать десять шив, пятьдесят рудр, пятьдесят и один ганеша, различное число матрик и т.д. Мы вернемся к этой теме в 10-й главе.

(разбросанное, без сомнения, между V и XIII вв.) остаются еще малоизученными.

Добавим, что некоторые агамы или тантры до нас не дошли, другие дошли лишь в фрагментах, что только некоторые из них были изданы, очень мало изучались и еще меньше переводились¹ и, наконец, что открытие и изучение до сих пор неизвестных рукописей может перевернуть наши прежние взгляды. А значит, наши представления об агамах несовершенны. Их значение тем не менее остается основополагающим для изучения тантрического шиваизма как с точки зрения теории, так и в отношении образа жизни и практики.

Эта роль общего наставления для жизни практикующего шиваита появляется в теоретической структуре агам, которые, как предполагается, содержат четыре части (*rāda*): учение (*vidyā*), йога, обряды (*kriyā*) и поведение (*saṃyā*)². Теория, как правило, здесь занимает мало места. Чрезмерное изобилие ритуалов, характерное для тантризма, напротив, имеет следствием, что обрядовый раздел здесь обладает особым значением. Это обилие и точность ритуальных предписаний связана с тем, что, согласно учению классической сиддханти (эта теория заставила признать себя только понемногу), только ритуальная практика помогает адепту приблизиться к освобождению. Данное учение, к тому же, предназначено в первую очередь не для аскетов, отрехшихся от мира, но для женатого и живущего в миру шиваита, грихастхи (хозяина дома), а значит, для шиваитов вообще. Также именно согласно предписаниям агам отправлялись и все еще отправляются обряды в шиваитских храмах, в частности, на юге Индии. Это объясняет, что правила носят умеренный характер, во многих отношениях уважительный к брахманской ортодоксии. За редким исключением, в этих текстах не обнаруживаются грозные божества, экстатические и трансгрессивные культы, в частности, сексуальные обряды, и жертвоприношения животных. В социальном плане, наконец, агамы чтят кастовые правила, при этом некоторые даже предназначают свое учение для «дваждырожденных», исключая, стало быть, шудр (и с еще большим основанием внекастовых людей).

¹ Секция индологии Французского института Пондишери, основанная в 1955 г. после передачи территории Пондишери Индии, поставила своей главной задачей собирание манускриптов агам, их издание и исследование, иногда также их перевод, работа распространяется и на произведения, связанные с этими текстами. Это важное и постоянно продолжающееся дело, осуществляемое в сотрудничестве с Французской школой Дальнего Востока, располагающей центром в Пондишери.

² В действительности мало агам содержат это разделение на четыре части, чей нормативный характер, который к тому же был оспариваем, остается, стало быть, теоретическим. Текст, который обладает всеми четырьмя (и к которому французский читатель может обратиться) это Мригендрагама (или Мригендра-тантра). Ее части, посвященные учению и йоге, переведены Мишелем Юленом (Pondichéry, 1980), а части об обрядах и поведении – Элен Брюне – при этом последний том с большой пользой аннотирован и комментирован. Существует также аннотированный перевод Рауравагамы, также вышедший в серии Французского института Пондишери.

Из этих потоков я упомяну, потому что он был переведен на французский (кроме «Мригендры»), «Раураву». «Аджита», в особенности богатая сведениями по иконографии, недавно была переведена на английский, как и Паракхья-тантра¹. Нам представится случай использовать содержание многих других текстов – «Кираны», «Дипты» (последний был переведен) или Матанга-парамешвары, без необходимости их упоминать, но следует знать, что они существуют².

Тантры Бхайравы и тантры Богини

Другая группа канонических шиваитских текстов, где обнаруживаются черты, кажущиеся нам наиболее тантрическими и равным образом это тексты, на которые чаще всего ссылаются, охватывает огромное число различных тантр весьма разнообразной датировки, потому что они создавались, начиная с V в. и вплоть до наших дней. Они являются объектом нескольких классификаций. Упомянем здесь только ту, которая делит их по двум питхам, то есть на две совокупности, согласно чему они посвящены культу Бхайравы или культу одной из форм Богини.

Первая это мантра-питха, которая будто бы насчитывает 64 тантры, разделенные на 8 групп по 8 текстов в каждой, это классическое древнее разделение, но носящее сугубо теоретический характер³. В наибольшей степени присутствующая здесь основная божественная форма это Бхайрава, грозное проявление Шивы, поскольку данные традиции связаны с древней основой капалика, где аскеты носили кхатвангу. В другой питхе, видья-питха (*vidyā* это женская мантра) господствующая божественная форма является женской. Эти тексты делятся на ямала-тантры, где почитается Бхайрава, и шакти-тантры, посвященные культу различных форм Богини, Шакти. Последняя группа сама делится на тантры трики (с тремя высшими богинями) и тантры каликулы, посвященные формам Кали. Они образуют особенно важную совокупность текстов как с теоретической, так и с практической точек зрения.

Господствующее место женских божеств и роль энергии, шакти, которая является женской, в текстах видья-питхи привели к тому, что эти шиваитские тантры часто обозначаются как *śākta* или *śākta-śaiva*. Божества этих тантр почти всегда образуют двуполоую пару. Их ритуальные практики в общем описываются как «левые» (*vāma*) в противоположность практикам

¹ Переведена с очень хорошим предисловием и аннотирована Домиником Гудоллом (Pondichéry, Institut française de Pondichéry, École française de Extrême-Orient, 2004).

² Древнейшая из дошедших до нас тантра (между 450 и 550 гг. н. э.), представляющая древнюю форму тантрического шиваизма, Нишваса-таттва-самхита (чей текст в электронной форме только что был опубликован), привносит сведения, способные изменить наш взгляд на древнюю шайва-сиддханту.

³ Джаяратха приводит ее в своем комментарии на «Тантралоку» 1.18. Известные нам тантры здесь не упоминаются (некоторые, разумеется, появились позже); другие здесь фигурируют, однако неизвестно, существовали ли они.

шайва-сиддханты, именуемым в таком случае «правыми» (*dakṣiṇa*). Это противопоставление подчеркивает их природу, связанную с отрицанием и нарушением правил брахманской ортодоксии. Если существуют списки тантр или агам, разделенных таким образом между двумя питхами, это не значит, что все эти тексты существовали. Многие были утрачены, а большинство тех, которые сохранились, не опубликовано. Нам не известна их история. Здесь мы оказываемся в области, являющейся в значительной мере гипотетической.

Эти произведения в версиях, которыми мы располагаем, представляют себя достаточно часто как краткий пересказ данного в откровении текста огромного размера, подтверждений чему, очевидно, не существует. Но в тех формах, которые мы ныне имеем, они уже иногда достигают внушительной величины: Джаядратха-ямала-тантра, посвященная культу Кали, насчитывает двадцать четыре тысячи стихов, также как и «Мантхана-бхайрава», принадлежащая к традиции Кубджики. «Пучумата-брахмаямала», «Тантра-садбхава», «Девьямала» также являются крупными текстами. Из этих тантр я бы в особенности упомянул, ввиду ее места в кашмирском шиваизме, Сваччханда-тантру, где речь идет о культе «Сваччханда-бхайравы», так же как и Нетра-тантру, посвященную нетра-мантре, мантре Ока (Шивы), эти тантры датируются, без сомнения, VIII в.¹ Следует упомянуть также Рудра-ямала-тантру, ни одна из древних версий которой не дошла до нас, но из которой заимствует материал множество текстов, это случай в особенности «Виджняна-бхайравы», небольшого шиваитского трактата, представляющего исключительный интерес². Но еще многие другие тантры заслуживали бы упоминания здесь; среди наиболее древних «Сиддха-йогешвари-мата» или «Малини-виджайоттара» (на которых основывается учение «Тантралоки» Абхинавагупты); для крамы «Деви-панча-шатики» и «Крама-садбхава»; Кубджика-мата-тантра и Шат-сахасра-самхита, посвященные культу богини Кубджики; или еще (для культа Трипурасундари) Тантра-раджа-тантра, «Вамакешвари-мата» и «Йогини-хридая»³. Заслуживает также упоминания Куларнава-тантра, относящаяся к более недавнему времени, Гандхарва-тантра (обе были опубликованы в серии «Tantric Texts»), Шактисангама-тантра и т.д. Некоторые тексты, называемые «тантрами», представляют собой компиляции, иногда интересные. Таков случай, например, Видьярнава-тантры, автор которой нам известен. Далее мы вернемся к доктринальному содержанию этих тантр⁴.

¹ Недавно было обнаружено, что около 2 тысяч строф шайва-сиддханты происходят из Нишваса-таттва-самхиты, а это показывает, что старинные тексты шайва-сиддханты почти не отличаются от бхайрава-тантр...

² Эта тантра была переведена (с предисловием) на французский Лилиан Сильбюрн (Paris, 1961). Мы приводим отрывки из нее в 10-й главе.

³ Французский перевод: *Le Cœur de la Yogini. Yoginīhriḍaya*.

⁴ Наконец, стоит уточнить по поводу этих текстов, что Маханирвана-тантра, которую часто упоминают, потому что она была одной из первых переведена и издана в 1913 г. Артуром Авалоном в серии «Tantric Texts» не обладает ни исторической, ни

Индийская цивилизация это цивилизация комментариев. В традиционной системе мысли, где истина, как предполагается, была провозглашена в самом начале, традиция, представляющая собой живой феномен, может развиваться и приспособливаться к среде только посредством комментариев, которые под предлогом объяснения приносят новую интерпретацию. Известно также, что индийцы всегда отдавали предпочтение кратким формулировкам, афоризмам (sūtra), прояснить смысл которых может только комментарий. Тантры и агамы, наконец, являются произведениями в стихотворной форме, состоящими из строф, подчиненных строгим правилам стихосложения, иногда мало совместимым с ясным изложением, а значит, их следует комментировать. Здесь присутствует момент, на который полезно обратить внимание, так как манера, в которой текст представляет себя, не является чем-то второстепенным: она отражает его дух, она отражает пути его функционирования и использования. В индийском контексте мы почти всегда имеем дело с краткой, афористичной основой (sūtra или kārīkā), которая всегда излагается устно учителем, поскольку важное учение передается только устно, а затем проясняется, интерпретируется в письменных комментариях, и на сами эти комментарии также будут составляться комментарии. В традиционной культуре, где истина всегда, как предполагается, была провозглашена в прошлом (или даже существовала извечно, в абсолюте), мысль может развиваться и приносить новое только через комментарий. Это полностью индийская черта, отличающая всякое проявление религиозной или философской мысли.

В этом огромном наборе комментариев (мы можем представить лишь его обзор) обнаруживается все, что уточняет и проясняет тантрические идеи и практики: здесь мы встречаем все, что касается мантр, обрядов, аскезы, йоги, иконографии и т.д. Именно таким образом, например, лучшим источником для изучения частных и публичных шиваитских обрядов наряду с комментариями на него является «Сома-шамбху-паддхати», ритуальный трактат, датируемый XI в., превосходным изданием и аннотированным французским переводом которого нам повезло обладать¹. В области мантр важным источником является «Прапанчасара», приписываемая Шанкаре², «Шарада-тилака» Лакшманадешики, затем, более поздняя «Тантрасара» Кришнананды и «Ишана-шива-гурудева-паддхати» Ишанагурудевы. Но заслуживали бы упоминания и многие другие тексты.

теоретической ценностью, так как она была составлена в XIX в. с целью дать столь внушающее уважение и доступное представление о тантризме, сколь это возможно. И все-таки она представляет интерес, свидетельствуя об одном из аспектов сохранения феномена тантризма в эпоху современности, как и о двусмысленности отношения между индуистской традицией и современным миром.

¹ Это примечательная работа, обязанная своим появлением Элен Брюне-Лашо, выходила в серии Французского института Пондишери в четырех томах с 1968 по 1998 гг.

² Эта атрибуция не лишена оснований, поскольку этот текст датируется, без сомнения, X в.

Наконец, следует в особенности упомянуть кашмирских экзегетов, живших главным образом в X–XII вв., которые на первоначальной основе тантр Бхайравы и, в особенности, «Шива-сутр», «открытых» в IX в. Васугуптой (их считают текстом, данным в откровении), разработали ритуальный и теоретический синтез крамы, спанды, пратьябхиджни и трики так же, как и шривидьи. Работы этих экзегетов представляют исключительный интерес, а некоторые среди них принадлежат к числу наиболее выдающихся философов и духовных наставников Индии. Таковыми являются Сомананда (прибл. 900–950), автор, в частности, «Шивадришти» («Видения Шивы»), Утпаладева (прибл. 950–975), автор «Ишвара-пратьябхиджня-карики» («Афоризмов о припоминании Владыки»), Васугупта (прибл. 875–925), автор, возможно, «Спанда-карики», и Кшемараджа, который составил важные комментарии (в том числе на «Шива-сутры») и которому мы обязаны маленьким интересным трактатом «Пратьябхиджня-хридая» («Сердце припоминания»)¹ и т. д. Но прежде всего следует назвать несравненного Абхинавагупту (прибл. 975–1025), философа, йогина, эстетика и мистика, чья «Тантралока» («Свет, озаряющий тантры») огромный ритуальный и духовный трактат, содержащий ссылки на множество тантр, является, наряду с комментариями на него Джаяратхи (XIII в.), фундаментальным произведением, важным для изучения тантризма². Традиция Трипуры (или Шривидьи), возникшая в Кашмире и представленная также на Юге, также насчитывает интересных авторов, среди них Бхаскараю (XVIII в.).

Экзегетика шайва-сиддханты, насчитывающая таких авторов, как Садьоджьоти или Агхорашива, равным образом далеко от того, чтобы не заслуживать внимание (далее мы увидим в этой категории произведения трактаты тамильской шайва-сиддханты).

Вишнуитские тексты

Каноническая литература тантрического вишнуизма относится к панчаратре. Она состоит из текстов, которые обычно носят общее

¹ Существует несколько английских переводов этого английского текста, см. библиографию. «Спанда-карика» была переведена на французский Лилиан Сильбюрн, которая также перевела «Шива-сутры» и тексты крамы, см. библиографию.

² «Тантралока» была целиком переведена на итальянский (с несколькими главами Малини-виджайоттара-тантры) Р. Ньюли: *Luce dei Tantra* (Milan, 1999). Первые пять глав были переведены на французский, вместе с резюме комментария Джаяратхи: *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras, chapitres 1 a 5 du Tantrâloka*. Мы обязаны Абхинавагупте другими важными тантрическими произведениями, в особенности, в сфере теологии и философии: «Паратримшика-виварана» (переведена на итальянский Р. Ньюли) и двумя комментариями на «Ишвара-пратьябхиджня-карику». Благодаря своему комментарию на «Натья-шастру» Бхараты он является наиболее выдающимся из индийских эстетиков. А также Абхинавагупта составил свою комментарий на Бхагавад-гиту.

наименование «самхита», термин, который означает «сборник, собрание», хотя их называют также тантрами или агамами, поскольку их совокупность часто именуется панчаратра-агама. С трудом поддающиеся датировке, эти произведения, кажется, как правило, более поздние, чем шиваитские агамы или тантры, которые на них, вероятно, достаточно сильно повлияли. Возможно, их возникновение относится к VIII–XIV вв. Мы почти не можем назвать точное место их происхождения. Как и шиваитские тексты, они содержат спекулятивные, теологические и космогонические элементы, но также в особенности сведения по йоге, ритуальные предписания и правила поведения. Публичный культ в большинстве вишнуитских храмов Юга Индии отправляется еще согласно их предписаниям¹, которые в плане ритуала и йоги почти не отличаются от предписаний шиваитских текстов. Но их теоретическая позиция все-таки более близка брахманской ортодоксии (на которую охотно претендуют их приверженцы²), при этом их мантры часто являются ведийскими.

Традиционно считается, что число самхит равно 108, но в действительности их число оценивается чуть более 200, при этом некоторые из них не дошли до нас³. Три текста из их числа (их называют «Три сокровища»), Паушкара-, Сатвата-тантра и «Джаякхья» рассматриваются как обладающие особым авторитетом. Но другие, Ахирбундхья-самхита, например, важны равным образом. На Лакшми-тантру, весьма отмеченную влиянием шиваизма, также очень часто ссылаются⁴. Панчаратра была представлена и в Кашмире, в частности, в образе культа особой формы Вишну, называемой Вайкунтха, который обладает несколькими лицами (одно из них, животное, принадлежит Варахе, Вепрю). Самхиты достаточно хорошо изучены, но они почти не переводились, а жаль.

Более поздняя литература тантрического вишнуизма на санскрите, хоть и включает заслуживающие интереса произведения, по своему значению уступает литературе шиваизма. А значит, нет необходимости уделять ей здесь внимание.

Другие тантрические тексты

Как было сказано, согласно традиции, кроме шиваитских и вишнуитских тантр существовали тантры sauga, «солнечные», посвященные

¹ Или зачастую согласно текстам вайкханаса, традиции, которая является ведийской, но в ритуальном плане носит много тантрических черт.

² Таков случай Ямуначарьи, который был наставником Рамануджи – см. 1-й главу. Некоторые адепты панчаратры даже представляют ее как ведийскую школу (śākhā).

³ Д. Х. Смит представил и вкратце изложил содержание главных из этих самхит на английском: Smith D.H. A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of Pañcharâtrâgama. Varoda; Oriental Institute, 1975.

⁴ Лакшми-тантра была переведена на английский С. Гуптой (Leyde, 1972). Это интересный текст. Другие самхиты демонстрируют более типичные для панчаратры черты, в частности, «Джаякхья», которая изучалась, но не переводилась.

культу солнечного божества Сурьи: древний текст перечисляет 85 подобных тантр, как правило называемых самхитами. Одна из них, Саура-самхита, дошла до нас (и ее текст готовится к изданию). Существуют еще и другие тантрические тексты, посвященные культу Солнца, которые не являются тантрами; некоторые среди них представляют собой гимны, такие, как например, «Самба-панчашика». Культ Сурьи, когда-то пользовавшийся популярностью, понемногу угас. Он ожил как элемент культа Шивы.

Равным образом существовали тантры *gāparatya*, с Ганешей (Ганapati) в качестве главного божества. Известен список двадцати восьми гаруда-тантр, посвященных культу божественной птицы Гаруды, но ни один из этих текстов не сохранился до наших дней. Имеется также список двадцати бхута-мантр, которые будто бы являлись трактатами по магии, изгнанию злых духов. Из всего этого, кажется, ничего или почти ничего не осталось.

По-другому дело обстоит с текстами натхов, которые представляют собой особую и интересную разновидность йогинов-шиваитов древнего происхождения, которые до сих пор существуют в Индии и Непале. Их тексты, определенное число которых было сохранено (и издано) обладают авторитетом. «Каула-джняна-нирная», таким образом, один из самых древних тантрических текстов, которые нам известны, и она представляет большой интерес. Заслуживают внимания также различные произведения, приписываемые Горакшанатху, легендарному основателю секты натхов, «Горакша-шатака», например, или «Сиддха-сиддханта-паддхати»¹ (Абхинавагупта причисляет Маччханду, или Матсьендранатху к основателям кулы; это говорит о значимости данного течения).

Натховские элементы также использовались, чтобы переписать в XVIII в. некоторые тексты, образующие каноническое собрание 108 упанишад. Кое-какие из них на деле являются тантрическими, некоторые имеют древнее происхождение, другие переделывались, когда составлялся этот оригинальный список. Ныне их можно отыскать на санскрите и на английском в томах «Yoga Upanishads» и «Shakta Upanishads», изданных в Адьяре Теософским обществом; это распределение придумали все-таки издатели, а значит, оно не обладает традиционной, как и научной, ценностью. Некоторые из этих упанишад были переведены на французский².

Тексты йоги (не всегда отличимые от текстов натхов, потому что эти последние являются адептами хатха-йоги) также обладают большим значением. Хатха-йога (наряду с кундалини) неотделима от тантризма, при этом данная связь не перестает быть проблематичной, впрочем, как и

¹ Этот текст был переведен на английский. Касательно натхов можно отослать читателя к работе Г.В. Бриггса «Gorakhnath and the Kanphatha Yogis», которая датируется 1938 г., но сохраняет свое значение до сих пор (индийское издание: Delhi, 1982). Мы вернемся к натхам в 11-й главе, по поводу положения тантризма в современной Индии.

² Таков случай «Упанишад йоги», в переводе и с предисловиями Ж. Варенна (Paris: Idées / Gallimard, 1974).

определение хатха-йоги. Йога обнаруживается почти во всех тантрических текстах. Агамы посвящают ей в принципе особый раздел. Имеются также трактаты по тантрической йоге, такие как «Хатха-йога-прадипика» Сватмарамы или Гхеранда-самхита. Можно упомянуть еще «Шат-чакранирупану» (переведена на английский как «Serpent Power» Артуром Авалоном и на французский). Это известные произведения, часто переводимые и комментируемые в Индии и на Западе.

Следует упомянуть здесь, по причине места, которое в них занимает тантрическая йога, а также по тому значительному интересу, который они представляют, работы по алхимии, расаяне, некоторые из них являются тантрическими. Иногда древние (некоторые восходят, возможно, к V в.), иногда еще присутствующие и используемые в Индии, они важны в плане идей, как и практик, поскольку поиск бессмертия и сверхъестественных способностей (siddhi), также как господства над материей всегда занимали важное место в индийской цивилизации и в особенности в сфере тантризма¹. Интерес, испытываемый индийцами к алхимии, подтверждается фактом, что это одна из шестнадцати систем (darśana), излагаемых в «Сарва-даршана-санграхе», классическом трактате, приписываемом Мадхаве/Саяне, об индийских учениях, где упоминается, в частности, «Расарнава», крупный трактат, датируемый, возможно, XII в.

Среди объемных произведений следует упомянуть еще пураны. Эти священные индуистские тексты, посвященные мифологической истории и часто возводимые на уровень вед, создавались в IV–XIV вв. и несут на себе родимые пятна этой эпохи, в которой возник, а затем и развивался тантризм. А значит, некоторые среди пуран отмечены тантрическим влиянием. Таков случай, например, Линга-, Шива-, Калика-² и Девибхагавата-пураны³, упомянем только эти. Агни-пурана, объемный текст энциклопедического характера, содержит совершенно тантрические фрагменты; так, здесь обнаруживается значительная часть крупного руководства по шиваитскому ритуалу, «Сомашамбху-паддхати». Данная пурана, кроме того, представляет собой первоочередной источник по тантрической иконографии⁴. Здесь можно еще упомянуть, хотя этот текст и не является полностью тантрическим (но разделяет представления тантризма о вселенной и энергии), Деви-махатмью, «Восхваление Богини», являющуюся частью Маркандея-пураны. Это древний текст (VII в.?), до сих пор используемый в Северной Индии в почитании Дурги или Чанди, а значит, Богини.

¹ См. на эту тему совершенно интересную работу Дэвида Г. Уайта «The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India».

² Полный русский перевод: Калика-пурана. Пер. с санскр. А. Игнатъева. В 2-х тт. М.: Касталия, 2017. – Прим. пер.

³ Полный русский перевод: Девибхагавата-пурана. Пер. с санскр. В 6-ти тт. М.: Касталия, 2017. – Прим. пер.

⁴ Данная тема стала объектом рассмотрения в объемистом исследовании М.-Т. де Мальмана «Les Enseignements de iconographiques' de l'Agni-purana».

Наконец, имеется множество сборников по мантра-шастре, такие как «Прапанча-сара», ошибочно приписываемая Шанкаре, или «Шарада-тилака» Лакшманадешики. Эти две работы, уже упомянутые здесь, вместе с их комментариями представляют собой незаменимый источник информации. Можно также упомянуть «Мантра-маходадхи» или более поздний текст, «Тантрасару» Кришнананды, это произведения, к которым до сих пор часто обращаются в Индии. Можно было бы упомянуть много других текстов. Сюда добавляются ритуальные компиляции (нибандхи), такие как «Каулавали-нирняя» или «Шритаттва-чинтамани», произведения или трактаты, посвященные культуре Трипуры, из которых этот, важный, принадлежит Бхаскарарае (XVIII в.) или «Парашурама-калпа-сутра», «Нитьотсава» и т.д. Ритуальный трактат «Тантра-самуччая» (XVI в.) до сих пор используется в Керале. Существуют также трактаты по иконографии, сборники хвалебных гимнов (стотр), например, «Саундарья-лахари», также приписываемая Шанкаре, или «тысячи имен» божества, как например, «Лалита-сахасранама». Существуют, наконец, литературные произведения, содержащие тантрические элементы: одно из основных и самых богатых это «Катхасаритсагара» Сомадевы, объемный сборник рассказов, датируемый XI в.¹ Следовало бы также упомянуть театральные пьесы, например, «Агама-дамбара» Джаянты Бхатты (IX в.)². Список произведений на санскрите, содержащих тантрические элементы, безграничен.

Тексты на местных языках

Хотя они почти не приносят новых идей и практик, тантрические источники не на санскрите интересны тем, что они свидетельствуют о распространении тантризма вне грамотных слоев общества, с его региональными вариациями, а значит, об его присутствии по всей Индии и во всех сословиях, а также о том, что он сохранился до наших дней³.

Тексты на санскрите доступны только грамотному меньшинству, главным образом, брахманам. Их учение часто носит туманный характер, их обряды сложны, их практикам иногда нелегко следовать. Между тем, если

¹ Существует десяти томный перевод этого сборника на английский, подготовленный Пензером. Французский перевод вышел в 2005 г. в издательстве «Галлимар» в серии «Плеяды» под заглавием «L'Océan des rivières de contes». Небольшой текст этого же жанра «Ветала-панчавимшати» под заглавием «Contes du vampire» был переведен Луи Рену (Paris: Gallimar, Unesco, 1963).

² Недавно переведена на английский и издана в серии «Clay Sanskrit Library»: «Much Ado about Religion», см. библиографию.

³ Перечень этой литературы, относительно краткий, но более полный, чем представленный нами, был сделан С. Гуптой в работе: «Hindu Tantric and Sakta Literature», op. cit. Более раннее исследование, но до сих пор сохраняющее свою ценность это: Dasgupta S. Obscure Religious Cults. Calcutta: Firma K. L. Mukhopaddyay, 1967. Автор не рассматривает всю литературу на местных языках, но только бенгальскую; однако до сих пор книга представляет интерес общего плана.

они образуют основной текстовый субстрат феномена тантризма, данный феномен, одновременно через распространение учения тантр и (возможно, прежде всего) потому что это учение со всей вероятностью произошло частью из автохтонной, а значит, народной основы, без сомнения, достаточно рано затронул широкие слои населения. Отныне тантризм вынужден был искать выражение на языках, на которых говорила эта намного большая совокупность адептов и верующих. По этому поводу не следует забывать, что на протяжении более тысячи лет санскрит не был родным языком ни одного индийца или почти ни одного. Это не был разговорный язык, но язык ученых с ограниченным использованием. А значит, было естественным, что индуисты, затронутые влиянием феномена тантризма, выражали свои верования на их собственном языке. Об этом свидетельствуют песни, поэмы и эпопеи, дидактические произведения, технические тексты, касающиеся йоги, храмов и паломничества, мантр и мудр и т.д. Религиозные чувства на местном языке также достаточно рано (с XII в.) отыскивали место в ритуальной сфере через проникнутые набожностью гимны, исполняемые в ходе пуджи (чьи ритуальные формулы были на санскрите).

Возникшая позже санскритских текстов, тантрическая литература на местных языках получила развитие в религиозной среде, где были необходимы не гнозис, точность в исполнении обрядов или аскеза, но эмоциональное отношение к божеству, бхакти. Отсюда религия, намного более мягкосердечная и чувствительная, и также более близкая повседневной индийской реальности.

Одна из наиболее важных совокупностей, и наиболее известная, этих тантрических произведений была создана на бенгали. Наиболее древний слой ее составляют краткие буддийские стихотворения, куплеты, доха, так же, как и чарьягити, исполняемые сиддхами. Но после них, начиная с XV в. появляются песни и стихотворения в честь Богини, включающие, в частности, мангал, гимны «хвалы» (это значение слова мангал) различным формам Богини – Кали, Манаса, – которые барды исполняли во время праздников и на богослужениях, а также их рецитировали верующие¹. Одним из наиболее известных авторов, творивших в этом жанре, является Рампрашад (1720–1781), создавший бесчисленные гимны Кали², часто замечательные и сохраняющие свою популярность. Сочинение таких поэм продолжилось вплоть до наших дней. Свое значение и популярность в Бенгалии сохраняет и литература натхов. Она состоит, главным образом, из кратких поэм, исполняемых йогинами (так же, как и мусульманскими факирами³), но включает также поэмы и агиографические сказания или

¹ «Манаса-виджая» («Победа Манасы») Випрадасы (XV в.) была недавно переведена на французский Франсом Бхаттачарьей (Pondichéry, 2007).

² См. «Chants à Kâlî de Ramprasad» в переводе Мишель Лупса (Pondichéry, 1967), и исследование Рейчел Фелл Мак-Дермотт, посвященное этой литературе, в сборнике: White D.G. (ed.) *Tantra in Practice*. P. 167–183.

³ См. 10-ю главу.

тексты по йоге. Эти сочинения приписываются легендарным авторам, таким как Минанатх, Горакханатх, Джаландхарипа, и их ученикам¹.

Но если Бенгалия всегда была одним из центров шиваитского и шактистского тантризма, тантрический вишнуизм нашел здесь одно из главных проявлений в лице вайшнавов-сахаджиев, которые начиная с XVI в. и по XX в. создали замечательную мистическую литературу, посвященную культу и почитанию Кришны и Радхи².

Следует напомнить, наконец, о существовании, помимо этих текстов зачастую художественного характера, устной литературы баулов и факиров, чьи стихотворения принадлежат к народной религии, но они также являются совершенно тантрическими по своему духу, как и касательно сексуальных практик, на которые они ссылаются. Кроме того, они представляют интерес, потому что, если баулы являются вишнуитами-индуистами, факиры – мусульмане; мистические стихи одного из них, Лалан Факира, исполняются еще и сегодня.

Вероятно, не существует отмеченной влиянием тантризма литературы на других индоарийских языках, которая была бы сравнима с литературой на бенгали, но практики и теоретические построения тантризма сохранились до наших дней по всей Индии; само собой разумеется, множество изданий по тантризму или с налетом тантризма увидело свет на этих языках. Переводы санскритских текстов, которые бесчисленны, не следует упоминать здесь, потому что они не являются оригинальными произведениями, но следует напомнить об их существовании.

У поэтов-святых индийского средневековья, сантов, таким образом часто обнаруживаются элементы языка и йогических практик натхов. Стихи в духе натхов существуют на хинди и раджастхани. Что касается литературы хинди, то творчество Кабира включало натховские элементы. Так, он заимствовал у них термин *saḥaj* для обозначения высшей реальности. В Махараштре писавший на старом языке маратхи Джнянадев (выдающийся поэт-святой XIII в.) был йогином-натхом. Элементы этого рода обнаруживаются у кришнаитов-манбхауса. У дадупантхи в Раджастхане существует тантрическая йога. Представления тантрической йоги наряду с ее концепцией тела были популярны по всей Индии, распространяемые через письменные тексты, так же, как и устно странствующими йогами; множество текстов, часто лишенных художественной ценности, но следует отметить их существование. Более неожиданными могут показаться контакты хатха-йогинов и натхов с суфиями, отсюда переводы трактатов по йоге не только на бенгали, но также на хинди и урду и даже на персидский (распространенный в могольской Индии).

¹ Эта литература стала предметом изучения С. Дасгупты в работе «Obscure Religious Cults», см. выше, примеч. 27.

² См. на эту тему: Dimock Ed. C. Jr. *The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism of the Vaishnava-Sahajiyâ Cult of Bengal*. Chicago: Chicago University, 1969.

На Юге Индии, царстве великих вишнуитских и шиваитских храмов, в частности, в Керале, еще сегодня существуют многочисленные и очень активные храмы Богини, были созданы иногда важные тантрические произведения на дравидских языках.

Что касается тамильского (языка, на котором существует огромная и высокохудожественная литература), я могу упомянуть только несколько произведений или несколько имен. Из шиваитов следует назвать прежде всего сиддхов (читтаров на тамильском), поэтов-аскетов, наиболее известными среди которых являются Маникавашагар (VII в.?), поэт исключительного таланта, и Тирумудар (XI–XII вв.), их творчество составило основу тамильской шайва-сиддханты. Тирумудар в особенности является автором «Тирумантирама», включающего три тысячи стихов, совершенно выдающегося произведения. Для VI в. мы упомянем также творчество Карейккаламмеяра¹, необычной фигуры набожного мистика (но до какой степени он был тантриком?). Шиваваккьяр (X в.) и Паттинатар (XIV–XV в.) также представляют исключительный интерес: мы имеем дело здесь с краткими и яркими произведениями, близкими к реальной жизни и очень далекими от ученой искусственности текстов на санскрите. Следует упомянуть еще гимны альваров, вишнуитских святых-поэтов. Существуют равным образом тамильские пураны, и те из них, которые являются шиваитскими (в частности, Кандапурана), обладают значимостью. Произведения на тамильском, отмеченные влиянием тантризма, продолжали появляться на протяжении веков. Вклад литературы на других дравидских языках кажется намного менее ценным, несмотря на распространенность культовых тантрических практик, в частности, в Керале.

Наконец, заметим, что, хотя английский не является индийским языком, он один из языков Индии, и стало быть, в современную эпоху на нем сочинялись заслуживающие внимания произведения, что касается сохраняющегося до наших дней присутствия феномена тантризма, но мы возвратимся к этому позже.

¹ См. его творчество в переводе Каравелане: *Kâreikkâlameiyâr*. Pondichéry, Institut française d'indologie, 1956.

4. ШКОЛЫ ТАНТРИЗМА

После этого представления феномена тантризма теперь следует заняться им непосредственно, кратко описывая верования, концепции (или мировоззрение), а затем и практики. Это древние традиции прошлого, но данное прошлое не умерло, так как эта совокупность представлений и правил до сих пор образует основу того, что еще есть тантрического в Индии. Поскольку большое количество этих представлений проникло в индуизм вообще, познакомиться с ними означает лучше узнать этот последний. Кроме того, это означает открыть важные аспекты индийской мысли, ибо тантрики-философы, как индуисты, так и буддисты, принадлежат к числу самых выдающихся и интересных мыслителей Индии.

Вначале мы рассмотрим некоторые общие концепции, лежащие в основе индийской мысли, затем черты, присущие школе тантризма, во-первых, в той форме, как их представляют данные в откровении тексты, агама или тантры, а после через их развитие в комментариях, которые были на эти тексты составлены.

Верования и пантеон

Религиозные системы, божества и пантеон, вместе с верованиями, связанными с этими божествами, отличаются в зависимости от школы, причем различия заметны в случае шиваизма и малозначительны в вишнуитской панчаратре. Но сфера тантризма является прежде всего шиваитско-шактистской, и именно о ней будет главным образом идти речь. Отсюда было бы естественным представить, учитывая их историческую очередность и их взаимодействие, учения, присущие каждой из этих различных школ, но это увлекло бы нас в слишком длинные подробности. Скорее, мы сразу сделаем обзор верований и космогонических, теологических и метафизических представлений, свойственных тантрическому шиваизму, делая акцент на том, что у них общего и что в основе является существенно важным, принимая во внимание то, что некоторые школы могут иметь особенного.

Представление общей картины, впрочем, может быть оправдано несколькими основаниями. Что касается тантр или агам, эти базовые тексты, данные в откровении, хотя они и различны, но имеют много общего, хотя бы потому что у них одна и та же санскритская и ученая основа, кроме того, самые важные из них принадлежат к одному и тому же течению традиции, течению кулы. Отсюда общие базовые понятия и словарь, не говоря уже об одной и той же ритуальной основе шайва-сиддханты.

Кроме того, совокупность тантрических текстов образована неразрывно этими базовыми текстами и комментариями на них. Между тем,

комментарии, на чью важность мы указывали, хотя каждый из них принадлежит к отдельной традиции или школе, равным образом имеют точки соприкосновения, будь ли то тантрические или общеиндуистские, и авторы комментариев ссылаются часто на тантры различных школ. Кашмирская трика, упомянем эту знаменитую традицию, объединяет таким образом несколько течений. Наконец, тантры или в еще большей степени комментаторы, которые являлись учеными брахманами, включили в свои системы множество элементов итрадиционной брахманистской мысли, даршан¹ или даже вед, будь ли то что касается основанного на классификации описания вселенной, правил логики, теоретических построений о слове или йоги – элементов, которые являются для них общими – не говоря обо всем том, что касается личного или социального поведения (чему, в принципе, посвящен один из разделов любой агамы).

Перед тем как перейти к содержанию этой совокупности текстов, следует вначале напомнить о присутствии определенного числа общих представлений или категорий мысли, интеллектуальных схем, способов описания мира и взгляда на человеческое существо, не всегда явно проявляющихся, но неизменно лежащих в основе, а значит, чтобы начать, необходимо составить их краткий список. Можно добавить, что здесь нам представится еще одна возможность показать, что область тантризма представляет собой лишь аспект индуизма.

Некоторые общие представления

Некоторые из этих представлений являются индуистскими / брахманистскими или даже общеиндийскими, другие – тантрическими. Стало быть, можно полагать в отношении первых, что читатель с ними знаком. В этом случае достаточно напомнить об их присутствии в тантрическом мире, уточняя при необходимости модификации, которые тантризм им придал. Другие, собственно тантрические, следует рассмотреть более пристально.

К числу первых принадлежат представления о Брахмане, божественном абсолюте, и Атмане, «Я», представление о человеке как о микрокосмосе, о тонких и грубых телах, представления о сансаре вместе со стремлением к освобождению (*mokṣa* / *mukti*), майе, божественной и активной природе

¹ Возможно, следует напомнить, что *darśana* не означает отдельные философские школы, но крупные области теоретических, философских и религиозных построений Древней Индии. В традиции выделяется шесть даршан, сгруппированных по парам. Это миманса и веданта (или пурва-миманса), то есть ведийская экзегетика и ее последующее метафизическое развитие, санкхья, классификаторское объяснение вселенной, и йога, затем ньяя, «метод», то есть логика, и вайшешика, то есть одновременно теистическая и материалистическая система описания мира. Другие системы мысли или представлений о мире были добавлены сюда впоследствии, так что их стало насчитываться шестнадцать, включая в таком случае материализм, алхимию, буддизм, джайнизм, шиваитские и вишнуитские школы. Я ссылаюсь здесь именно на шесть первых даршан.

слова, теория кармы и т.д. Это известные вещи, к которым нам не следует возвращаться. Но имеется также, и это следует упомянуть особо, система таттв, появившаяся в старинной даршане санкхьи, которая представляет собой классификацию уровней вселенной, идущих в образе манифестации (sṛṣṭi-krameṇa, на санскрите) от божества на землю, эту систему можно отыскать во всех тантрических школах.

В санкхье насчитывалось двадцать пять этих категорий. Они разделяют космос, спускаясь от Духа или Владыки (puruṣa) и порождающей Природы (prakṛti) с уменьшающейся тонкостью, проходя, после пракрити, через уровни сознания и человеческих чувств вплоть до грубых элементов (bhūta), составляющих материальный мир, чей последний и самый низший элемент это элемент земли. К этим двадцати пяти таттвам тантрики добавили одиннадцать других¹, высших, соответствующих стольким же уровням, через которые высшее божество, Шива, Вишну (связываемые с их энергией, шакти) или Богиня, создавая мир (sṛṣṭi), идет через ипостаси и последовательные этапы сжатия своего всемогущества вплоть до уровня пуруши и пракрити. Эти дополнительные таттвы, восходящие до наивысших уровней божественного (что могут достичь посвященные) являются для тантриков одним из признаков превосходства их Откровения над брахманистской традицией. Идя сверху вниз, это ступенчатое здание из тридцати шести космических элементов образует поток эманации божества. В обратном порядке оно представляет собой поглощение вселенной божественным началом (saṁhāra) и освобождение человеческого существа через возвращение к первоисточнику всего. Польза этой структуры заключается, среди прочего, в том, что, включая составные элементы человеческого тела и психики, она помещает эти последние в процесс развертывания вселенной, о чем свидетельствует, как мы увидим, тантрическая концепция тела, рассматриваемого как нечто, связанное с космосом. Эта структура актуализируется и проживается в некоторых медитативных практиках, также как и в ходе тантрической инициации, дикши.

Здесь нужно подчеркнуть определяющую роль, которую играет в тантризме космическое мировоззрение санкхьи. Иерархии, космические/человеческие изоморфизмы, которые она устанавливает, образуют всеобщие репрезентации, на которых основываются отдельные системы. Даршаны постоянно предоставляют рамки для индийской / индуистской мысли. Тантрическое мировоззрение, находящее свое выражение в тантрах и комментариях, делало это благодаря интеллектуальным средствам пяти даршан.

¹ Существует несколько вариантов, в частности, в старинных текстах. Но, как правило, число таттв в шиваитских текстах равняется тридцати шести, что изредка встречается в панчаратре.

**Тридцать шесть таттв
систем тантрического шиваизма**

Śiva	
Śakti	
Sadāśiva	вечный Шива
īśvara	Владыка
śudhavidyā	чистое знание
māyā	космическая иллюзия
kalā	принцип определения
vidyā	мудрость
rāga	страстная привязанность
niyati	необходимость
kāla	время
puruṣa	Дух и Владыка
prakṛti	Природа
buddhi	интеллект
ahamkāra	«эгоизм»
manas	внутреннее чувство
śrotra	слух
tvāḥ	осознание
cakṣus	зрение
rasana	вкус
ghrāṇa	обоняние
vāc	речь
rāñi	хватание
rāya	испращение
upasta	соитие
rāda	движение
śabda	звук
sparśa	прикосновение
rūpa	форма
rasa	вкус
gandha	запах
ākāśa	пространственный эфир
vāyu	воздух
tejas	огонь
jala	вода
pṛthivī	земля

Другой элемент, общий для всех религий Индии, это йога, которая, как часто говорят, столь же стара, как и Индия. В тантрическом мире мы обнаруживаем йогу на каждом шагу – далее мы рассмотрим в подробностях ее природу и место в медитативных и ритуальных практиках. Отметим здесь только, что тантрическая йога не тождественна йоге «Йога-сутр» Патанджали. Тантрическая йога это то, что принято называть хатха-йогой, чья практика основывается на воображаемой структуре каналов (nāḍī) и энергетических центров и узлов (grantha, sakra или padma), представляемых как присутствующие в человеческом теле (иногда за его пределами). Здесь же в особенности и обнаруживается кундалини, божественная энергия, заключенная в теле и в то же время превосходящая его. Именно с этим подвергшимся интериоризации¹ образом кундалини, энергетической структурой и местом присутствия божеств в тантрической йоге осуществляется аскеза.

Наряду с этими общеиндуистскими элементами имеются и другие, которые более присущи тантризму, даже если иногда они обнаруживаются и в других местах, в частности, в пуранах. Однако здесь их следует упомянуть, так как они составляют часть бесконечно сложной тантрической концепции вселенной. Вселенная, важно отметить, проистекает из манифестации (sṛṣṭi) творящей, поддерживающей и одушевляющей энергии божества и одновременно из его энергии сокрытия (tirodhāna), которая становится препятствием для освобождения, а также и энергии его милости (anugraha) своим почитателям, которым оно предлагает пути (adhvan) к спасению. Эти представления о космосе и человеке занимают явное место в циклической концепции времени со сменяющимися друг друга рожденьями и поглощениями вселенной – кальпами, в свою очередь, разделенными на юги – а эта концепция всегда была присуща индийской культуре. Эти космические процессы равным образом представлены в космогонических историях, варьирующихся в зависимости от традиции, но имеющих, как правило, одну и ту же общую структуру, которая к тому же повсеместно обнаруживается в пуранах.

Если космогонические и мифологические истории являются пураническими, человеческий аспект этой космической божественной игры – этой всеохватывающей метаистории – был бы специфически тантрическим. Путь человека к освобождению не только изоморфен процессу поглощения вселенной (saṃhāra): он происходит с теми же самыми составными элементами, которые интериоризуются или ритуально размещаются на теле и духе человека, для которого инициация, дикша (обряд, в ходе которого регионы космоса налагаются на тело адепта) открывает путь к спасению.

¹ Интериоризация – переход извне внутрь, психологическое понятие, означающее формирование умственных действий и внутреннего плана сознания через усвоение индивидом внешних действий с предметами и социальных форм общения. – *Прим. пер.*

Это взаимопроникновение, этот изоморфизм человеческого и божественного, присутствующий в одном и том же процессе миропроявления, космического развертывания (или рабства, но в мире, где содержатся элементы спасения), а затем возвращения к божественному источнику, но и божеству, чья космическая щедрость всегда присутствует в мире, характерна для божественно-человеческого (теоантропокосмического) подхода тантризма. Этот взгляд обнаруживается, в различных степенях и формах, во всех формах тантрической традиции.

Наконец, следует напомнить (так как религиозный феномен представляет собой социальное явление), что тантрическое учение в принципе открыто индуистам без различия касты и пола. Как мы уже говорили, тантры все-таки не отвергают кастовую систему. Отрекшиеся от мира адепты, чьи практики носят иногда трансгрессивный характер, могут, конечно, ее игнорировать и выходить за ее рамки, но адепты, живущие в миру, как правило, относятся с уважением к установлениям собственной касты: в тантризме нет ничего социально подрывного, совсем наоборот. Что касается женщин, если они имеют доступ к инициации, если духовное совершенство и могущество за ними повсеместно признаются и даже иногда превозносятся, у них нет доступа к отправлению ритуала. Они сохраняют по меньшей степени двусмысленный статус индуистской женщины: не следует забывать, что религиозное обожествление женщины в Индии и обожествление женской энергии, шакти, представляют собой продукт мужского творчества (согласно удачному выражению одной американской исследовательницы-антрополога, это «male constructions of femaleness»¹).

Конституирующие черты школ тантризма

Здесь еще мы в большей степени остановимся на точках соприкосновения, чем на различиях с целью подчеркнуть то, что составляет сущность теологии, метафизики и, возможно, психологии тантризма или, другими словами, на том, как тантрики смотрят на мир, думают и живут².

Как мы видели, без сомнения, именно к первооснове к верованиям, связанным с культами, как правило, грозных божеств, йогини в особенности, как к первооснове восходят тантрические верования, теоретические построения и практики, которые кажутся нам с самого начала имевшими шиваитскую природу – более или менее сходные древние элементы могли сыграть также роль в происхождении вишнуитских самхит.

Эти совокупности божеств, эти пантеоны, присущи религиозным тантрическим системам. Обычно они включают главное божество, в принципе связанное с другим божеством противоположного пола, как например, Шива и Шакти. Так мы имеем Кали / Дургу и Шиву / Бхайраву,

¹ «Мужские конструкции женственности» (англ.). – *Прим. пер.*

² Для уточнения читатель, которому будет интересна эта тема, может обратиться к работам, упомянутым в примечаниях или в библиографии.

Трипурасундари и Бхайраву, Кубджику и Наватмана и т.д. При этом мужской элемент может занимать либо доминирующее положение, либо чаще подчиненное (даже если в метафизическом отношении он остается высшим) – культы амнай кулы являются культурами богинь. Иногда главное божество может быть также одно, как в особенности в случае форм Кали. Равным образом оно может быть тройственным, как три высшие богини трики, Пара, Парापара и Апара, помещенные выше Шивы¹. Также практически всегда это божество окружено младшими божествами, ипостасями, изошедшими из него и распространяющими его энергию во вселенной. Данные божества в ритуальной практике и в медитации обычно представляются вокруг него концентрическими кругами, образуя мандалу².

Это «мандалическое» расположение понтеона присуще тантризму. Он умножает божественные ипостаси, видя их активными в мире, как и в человеческом теле, рассматривая даже действия, объекты и ритуальные практики как соответствующие божественные манифестации; например, мудры в «Йогини-хридае» это одновременно жесты или позы тела и божества. Мантры, со своей стороны, это боги и богини (в таком случае их называют видья); утверждается, что их семьдесят миллионов, сверхъестественных сущностей, которые все, очевидно, обладают наглядной и доступной воображению формой. Но мантры также представляют собой наивысший аспект, сущность, сотканную из слова, любого тантрического божества. В этом отношении мантра это божество – отсюда и термин мантра-марга, применяемый к пути обретения могущества и освобождения, присущему шиваитским школам, как мы скоро увидим. Заметим, наконец, что хотя тантрические божества целиком связаны с мантрами, среди своих конкретных характерных черт они также часто обладают точным местом, где у них есть святилище, как правило, называемое питхой. Таким образом, у каждой школы есть свои святые места: кула насчитывает четыре главных. Это географическое распределение божеств способствует наделению земли Индии сакральным статусом.

Следовательно, божественный мир повсеместно присутствует в мире, где живут люди. Мы видели, что эти миры иерархически связаны через систему таттв. Эта близость, это взаимопроникновение божественного мира и мира проявленного, это проникновение одного в другой подкрепляется с точки зрения теологии фактом, что в шиваизме, как и в вишнуизме тантрические школы являются придерживаются теории эманации. Божество здесь не побуждает явиться свыше посредством санкционирующего творение

¹ Заметим, что эти три богини имеют своих мужских коррелятов, и таким образом принцип полярного дуализма мужского и женского, лежащий в основе тантризма, не нарушается. – *Прим. пер.*

² Именно таким образом мы видим их в храмах круглой формы, сохранившихся до сих пор в Центральной Индии, при этом йогини расположены по кругу, в центре которого находится изображение Бхайравы. Случается, что святилища божеств распределены по территории так, чтобы образовать мандалу. Мы увидим это в 10-й главе.

fiat¹, вселенную, от которой оно остается на удалении: оно вечно приводит в существование космос, чей архетип оно хранит, проецируя его из себя (но также в себя, потому что оно является вездесущим), и это происходит через игру его энергии, которая беспрестанно поддерживает, пропитывает и одушевляет весь процесс манифестации (sr̥ṣṭi), и эту манифестацию оно вберет в себя (saṃhāra) в конце каждого цикла существования космоса.

Именно на основе этих культов, со всеми сопровождающими их практиками и теоретическими построениями, в только что описанном нами духе образуются недуалистические системы, чьи основные аспекты мы сейчас рассмотрим. Подчеркнем, что здесь мы всегда имеем дело не только с теологическими (или, если угодно, теософскими) конструкциями, но с системами, объясняющими появление и функционирование мира, взглядом на вселенную и место, занимаемое в ней человеческим существом, которое, будучи микрокосмосом, отражает и является частью макрокосмоса как такового и стремится к освобождению здесь от оков; оно пытается избавиться от этого рабства, овладевая вызывающими его силами и используя их для своего спасения: спасения, освобождающего его от мира, но одновременно могущего быть источником наслаждений и могущества. Это тантрическая концепция освобождения, которое достигается посредством аскезы, садханы, важного элемента любой ритуальной практики или любого духовного поиска в тантризме. В шиваизме эта практика может осуществляться в двух различных метафизических перспективах: дуалистической и недуалистической.

Таким образом, существует дуалистическая в принципе позиция шайва-сиддханты, где спасение может быть достигнуто в конце жизни посредством ритуальной прижизненной практики, и позиция недуалистических школ (прежде всего, кулы), где можно обрести освобождение в этой жизни благодаря гнозису (jñāna), прижизненной реализации на телесном и душевном уровнях божественной природы как вселенной, так и человеческого существа, при этом обряды здесь имеют в принципе вспомогательную, хотя и важную роль, а божественная милость также находит здесь свое место, которое может быть значительным². Недуалистические системы культа и верований являются теми, где обнаруживаются самые странные, иногда трансгрессивные обряды и особенно самые утонченные теоретические построения. Именно здесь, без сомнения, наилучшим образом видно, каким образом человеческое существо, погруженное в огромный по длительности космический цикл, захваченное этой божественной фантасмагорией, отождествляет себя с этим процессом возвращения к первоисточнику, когда оно направляется к освобождению. Важность этих теоретических построений, как и особый (очень

¹ fiat – да будет (лат.) – *Прим. пер.*

² Ануграха, милость, одна из пяти функций (pañcakṛtya) Шивы. Абхинавагупта и другие мистики-шиваиты придавали ей большое значение. По этому вопросу я отсылаю к работам Лилиан Сильбюрн, которые можно отыскать в библиографии.

«тантрический») характер этих обрядов приводит к тому, что часто именно ими ограничивается рассказ о тантризме, что создает неточное представление о нем.

Шайва-сиддханта

Это путь ритуального действия. Он важен по двум причинам. Прежде всего, потому что доктрина и практики шайва-сиддханты до сих пор сохранились в Индии и, в особенности, в храмах Юга; стало быть, мы имеем здесь дело с тантрической практикой в ее живой форме, которую можно еще наблюдать. Затем, как было сказано, ее учение рассматривается в различных шиваитских школах, даже недуалистических, как образующее их собственную общую доктрину, базовый элемент, в частности, в сфере ритуала. К этой основе лишь добавляется наряду с различными теоретическими взглядами более сложный, эзотерический элемент недуалистических тантр.

Учение классической шайва-сиддханты, если так можно сказать, представляет собой умеренный тантризм. Оно развивалось на протяжении столетий, при этом его различия с недуалистическими школами понемногу становились все более очевидными. А значит, представляя здесь краткую характеристику шайва-сиддханты, я склонен полагать, что это учение подвергалось изменениям и зафиксировалось в своей классической форме только к X или XII вв. С этой оговоркой можно, однако, утверждать следующее.

В шайва-сиддханте почти не отыскать трансгрессивных практик (ритуальные подношения в ней являются вегетарианскими и не содержат алкоголя). Нет здесь и грозных божеств. Шакти не является самостоятельной силой, вызывающей ужас богиней, но только энергией Шивы, которому поклоняются в его мирном проявлении Садашивы. Кроме того, шайва-сиддханта за редким исключением является дуалистической, то есть человеческая душа и божество здесь представляются как различные сущности. Также мир, творение божества, отличен от самого божества: он является продуктом деятельности майи (māyā), вездесущей, одушевляющей, но бессознательной силы, творящей многообразную вселенную, где человеческое существо может отыскать свое спасение. Но в этом случае «Я», освобожденное от уз мирского бытия, не сливается с Шивой, высшим божеством. Верующий только уподобляется его сущности: он становится не Шивой (Shiva), но «равным Шиве» (un Shiva), тождественным божеству, но отличным от него. Пусть он и может на своем духовном пути обрести сверхъестественные силы (siddhi) благодаря мантрам, он не становится единым целым со всемогущим божеством. Эти особенности необходимо подчеркнуть, так как они не соответствуют представлениям, которые мы часто составляем себе о тантризме.

Напротив, общепринятому мнению отвечает наличие в шайва-сиддханте множества тщательно совершаемых ритуалов, наряду с существенно важной ролью мантр и тем, что верующие могут мысленно представлять и переживать совершение обрядов – эта черта присутствует во всех школах тантризма: обряды, медитация и йога являются такой же игрой творческого воображения. Позже мы вернемся к этому очень важному моменту. Но если ритуализм свойственен всем направлениям тантризма, ритуализм дуалистического шиваизма основывается на представлении, которое является его исключительной особенностью: сущностная нечистота (*mala*), с которой рождается всякое человеческое существо, нечто вроде первородного греха, вовлекающего это существо в круг перерождений, сансару (*saṃsāra*), представляет собой субстанцию (*dravya*), а значит, избавиться от этой нечистоты, чтобы обрести спасение, возможно лишь посредством действия, точнее, ритуального действия. Главным из этих действий является шиваитская инициация, дикша (*dīkṣā*), первый шаг на пути к освобождению. Только ритуальное действие (конечно, осознанное) может привести к освобождению, которое, впрочем, произойдет только после смерти. Эти представления отличны от недуалистических (как правило, лучше у нас известных). Однако следует добавить: утверждение, что только одни обряды способны привести к освобождению, очень категоричное в старинных агамах, имело тенденцию смягчаться в течение столетий, уступая место гнозису и особенно набожности, бхакти (*bhakti*), которая начиная с II тыс. н.э. понемногу стала занимать доминирующее положение в религиозной жизни в Индии (тантризм и бхакти вполне совместимы).

Наконец, в социальном отношении в некоторых агамах, как кажется, доступ к их учению открыт только для дваждырожденных. Жрецы шиваитских храмов, как правило, являются брахманами¹.

Недуалистические шиваитские школы

Здесь мы имеем дело со значительно более обширной совокупностью, состоящей из различных инициатических традиций. Эти традиции включают, однако, доктрины и практики, которые, все без исключения, восходя к одной и той же древней основе и ссылаясь иногда на одни и те же тантры, имеют (кроме ритуальной базы сиддханты, не говоря обо всем том, что относится к йоге) немало точек соприкосновения, как в области теологии, так и в области понятий; это не системы, отделенные друг от друга непроницаемой стеной. Эти школы часто представляют большой интерес с

¹ В этом параграфе мы были вынуждены упростить ситуацию в действительности сложной реальности, поскольку шайва-сиддханте развивалась на протяжении веков. Согласно самым недавним исследованиям, вначале она почти не отличалась от других тантрических течений. Только позже, к X–XII вв. шайва-сиддханте, вероятно, принял свою «классическую» форму, с публичным культом в храмах Южной Индии. Но все это в данный момент носит еще достаточно предположительный характер.

точки зрения философии, йоги или мистики: именно здесь самым полным образом находят выражение теоантропокосмические воззрения (или «космотеандрические», используя выражение Раймона Паниккара¹), присущие тантрическому индуизму, «экзистенциальная позиция, служащая основой для догматического здания»², воззрения, проливающие свет на теоретические построения и выступающая базой для практик. Я доволюсь тем, что дам общий обзор школ недуалистического шиваизма, уточняя только некоторые особенно любопытные или типичные моменты³.

Эти школы сохраняют связь с шайва-сиддхантой, потому что она содержит для них шиваитское учение базового уровня, к которому они добавляют особое, эзотерическое и трансгрессивное учение, относящееся, согласно им, к намного более высокому уровню. С этой точки зрения, они восходят к древней основе трансгрессивных, визионерских культов, к почитанию грозных божеств – в частности, йогини, которые захватывают мир своей сетью могущества (*yoginī-jala*), и к аскетам-капаликам, носившим человеческий череп. На этой основе возникли уже упомянутые прототантрические секты пашупатов и лакулов. Появившиеся затем, эти шиваитские школы образовали совокупность, именуемую кула, где они распределились по четырем потокам (*āmnāya*), каждый из которых обычно связывался с одной из четырех главных сторон света. Каждый поток воплощает особое откровение, вместе с его текстами – тантрами, посвященными культу основного божества и его пантеона. Эти амнаи представляют четыре различных аспекта шиваизма не-сайдхантика (а значит, как правило, недуалистического), но они обладают общей основой в отношении терминологии, метафизических и теологических представлений, ритуальных практик и йоги. Вот их главные черты.

¹ Раймон Паниккар (1918–2010) – испанский католический богослов, основная тема его сочинений – диалог христианства с индуизмом и буддизмом. – *Прим. пер.*

² Я привожу здесь выражение Пьера Адо из его работы «*Éloge de la philosophie antique*» (Paris: Allia, 2001), p. 66.

³ Лучшее описание совокупности различных аспектов недуалистического шиваизма на английском содержится в работе Алексиса Сандерсона «*Shaivism and the Tantric Traditions*», вышедшей в коллективном сборнике: Sullivan S. et al (eds.) *The World's Religions*. L. 1988. P. 660–703. Это индологическая работа носит достаточно технический характер, но она совершенно доступна. На французском не существует ничего, что можно было бы с ней сравнить. Сведения (предоставленные Лилиан Сильбюрн) о шиваизме в «*L'Inde classique*», датируемые сороковыми годами, очень краткие и ныне полностью устарели. Все работы Лилиан Сильбюрн касаются недуалистического кашмирского шиваизма, описывая его главные аспекты, при этом акцент в них делается на его духовном аспекте, глубоким знатоком которого она была. При случае я привожу из них цитаты в этой книге.

–Пурвамная (pūrvāmnāya), восточный (или первый¹) поток, который, по-видимому, в действительности является наиболее близким к первоначальной системе каула. В принципе здесь почитают Кулешвару и богиню Кулешвари, окруженных восемью Матерями, включая Брахми и т.д. Это особенно богатое течение, и именно прежде всего на него мы будем ссылаться в последующем изложении.

–Уттарамная (uttarāmnāya), северный поток, это как раз поток традиции крамы, где пантеон, культ и практики организованы в последовательности (krāma). Здесь почитается Кали в различных формах. К этому потоку принадлежат важные тексты. В особенности он отмечен творчеством Абхинавагупты.

–Пашчимамная (paścimāmnāya), западный поток, имеет своим главным божеством Кубджику, «согнутую» Богиню, ассоциируемую с богом-мантрой Наватманом. Эта традиция, кубджика-мата, имеет древнее происхождение. Она сохранилась до сих пор. Мы рассмотрим ее некоторые интересные моменты.

–Дакшинамная (dakṣināmnāya), южный поток, где почитают Камешвару и Камешвари, божества, связанные с любовью и эротикой (kāma). Но прежде всего дакшинамная посвящена культу богини Трипурасундари (вместе с Бхайравой) – или иногда Лалиты. Ее называют также шривидьей. Без сомнения, это самая молодая из амнай. В Индии и в Непале она по-прежнему в живом состоянии.

Культы четырех амнай отличаются друг от друга во многих отношениях, но им присущи одни и те же общие представления о божестве. Могло существовать скульптурное или нарисованное изображение этого божества, но отправляющий богослужение должен был прежде всего представлять его себе в воображении: тантрические культы это культы визионерские (мы вернемся к этому вопросу, когда речь пойдет о визуальных репрезентациях во время пуджи (rūjā)). Визуализации также играют существенно важную роль в культовой практике шайва-сиддханты.

Но что касается недуалистических тантр, интериоризованная визуализация божества особенно важна для того, чтобы вызвать состояние одержимости. Эта культовая практика включала ритуальный сексуальный союз, который был предназначен для того, чтобы произвести секрети, необходимые для предложения божеству (в число подношений также входят мясо и алкоголь), при этом принятие этих трансгрессивных подношений (dravya) должно было помочь адепту выйти за пределы собственного «Я» и самому стать божеством. Школы каула рассматривали этот союз с посвященной женщиной-партнершей, «посланницей» (dūtī) как одну из своих характерных черт. Эти сексуальные обряды иногда совершались во время собраний пар адептов, именуемых йогини-мелапа (yoginī-melāpa), где дути,

¹ Это одно из значений слова pūrva. Восток, orient, где встает Солнце, это изначальное направление, всегда упоминаемое первым, и именно на восток обращают лицо во время культового поклонения.

женщины-партнерши йогина, выступали воплощением йогини. Сексуальная практика, представленная как великое жертвоприношение кулы, а значит, имеющая исключительное ритуальное и духовное значение, описывается в 29-й главе «Тантралоки» Абхинавагупты. В эпоху этого последнего, на рубеже тысячелетий, ритуальный союз был направлен, как правило, более не на производство секретий для использования их в качестве жертвенного подношения, но принял более метафизическое (и социально отличное) измерение, чтобы посредством оргазма привести к выходу за пределы эмпирического «Я» и к слиянию с божеством, и чтобы одновременно к тому же отметить ритуальное нарушение правил кастового общества.

На уровне не социальном, а ритуальном и духовном для шиваитских недуалистических школ эта трансгрессивность являлась существенно важной чертой, которая определяла их по отношению к другим, до такой степени, что выражение «недуалистическая практика» (*advaitācāra*) обозначала для них трансгрессивные практики как отказ принимать во внимание дуальность (*dvaita*) чистого и нечистого. Напомним также, что для адептов этих шиваитских недуалистических школ йогини действовали не только во внешнем мире, мире духов. Это были также силы, присущие человеческому существу, управлявшие его чувствами и аффектами, и человек посредством этого обожествления также обретал сверхъестественную мощь и измерение, будучи в состоянии привести к отождествлению индивидуального сознания с безграничным сознанием высшего божества (здесь также очевидно преодоление различий между женским и мужским).

Если четыре амнаи разделяли этот дух и эти устремления, то они отличались как составом их пантеона и некоторыми практиками, так и тонкостями метафизики.

Первая, пурвамная, это поток, где сформировалась трика, получившая такое название благодаря роли, которую здесь играют триады и особенно триада трех богинь, Пара, Парापара и Апара (Высшая, белая, неизменная, Высшая-Не-Высшая, красная и активная, Не-Высшая, черная и яростная), демонстрирующая три аспекта абсолюта, одновременно трансцендентного и активного, деятельного. Мы не располагаем никаким материальным изображением этих богинь, которые на деле выступают скорее как метафизические сущности, поскольку их культ описывается только (в «Тантралоке», со ссылкой на Девьямала-тантру) в форме медитативной практики, когда адепт в своем воображении представляет их восседающими на лотосах, помещенных на концах трезубца Шивы¹. Пару можно было также почитать только как Матрисадбхаву (*mātra-sadbhāva*), «Сущность Матерей», объединяющую в себе все энергии йогини. Но базовые тексты трики включали «Джаядратха-ямалу», а значит, культ Кали в его грозных формах Каласанкаршини, Разрушительницы Времени, или Вирьякали, Кали, обладательницы пяти могуществ, черной, истощенной, с шестью головами, окруженной языками пламени и восседающей на Калагнирудре, Рудре огня,

¹ См. 5-ю главу.

разрушающем вселенную, то есть речь идет о божествах, чья безграничная мощь в конце концов растворяется в бесформенном абсолюте, являющемся их сущностью. На деле существуют только описания и ритуальные предписания в разделах этих тантр, посвященных культу данных богинь. Также здесь фигурируют уже теологические и метафизические элементы, которые лягут в основу последующей экзегетики.

В равной мере с культом Кали мы имеем дело и в уттарамнае, которая все-таки оставалась ближе, чем трика, к древнему наследию капалика, так как богини здесь имеют еще более грозное обличье и часто головы животных в дополнение к своему основному антропоморфному внешнему виду. Главная тантра уттарамнаи это «Чинчини-мата-сара-самуччхая». Но эта амная интересна прежде всего тем, что в ее рамках получила развитие школа крама, с присущей ей пятиричной системой. Здесь почитаются группы женских божеств (сакра), чья деятельность разворачивается в циклических фазах (krama) и чей импульс обеспечивает жизнь космоса одновременно с жизнедеятельностью сознания. Эти фазы: исхождение (sr̥ṣṭi), поддержание (sthiti), поглощение (samhāra) и неизреченное (anākhyā), называемая также фазой Кали (kālī-krama), фазой, где то, что сформировало предыдущие фазы, исчезает в чистом вездесущем сознании. Сюда добавляется пятая фаза, совершенно трансцендентная, фаза чистого Света (bhāsa-krama). Культ крамы включал почитание шестидесяти четырех йогини. Что делает все-таки интересным представленный в краме вариант идеи космического цикла, присущей всему индуизму, так это то, что данный цикл осуществляется не главным божеством, а группами Кали, и то, что он представляется как одновременно человеческий и космический. Здесь мы видим элементы, к которым мы вернемся, когда речь пойдет о последующей экзегетике.

Богиня Кубджика, божество пашчимамнаи, имеет своей особенностью то, что она горбата или согнута (kubjikā), а ее партнером выступает прекрасное божество – мантра Наватман – hsksm̐lvryuīm – которое, хотя и является мантрой, тем не менее обладает внешностью и, подобно всем тантрическим божествам, более или менее конкретными составными частями: лицами (vaktra) или членами тела (aṅga), которые, впрочем, также являются мантрами. Ее культ все еще жив в Непале, где она является тайной богиней неваров, древнего населения долины Катманду.

Тантры дакшинамнаи, которыми мы располагаем, посвящены прежде всего богине Трипурасундари, «Красавице трех миров», связываемой с Бхайравой. Эта богиня обычно представляется в мирном аспекте, облаченная в красное и восседающая на лотосе. Мантра из пятнадцати слогов, которая является ее звуковым проявлением, это шривидья. Особенность Трипурасундари заключается в том, что она имеет и форму в образе диаграммы, форму шричакры, которая через символизм представляет картину ее космической деятельности: она созидает вселенную и наполняет ее своим могуществом, а затем вбирает ее в себя. Трипурасундари пребывает в центре янтры, в окружении божеств, которые исходят из нее и которые,

будучи распределены концентрически по девяти сменяющим друг друга областям шричакры, располагаются таким образом по иерархической лестнице, начиная от высшего уровня в центре и вплоть до земного уровня, в четырехугольнике, образующем внешнюю часть чакры. Для отправления культа Трипурасундари используется именно не ее изображение, но эта чакра как ритуальное пространство, где мыслится ее присутствие вместе с пантеоном посредством мантр. Культ этой богини включал в принципе подношение мяса и алкоголя, но не соитие¹. Когда адепт медитирует на шричакру, то она позволяет ему, идя от центра к внешней стороне (или напротив, от внешней части к центру) следовать, отождествляя себя с ней, за космической созидательной, а затем и разрушительной деятельностью Богини. В ведантизированной форме шривидьи, которая распространилась начиная с XVI в. в Южной Индии, этим путем почитается богиня Лалита.

Богиня

Четыре амнай, с которыми мы только что познакомились, имеют своим главным божеством богиню, даже если Шива/Бхайрава, как правило, выступает в их метафизике как первоначало. А значит, именно эти традиции можно называть śākta, потому что богини выступают персонифицированными формами śakti, воплощениями божественной Энергии. Богиня одна, вездесуща и независима; различные богини, почитаемые в частных и общественных культах, несмотря на их ярко выраженные различия, являются только ее отдельными формами: ek hi māta hain, как говорят на хинди «все Матери суть Одна». Именно в этом смысле можно говорить о Богине с заглавной буквы (la Déesse). Перед нами существенно важная, можно было бы сказать, первоначальная форма тантрического индуизма, восходящая, без сомнения, к древним культам йогини, к тому же, это форма не только тантризма, но и вообще индуизма.

Данная форма присутствовал с древних времен: Деви-махатмья, которая является частью Маркандея-пураны, датируемой, возможно, VI в., представляет собой восхваление Дурги². И она все-таки до сих пор очень распространена в Индии, где культы богинь весьма многочисленны. Появляются даже еще и новые культы. Питхи, святилища Богини, разбросаны по всей Индии: свидетельствуя о живом присутствии божественной мощи, они образуют сакральную географию. Эти места верующий тантрик может обойти, совершая паломничество, или же подвергнуть их процессу интериоризации, воспринимая как пребывающие в своем теле. К великим богиням – Кали, Дурге и их разновидностям – добавляются местные формы, богини местностей и кланов.

¹ Этот культ, шричакра и шривидья подробно описываются в трех главах «Йогини-хридай», тантры, которая переведена на французский язык.

² Русский перевод Деви-махатмьи: Деви-махатмья. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. М.: Касталия, 2017.

Тексты свидетельствуют об этом присутствии божественной женственности: сборники гимнов в ее славу, восхваления ее «игр» с Шивой, списки тысячи имен (*sahasranāma*), которые ей дают, а значит, тысяч форм, которые она может принимать, метафизические трактаты о ее божественной и космической роли и т.д. Даже в панчаратре Богиня имеет почитателей, как об этом свидетельствует, например, Лакшми-тантра. В отношении этого двусмысленного характера, одновременно привлекательного и опасного, индуистских женских божеств можно заметить, что, как и все тантры, шактистские тексты были составлены мужчинами¹. А значит, именно взгляд индийского мужчины на женщину как на источник энергии и в то же время хищное существо находит здесь выражение. Заметим, наконец, что если Богиня часто именуется «Матерью» своими почитателями, то она вовсе не является богиней-матерью в собственном смысле слова: она создательница вселенной, но не родительница, и у нее нет детей (за исключением, правда, Парвати, ассоциируемой с Шивой и матери Ганеши, но это исключительный случай). В различных тантрических Матерях, матриках, нет ничего материнского, а совсем напротив!

Развитие тантризма во вспомогательных текстах, экзегетика

Тантры, принадлежащие амнаям кулы, и агамы шайва-сиддханты, хотя они и содержат то, что составляет суть учения тантрического шиваизма, предлагают мало теоретических построений. Без сомнения, здесь уже встречаются некоторые важные понятия, но именно в творчестве комментаторов, экзегетов этих текстов обнаруживаются наиболее важные и интересные философские, метафизические и мистические построения.

Эта литература, которая распространяется главным образом с IX по XIV вв., происходит, в частности, из Кашмира. Кашмирская экзегетика заслуживает особенного внимания, так как здесь содержится несколько наиболее оригинальных аспектов индийской мысли. Некоторые кашмирские наставники являлись тантриками (например, Утпадева и Абхинавагупта, упомянем только этих двух). Кроме того, именно благодаря кашмирской экзегетике учение тантрического шиваизма распространилось за пределами ограниченного круга отрешившихся от мира аскетов, чтобы охватить более широкую среду живущих в миру шиваитов.

В этих работах мы находим все то, что тантрический взгляд смог привнести нового и живого в основу, унаследованную от упанишад. Если это разнообразная экзегетика разделяет с ведантой недуалистический подход, она также отличается от нее во многих отношениях и, прежде всего, тем, что тантриков воодушевлял совершенно иной дух: не стоит смешивать веданту и

¹ На самом деле, мы не можем утверждать это категорически, поскольку кто был автором этих текстов, как правило, остается неизвестным. Женщины, владевшие санскритом, также могли являться авторами некоторых из тантрических текстов. – *Прим. пер.*

тантру! К собственно пользе этого развития философии добавляется, наконец, факт, что эти произведения сохранились до наших дней, в то время как исчезли культы, являвшиеся их отправной точкой. Так, например, было в случае трики, которая сохранилась у некоторых вплоть до современной эпохи как система мысли или мистического подхода, в то время как публичный культ ее троих богинь или культ Сваччанды Бхайравы не отправляется более на протяжении столетий.

Комментарии, очевидно, составлялись как на тантры шайва-сиддханты, так и на тантры бхайравы. Однако мы будем рассматривать только комментарии на эти последние, так как они куда более интересные (и к тому же наиболее многочисленные). Что касается их отправной точки, то таковой можно назвать «Шива-сутры» и «Спанда-карику», приписываемые Васугупте (IX в.), два важных во многих отношениях текста. Первый текст очень краткий: только семьдесят семь афоризмов, самый длинный из которых насчитывает всего шесть слов. Лишь комментарий может прояснить смысл этих афоризмов. Наиболее известным и заслуживающим прочтения является комментарий Кшемараджи (XI в.): он подчеркивает мистическое значение текста и ведет речь о медитации, мантрах и кундалини, ссылаясь на множество других текстов. Другое произведение, «Спанда-карика» (насчитывает 52 строфы и на него написано четыре комментария¹), представляет собой базовый текст того, что иногда называют «школой спанды». Для этой школы божество, представляемое как высшее вездесущее сознание, одушевляемо безграничным динамизмом, вибрацией (spanda), являющейся самой его природой. Мистическим образом постичь, что эта вибрация образует также сущностную природу всех состояний человеческого сознания, означает достичь освобождения. То, что в «Спанда-карике» сказано о природе и функционировании мантр, представляет в особенности полезные сведения².

Другая экзегетическая традиция, более философская и даже более близкая ортодоксии, чем предшествующие, к тому же имеющая Шиву – а не какую-либо форму Богини – своим высшим божеством – это традиция пратьябхиджня, «припоминание». Она была сформулирована вначале Соманандой (прибл. 900–950) в «Шива-дришти» («Видение Шивы»), затем уточнена его учеником Утпаладевой, наставником одновременно как крамы, так и трики, в замечательном труде «Ишвара-пратьябхиджня-карика» («Строфы о припоминании Владыки»)³, на которые Абхинавагупта (непрямой ученик Утпаладевы) написал два длинных комментария («Ишвара-пратьябхиджня-вимаршини» и «Ишвара-пратьябхиджня-виврити-

¹ Как и «Шива-сутры», «Спанда-карика» и часть комментариев на нее (а также и глава «Шива-дришти») были переведены Лилиан Сильбюрн.

² Лучшим переводом «Шива-сутр» является перевод на итальянский Р. Тореллы: *Gli Aforismi di Siva* (Milan: Mimesis, 1999). «Спанда-карика» и четыре комментария на нее были изучены и переведены М. Дичковским («The Stanzas of Vibration»).

³ Критическое издание и аннотированный английский перевод Рафаэля Тореллы (Rome, 1994; Delhi, 2002).

вимаршини)), относящиеся к наиболее значимым произведениям философской мысли Индии. Для пратьябхиджни освобождение достигается через припоминание (pratyabhijñā) тождественности «Я» (ātman) и высшего Владыки, Шивы. Постигнутое таким образом надличное «Я» содержит в себе совокупность субъективных и объективных феноменов в синтезе без дуальности, где различие между здесь и там, «Я» и другими преодолевается в безграничном блаженстве растворения в абсолюте. Несколько аспектов доктрины трики, которые разовьет Абхинавагупта – на уровнях сознания и «Я» или памяти, например – происходят из пратьябхиджни.

Но еще одна экзегетическая традиция повлияла на трику и особенно способствовала синтезу Абхинавагупты – традиция крамы (относящаяся, как мы видели, к пашчимамнае) – как своей пятиричной системой, так и ролью, приписываемой Кали (во множественном числе). Крама приводит в соответствие каждую из пяти своих фаз с уровнем человеческого сознания, идя от осознания мира до растворения в жизни абсолюта. Кроме того, течение каждой из этих фаз направляемо богиней и движимо йогини, из которых двенадцать Кали одушевляют чувства, что придает мыслительной и сенсорной деятельности человека божественное энергетическое измерение. Абхинавагупта посвятил двенадцать гимнов этим Кали. Экзегетика крамы были изложена в нескольких старинных трактатах, оставшихся неизданными, а также в «Махартха-манджари» Махешварананды (XIV в.)¹.

Наконец, трика (в той форме, как мы можем ее знать) является во многих отношениях самой богатой из шиваитских традиций. К тому же она прославлена благодаря творчеству Абхинавагупты (прибл. 975–1025), выделявшемуся своим охватом и высоким уровнем. Часто заимствуя из других недуалистических традиций, Абхинавагупта занимает нечто вроде центральной, даже образцовой позиции. Почти невозможно вкратце изложить его учение. Вот, однако, несколько важных моментов, обнаруживающихся, к тому же, в достаточно значительной мере в трех предшествующих системах.

Прежде всего, божество или высшая реальность, Шива, представляется как чистое сознание (saṃvit, cit), проявляясь посредством своей собственной энергии, своей шакти (śakti) как целостность космоса, которая, не переставая быть отличной от Шивы, не является по отношению к нему чем-то внешним: все пребывает в Боге. Эта шакти, безграничная мощь, и есть Богиня – ее природа также тождественна природе Слова, vāc. Будучи активным, божество движимо внутренним динамизмом, бурлящим избытком, самопроизвольным волнением, что выражает, в частности, термин спанда. Оно представляется как яркий блеск (prakāśa), который через свой аспект энергии осознает само себя (vimarśa): таким образом, оно неразрывным образом является светом и сознанием. Кроме того, божество свободно, так как абсолютная свобода (svātantrya) «это сама жизнь Сознания». По этой

¹ Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines и Mahārthamañjari de Mahesvarānanda, в переводе и с предисловием Лилиан Сильбюрн.

причине трика иногда именуется сватантриявада (svātantrīya-vāda, «учение о свободе»). Вездесущая, трансцендентная и имманентная одновременно, абсолютная реальность, высшее сознание, не посягая на свою собственную природу, на свою совершенную чистоту и полную свободу, заставляет появиться в своем существе границы, чтобы привести мир в существование и дать жизнь отдельным существам. Эти существа в принципе обладают той же природой, что и божество, однако, будучи ослеплены неведением (ajñāna), не знают об этом. Поэтому только одержав победу над неведением посредством припоминания (pratyabhijñā) того, что их собственная природа тождественна природе самого абсолютного сознания, Шивы, эти ограниченные существа избегнут перевоплощения и достигнут освобождения. Освобождение, которое некоторые могут достичь в этой жизни (jīvanmukti), представляет собой приводящее к слиянию погружение в божество, взаимопроникновение с ним (samāveśa): освобожденное существо в действительности тождественно Шиве (или Богине), превосходя мир и одновременно господствуя над ним.

Характерной чертой трики, совершенно важной в отношении ее мировоззрения и ее представлений, как психологических, так и касающихся поиска спасения, является недualityность сознания (samvidadvaya): в действительности существует только божественное вездесущее сознание, и индивидуальное сознание представляет собой только его аспект, это все-таки Бог, действующий в нас. Вот именно эти воззрения отличают трику от веданты.

В такой перспективе божественная милость (anugraha) или нисхождение энергии (śaktipāta), посредством которой проявляется эта деятельность, очевидно, играет основополагающую роль: именно от нее зависит наше спасение. Именно поэтому в «Тантралоке» Абхинавагупта разделит пути или средства (upāya) спасения в соответствии с тем, сколько милости удостоивается адепт, при этом наивысшее средство это когда милости больше всего: освобождение здесь является непосредственным, без того, чтобы была необходима какой-либо духовная аскеза или обрядность. Чем слабее милость, тем более необходимы аскетические практики всех видов и обряды. Характерным в этом отношении является тот факт, что для трики наиболее выдающийся духовный учитель это тот, кто самопроизвольно удостоивается инициации от своего избранного божества (svasamviddevatā) – без необходимости какого-либо ритуального посвящения (здесь обнаруживается вообще присущее индуизму противоречие между ритуальным действием или йогой и набожностью, духовным усилием или милостью).

Что касается объективного мира, то он, не будучи нереальным, поскольку представляет собой божественное творение, обладает только относительной, эмпирической реальностью, так как он состоит лишь из образов, которые божественное сознание проецирует в яркой видимости (ābhāsa) на самого себя как на экран, или как отражение в зеркале. Поскольку мир таким образом оказывается манифестацией божества, одушевляемой и

целиком пронизанной им, естественно, что он может предложить пути для достижения цели: это одно из оправданий тантрического принципа, что можно использовать средства, представляемые миром (тело, чувства и в особенности секс), для обретения освобождения. Наконец, добавим, что именно в трике обнаруживаются самые полные и тонкие теоретические построения на тему речи, *vās*, которую эти тексты превращают, подобно ведам, в истоки и основу всего: речь это сама энергия божественного сознания, она создает вселенную, поддерживает и одушевляет ее, пронизывая ее своей мощью. Таким образом описываются, согласно тантрам, различные процессы появления звука в человеке или во вселенной, будь ли то элементы речи и вместе с ней составные элементы космоса рождаются вместе с подъемом кундалини в космосе и в человеческом существе, будь ли то уровни вселенной появляются вместе с уровнями слова (теория, взятая обратно из философии грамматики), и в соответствии с этим процессом речь рождается, а затем развертывается в человеческом существе. Существует также космогония слова, «фонематической эманации», которая вызывает к жизни составные элементы космоса, в соответствии с тем, как в Шиве рождаются, в грамматическом порядке, посредством стольких же внутренних актов творящего сознания пятьдесят фонем санскрита. Наконец, имеются бесконечные и сложные теоретические построения и практики, связанные с природой, энергией и использованием мантр. Между тем все это, и в особенности мантры, пребывает в самом сердце тантрической реальности и тантрических практик¹.

Вся эта экзегетика носит по сути своей спекулятивный характер. Это теологические и метафизические конструкции. Они почти не касаются обрядов, которые, однако, в тантризме столь важны. Описание обрядов занимает большее место в агамах и тантрах (или в текстах натхов), также как в комментариях на них, к которым добавляются компендиумы, сборники или руководства по ритуалу, *паддхати* (среди них шиваитский «Сома-шамбху-паддхати») или еще трактаты по мантрашастре. В «Тантралоке» двадцать глав из тридцати семи посвящены описанию ритуальных практик, при этом в 29-й главе ведется речь преимущественно о сексуальных обрядах. В этих работах обнаруживаются некоторые из самых тонких и блистательных интеллектуальных построений в Индии, свидетельствуя об оригинальности и значении вклада тантризма (индуистской, но также и буддийской) в развитие индийской мысли.

Натхи

Среди всех течений тантрического шиваизма следует, наконец, указать на

¹ Я представил общий обзор этих разнообразных теоретических построений в книге: *L'Energie de la Parole* (Paris: Fata Morgana, 1994). Любопытная система фонематической эманации изложена, в частности, Абхинавагуптой в 3-й главе «Тантралоки» (см. *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras*, где содержится перевод этой главы).

значительный вклад натхов, связанный в меньшей степени с оригинальностью их учения, чем с их местом и влиянием с древности и до наших дней: во многих местах обнаруживаются элементы доктрины и практики натхов, как и ссылки на легендарных основателей натхизма, Матсьендранатха и Горакхнатха (который будто бы жил в XII в.).

В области метафизики натхи являются недуалистами. Шива и Шакти здесь описываются как единые в сексуальном отношении, при этом Шива все-таки занимает господствующую позицию: шакти никогда не поклоняются как Богине. Если в натхизме важна роль тела как микрокосма и места освобождения, ритуальные практики здесь, как правило, не являются трансгрессивными. Все это объясняет, что эта школа иногда не рассматривается как тантрическая. Но по своему духу она является таковой, как и по поведению адептов, не говоря уже о месте, которое различные тантрические школы занимают в ее практиках и учении – выше мы указывали на важность текстов натхов.

Без сомнения, именно натхам, которые по своей сути являются йогинами, мы обязаны проникновением хатха-йоги в тантрическую среду. Их влияние еще более усиливалось благодаря зачастую тесным связям, которые они вплоть до недавнего времени имели с политической элитой¹. До наших дней они дожили в форме канпатхов (к ним мы вернемся в 11-й главе). Традиция натхов иногда описывается как традиция восьмидесяти четырех сиддхов, этих сверхъестественных существ, совершенных и обладающих магическими способностями (siddhi)², а также связанных с алхимией, чья традиция является буддийской, также как и индуистской.

Вишнуитская панчаратра

Много меньше можно сказать о тантрическом вишнуизме, чем о шиваизме – первый не отличается ни охватом, ни разнообразием: тантрический мир является прежде всего шиваитско-шактистским. Вишнуитское течение кажется менее оригинальным и изобретательным. Во многих отношениях, в частности, в отношении ритуала, оно почти не отличается от шиваизма, сильному влиянию которого подвергалось. Можно было подумать, что это сходство будто бы обязано тому, что вишнуизм и шиваизм оба возникли на основе одновременно брахманистской и автохтонной. Шиваитское влияние кажется все-таки главенствующим: как утверждает Алексис Сандерсон, эпоха тантризма в Индии является Shaiva age, «шиваитским веком».

Панчаратра совершенно не носит трансгрессивного характера. Она даже стремится, как мы говорили, к сближению с брахманской ортодоксией. Она основывается на обширной литературе, состоящей из текстов, именуемых самхитами. В пуранах содержатся фрагменты в духе

¹ См. 11-ю главу.

² О siddha и siddhi см.: White D.G. The Alchemical Body.

вишнуитского тантризма. Мы видели, что панчаратра включает также произведения на местных языках и сохраняет свое значение и в современной Индии. Стало быть, это нельзя игнорировать.

Панчаратра не представляет такое же разнообразие божественных форм, как шиваизм. Ее божества по природе более мирные. Высший бог, Вишну/Нараяна, почитаемый под именем Васудевы, создает и разрушает миры, при этом его деятельность описывается как развертывающаяся в рамках (что присуще всему индуизму) космических циклов дней и ночей Брахмы. Из бога исходят три ипостаси, или эманации, вьюхи: Ачьюта, Сатья и Пуруша (или Санкаршана, Прадьюмна и Анируддха), из которых происходят затем различные уровни космоса – самый низкий из них является производением майи, которая есть шакти, божественная энергия (иногда почитаемая как богиня Лакшми). Из майи происходит природа, пракрити, за которой следуют таттвы, составляющие вселенную, хотя в панчаратре все-таки насчитывается их только двадцать четыре (двадцать пять, как в санхье, если сюда добавить пурушу): здесь мы обнаруживаем меньше теологических и космогонических тонкостей, чем в шиваитских школах. Панчаратра также ближе ортодоксальным индийским даршанам.

Ее учение о космосе, «мирах», роли слова и мантр, ее представления о структуре человеческого существа, роли йоги и поисков освобождения почти не отличаются от тех, что присущи шиваизму. Таким образом панчаратра также насчитывает три уровня манифестации (*sr̥ṣṭi* или *sarga*), вначале чистый (*śuddha*) на божественном плане, затем чистый-нечистый, на плане майи, и наконец, нечистый с появлением элементов, составляющих вселенную (*tattva*), при этом космогонические представления, впрочем, не одинаковы во всех самхитах. Также здесь мы обнаруживаем космогоническое учение о слове, космических планах, возникающих из божества вместе со словом, начиная с капли (*bindu*) звуковой энергии, откуда в таком случае происходят фонемы санскрита, а значит, и проявленный мир: здесь, как и для мантрамарги, мир существует только, если он был вначале провозглашен, «произнесен», на божественном плане.

II. ТАНТРИЧЕСКИЙ МИР

5. ТАНТРИЧЕСКОЕ ТЕЛО

*Моё тело представляет собой
часть вселенной, которую моя мысль может изменить.
Г.К. Лихтенберг¹*

Жить, «обретаться» в Тантре означает жить во вселенной, которая воспринимается как пронизанная божественной энергией или целым океаном энергии. В эту энергию погружено тело, составляя её часть и отражая её в своей структуре: тело, где присутствуют сверхъестественные силы, божества, одухотворяя его и связывая его с космосом, тело, чья структура и жизнь одновременно божественная и человеческая, при этом данное тело является, кроме того, йогическим телом.

Тантризм и йога в действительности неразделимы. Значение тела в мире тантр на самом деле столь велико, что можно было бы обсуждать любой аспект мира тантризма под углом тела². Впрочем, индийская культура с самого начала отводила телу особое место в своих взглядах на мир и человеческое существо: йога, в частности, служит подтверждением этого. Как гласит старинный текст, освобождение существует только для воплощенного существа. Тантризм, который допускает мирские средства для достижения освобождения, мог только акцентировать эту важность, доводя её до максимума.

В шиваитских школах кулы божества населяют тело и одушевляют чувства. И во всех школах различные уровни космоса, мистическая география присутствуют в теле. «Здесь, в моём теле, находятся Ганга и Ямуна <...> здесь все святые места. Я никогда не видел мест паломничества и блаженства, подобных моему телу», – утверждал таким образом Сараха в XII в. Конечно это был буддист-сахаджия, но тантрик-индуист мог бы сказать то же самое, так как именно почти всегда через аскезу, одновременно телесную и мыслительную и имеющую космическое измерение, он направляется к освобождению.

В действительности, то, как тантрик представляет себе тело и проживает его, является только одним из вариантов (в особенности

¹ Георг Кристоф Лихтенберг (1742–1799) – немецкий ученый и философ, известен своими афоризмами. – *Прим. пер.*

² Это было сделано Гэвином Фладом в книге «The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu India», работе, первоначальный текст которой, к несчастью, был частично сокращён издателем.

интенсивным, ритуализированным, иногда, возможно, странным) общей и традиционно индийской манеры представлять себе, а стало быть, проживать тело¹. «Боги пребывают в теле, как коровы – в стойле», – сказано уже в Атхарваведе. Тело с самого начала, со времён древних упанишад рассматривалось как микрокосм, а микрокосм, впрочем, иногда как огромное тело². В индуистском (даже индийском) мире, будь ли то тантрическом или нет, тело и космос неразделимы.

Практикующий тантрик это всегда йогин, так как его аскеза, его садхана, обязательно включает психосоматические практики, являющиеся йогическими. Как мы увидим, большое число обрядов (в частности, культ божеств, пуджа) и даже духовные практики, где задействуются мантры, относятся к йоге или включают ее элементы. Всегда именно йогический подход к телу и пережитый опыт сопровождает их, лежит в их основе и определяет их структуру. К тому же тантрические тексты, когда они описывают подлежащие совершению ритуальные или прочие действия, как правило, называют йогиним того, кто должен их выполнять. И шиваитские агамы в принципе всегда содержат раздел, посвящённый йоге (йогапада)³. Это момент, который никогда не следует упускать из виду.

Тантрическая йога, йогическое тело

Эта йога – хатха-йога, которую некоторые предпочитают называть кундалини-йогой благодаря существенно важной роли, что в ней играет кундалини, эта космическая божественная энергия, пребывающая в теле и трансформирующая его. Характерной чертой хатха-йоги является то, что её практика основывается на созданной воображением структуре, воспринимаемой как присутствующая в физическом теле (иногда выходя за его пределы). Эту структуру образуют центры (именуемые грантхи, чакра или падма, то есть «узел», «круг», и «лотос» соответственно) и каналы, нади, где содержится или циркулирует жизненное дыхание, прана (и с ней божественная энергия, мантры или божества).

Число этих каналов в принципе 72 тысячи, но среди них выделяется три главных, включая сушумну, вертикальную ось, идущую от области промежности до макушки головы. По этой оси может подниматься кундалини, и её подъём приводит к освобождению. Именно вдоль этой оси (или точнее, этого канала) располагаются друг над другом основные чакры, которые идут от муладхары, расположенной на уровне промежности, вплоть до «врат Брахмы», на макушке черепа и даже за его пределами⁴. Нет

¹ О теле с индуистской (и в частности, тантрической) точки зрения см. сборник исследований «*Images du corps dans le monde hindou*» под редакцией В. Булье и Ж. Тарабу.

² В частности, в джайнской космогонии.

³ Как уже отмечалось, общий характер правила четырёх пад является спорным, но частое присутствие раздела, посвящённого йоге, тем не менее является типичным.

⁴ Большинство тантрических систем включает ещё одну чакру, расположенную на двенадцать пальцев выше головы, двадашанту, чьё значение мы увидим далее.

необходимости здесь описывать эту хорошо известную структуру¹. Напомним, однако, что сушумна благодаря своему месторасположению в теле имеет значение, которого нет у прочих нади: это «срединное место» (мадхьядхаман), отождествляемое иногда с сердцем (не физическим, но мистическим), а значит, место, где телесно переживается опыт наивысшего уровня.

Что касается этой соматической имагинальной структуры, так как она создаётся мыслью йогина, а значит, является воображаемой и нематериальной, её часто называют «тонким телом»: но это неудачное использование данного термина. На деле, то, что следует собственно называть «тонким телом» (на санскрите сукшма шарира) это совершенно другое: это трансмигрирующий элемент индивида, состоящий из нескольких таттв, который невозможно увидеть. Поэтому, для определения интериоризованной структуры, существующей только с физическим телом и которую следует представлять себе (и даже в некоторых отношениях ощущать в себе), лучше говорить о «йогическом» или «имагинальном теле».

Этот интериоризованный образ существенно важен, так как почти все медитативные и ритуальные практики тантризма, нацеленные на достижение наивысших уровней сознания и освобождения, использование мантр и даже некоторые этапы пуджи основаны на ней. Совершенство и освобождение доступны только для существа, обладающего телом. Совершенство и освобождение для него являются подъёмом к более высокому состоянию, которое при наличии тела достигается через сменяющие друг друга этапы восходящего движения кундалини, чей внутренне воспринимаемый образ, значит, с неизбежностью задействуется. Конечно, в школах тантризма существуют также пути освобождения, где кундалини почти не участвует, но она практически всегда присутствует, так как именно через неё йогину является и переживается божественная и несущая освобождение энергия.

Движение к освобождению всегда происходит вверх (метафора восхождения, когда речь идёт о религиозном спасении, впрочем, играет роль не только в Индии). Без сомнения, в большинстве тантрических систем божественная милость (или нисхождение энергии – шактипата) может вызвать мистические состояния без заметного вмешательства имагинального тела, но это особые случаи, так как образ кундалини в определённых медитативных или ритуальных репрезентациях, как правило, сохраняет своё присутствие².

Касаясь тантрической йоги, следует указать вначале, что она отличается от «классической» йоги Патанджапи в том, что это не йога с

¹ Мы находим это во множестве индийских и западных трактатах по йоге. Наиболее известное изложение представлений о чакрах содержится в «Шатчакранирупане», переведённой и опубликованной Артуром Авалоном в книге: «The Serpent Power». Первое издание этой книги относится к 1918 г., и она существует во французском переводе.

² Касательно роли и функционирования кундалини в недуалистическом шиваизме мы отсылаем к исследованию Лилиан Сильбюрн «La Kundalinî. L'énergie des profondeurs».

восемью членами (аштанга-йога), но с шестью членами (шаданга) только, поскольку два предварительных элемента, яма и нияма, не фигурируют здесь, так же как асана (это не означает, что эти три «члена» отсутствуют: они играют здесь свою привычную роль, при этом асана даже занимает важное место). Напротив, сюда добавляется тарка, размышление. Наконец, дхарана, сосредоточение ума на некой точке, здесь обычно предписывается как то, что совершается на пяти грубых элементах (бхута), составляющих космос: земля, вода, воздух, огонь и акаша. Это сосредоточение, кроме того, представляется как связанное с пятью точками тела, что придаёт практике йоги совершенно тантрическое, телесно переживаемое космическое измерение, в то время как присутствие тарки придаёт значимость интеллектуальному усилию по обретению этого космического видения.

Наконец, уточним в отношении имагинального тела, что число чакр не всегда равно шести, как обычно считают. С двадшантой, расположенной над брахмарандхрой в двенадцати пальцах, как указывает её название, и являющейся крайней точкой восходящего движения кундалини (а значит, праны и уччары мантр¹), их семь. Но их насчитывается девять, всегда расположенных вертикально друг над другом, в традиции шривидья, так как их следует привести в соответствие с девятью подразделениями шричакры. Для «Каула-джняна-нирнаи» (VIII в.) их одиннадцать, всегда населенных богинями. Равным образом их может быть меньше и для других школ, в особенности если восхождение энергии происходит из сердца, но также и больше. На самом деле, их число и их расположение варьируются в зависимости от школы и даже в рамках одной и той же школы в соответствии с потребностями.

Во всех системах существуют чакры и второстепенные узловы точки, также разные в отношении числа и расположения, называемые «опорами» (адхара), «узлами» (грантхи), «пустотами» (шунья), «пространствами» или «сияниями» (вьоман или дхаман) и т.д. Стало быть, в рамках этой общей структуры существует достаточно большое разнообразие в том, что содержит имагинальное тело тантрических школ.

Некоторые читатели могли бы мне заметить, что они занимаются хатха-йогой и что это только форма йоги, в которой нет ничего тантрического. Без сомнения. Но следует знать, что йога, практикуемая в наши дни в Индии и на Западе это не та, которая была кодифицирована Патанджапи. Это только её современный вариант, где традиционные элементы, происходящие как из классической, так и тантрической йоги были пересмотрены и переинтерпретированы в свете современной анатомии и физиологии. Йога наших дней происходит столь же из nature cure²,

¹ В некоторых текстах существует две двадшанты, расположенные на двух крайних точках движения дыхания и жизненной силы, одна из них находится над головой, другая – на границе выдоха. Об уччаре мантр см. 7-ю главу.

² nature cure – методы самоисцеления, включающие голодание, диету, релаксацию и гидротерапию. – *Прим. пер.*

появившейся в Европе в XIX в., как и от Патанджапи, хотя эта современная форма имеет с самого начала включённые и переинтерпретированные элементы хатха-йоги¹, как правило, без какой-либо явной ссылки на Тантру. А значит, вполне можно заниматься хатха-йогой без того, чтобы быть тантриком или, возможно, не зная об этом, как это было для г-на Журдена², когда он говорил прозой... Что же касается старинных форм йоги, то они отмечены именно индийской магической основой и поиском сверхъестественных сил.

О некоторых йогических практиках

Можно было бы представить тысячи примеров медитативных или ритуальных практик, основывающихся на йогических представлениях о теле, не говоря уже об асанах и других телесных практиках тантрической йоги. Но они столь часто описываются для того, чтобы была необходимость к ним возвращаться. Мы находим их изложение в относительно старинных текстах, таких как «Гхеранда-самхита» или «Хатха-йога-прадипика», например, как и в легкодоступных многочисленных современных исследованиях. А значит, я скорее представлю две медитативные практики, происходящие из двух различных тантрических школ, которые я выбрал, потому что они описываются в текстах, неизвестных широкой публике, и являются ярким и типичным примером тантрической практики благодаря своему влиянию, которое мысленные репрезентации оказывают здесь на тело. Очень сложные, эти практики могут описываться здесь только в их общих чертах, но мы увидим, что они содержат любопытного.

Именно из 15-й главы «Тантралоки» Абхинавагупты я взял мой первый пример, пример особо сложного набора внутренне переживаемых медитативных практик, связанных с визуализацией. Они составляют часть обряда «регулярной инициации» (самаядикша), позволяющего ученику войти в шиваитскую школу трика, инициации, в ходе которой он должен пережить в воображении космическое трансформирующее очищение своего тела и духа.

Предварительные очистительные обряды, совершаемые с мантрами, налагаемыми посредством ньясы на собственное тело, вначале помогают ему превзойти его обычное состояние, обожествляя это тело, отныне отождествляемое с божеством, и соединяя сознание индивида с сознанием божественным. Можно было бы полагать, что этого должно быть достаточно, чтобы стать посвящённым, но мы находимся в визуальной напряжённой

¹ Этот аспект истории и нынешней практики йоги был подвергнут тщательному исследованию Дж. С. Алтером, в частности в книге «Yoga in Modern India. The Body between Science and Philosophy» (Princeton, 2004). Этой теме также посвящена статья Д. Вуэстик в книге В. Булье и Ж. Тарабу «Images du corps dans le monde hindou».

² Журден – главный герой пьесы Мольера «Мещанин во дворянстве». Искренне удивляется, когда узнает, что он говорит прозой. – *Прим. пер.*

вселенной тантризма с её гиперритуализмом: а значит, следует продолжать. Адепт в таком случае почитает своё тело, отныне отождествляемое с Шивой, при этом данное состояние отмечено, в частности, приостановкой его дыхания, заменяемого подъёмом праны по сушумне вплоть до чакры двадашанта, расположенной над головой: йогин (о котором «Гантролока» не говорит, как он выживет без дыхания...) в этот момент соединяется с абсолютом. Но этого также недостаточно. Ему ещё необходимо отождествиться с мандалой трёх богинь трики, визуализированной в собственном теле. Для этого адепту следует представить себе рукоять трезубца Шивы, распространяющуюся от места ниже пупка и до неба, при этом все таттвы, составляющие космос (с их божествами) размещаются друг над другом по длине этой оси, начиная от элемента земли и заканчивая элементом майи (31-й), визуализированным как находящийся над нёбом: здесь мы имеем всю «нечистую манифестацию» вместе с майей, выступающей причиной этой манифестации. Выше расположены три следующие таттвы, вплоть до 34-й, таттвы садашивы, представляемой в основании трёх кончиков трезубца, точке, где следует лицезреть бога Садашиву, «Великого Усопшего», распростёртого на лотосе, со взглядом, сосредоточенным на свете абсолюта, которым он управляет, лучезарного, но неподвижного и не перестающего сотрясать мироздание «хохотом разрушения». Адепт должен в таком случае мысленно увидеть поднимающиеся из пупка Садашивы и восходящие к двадашанте три разветления трезубца, по длине которых высятся тонкие стоянки, кала¹, звуковой энергии, уменьшающиеся вплоть до точки их исчезновения (слово всегда присутствует!). Наконец, мы достигаем трёх концов трезубца, каждый из них увенчан белым лотосом, на котором распростёрт Бхайрава, а на нём восседает одна из трёх высших богинь трики: Пара, наивысшая, в центре, белая, мирная, благосклонная, Парাপара, справа от неё, красная и деятельная, и Апара, чёрная и яростная. Три этих богини сами являются эманациями высшей Богини, Каласанкаршини, Разрушительницы времени, которая, будучи трансцендентальным абсолютом, пустотой, не может быть изображена. Посвящаемый йогин таким образом мысленно видит высящейся в своём теле всю космическую манифестацию в качестве внутренней по отношению к Шиве. Но так как этот воображаемый трезубец возвышается над его головой, йогин следует восходящему движению, которое оставляет внизу этот трезубец, продолжаясь вплоть до точки, где вселенная снова растворяется в божественном абсолюте. Таким образом, человек, вовлеченный в этот процесс, воспринимается в безграничном движении космической божественной энергии, проходящей сквозь него и выходящей за его рамки, а значит, безгранично превосходящей его человеческую природу. Он живёт космической жизнью, если можно так сказать.

Как мы увидим в 8-й главе, аналогичная схема отождествления тела и космоса обнаруживается более простым образом в других обрядах

¹ О кале ОМ см. 7-ю главу.

инициации, где вместе с мантрами на тело претендента налагаются космические разделения: и здесь адепт, чьё тело «мантризовано», обретает уровни космоса и превосходит на время ритуала своё обычное состояние.

Другой мой пример тантрической практики, основывающейся на йогическом имагинальном теле, взят из «Йогини-хридаи», текста шривидьи, традиции, посвящённой культуре богини Трипурасундари. Он относится не к инициации, а к культуре, а значит, к другой проблематике, проблематике союза с божеством существа, которое уже является посвящённым.

Ритуальное почитание, пуджа, этой богини, как она описывается в 3-й главе «Йогини-хридаи», заканчивается (это общее правило во всем тантрическом культе) джапой, ритуальной рецитацией мантры этой богини, шривидьи, состоящей из пятнадцати слогов, разделённых на три группы, каждая из которых заканчивается биджей hṛīm. Между тем, эта джапа в действительности представляет собой не простую рецитацию, но йогическую практику, связанную с подъёмом кундалини. Совершающий обряд адепт должен воображать, что пять фонем первой группы слогов шривидьи находятся на уровне его муладхары (где он их представляет как мысленно возглашаемые) и что звуковая вибрация, исходящая от hṛīm, распространяется оттуда вплоть до чакры сердца, где находятся шесть фонем второй группы, чья вибрация hṛīm, вместе с вибрацией первой группы, поднимается до чакры, расположенной между бровями, где содержатся четыре слога третьей группы. Здесь вибрация третьего hṛīm, соединившись с двумя другими, продолжает идти вверх, становясь при этом всё более и более тонкой (с кала бинду и до унманы) вплоть до своей конечной точки, над головой, в чакре двадашанта, где вместе с сознанием адепта (так как совершающий обряд чувствует, что оно поднимается вместе с мантрой) растворяется в божественном абсолюте. Таким образом адепт мысленно переживает наряду с восходящим толчком мантры в сушумне духовный подъём, несущий освобождение¹.

Практики этого же рода, с мысленным перемещением мантры в чакрах и нади имагинального тела, обнаруживаются в большинстве школ кулы, в текстах натхов, а также в самхитах панчаратры. Они интересны, иногда курьёзны, демонстрируя творческую плодовитость воображения, прилагаемого к живому телу.

Особо следует упомянуть две практики, касающиеся обожествлённого и помещённого на трансцендентный уровень тела человека, принимающего активное участие в обряде или предающегося духовной аскезе. Это мудры и ньясы: тело, подверженное аскезе, и тело, трансформированное словом.

¹ Эта джапа описывается и комментируется во французском переводе «Йогини-хридаи» «Le Coeur de la Yoginî». Предшествующая практика исследуется в моей статье в книге «Images du corps dans le monde hindou».

Мудры

*Жест это человек.
Марсель Жусс¹*

Первоначальное значение санскритского слова мудра (mudrā) это «печать». А значит, мудра это то, что скрепляет – то, что прикладывается или подтверждает – слово или действие. Именно таким образом мудры часто представляют и используют: когда мантра налагается посредством ньясы, то, как мы увидим, инструментом здесь выступает мудра, которая в таком случае оказывается жестом руки, служащим опорой для слова. Это кодифицированный жест: позиции пальцев и руки или прочее, составляющее мудру, в точности описываются в текстах, так как они обладают смыслом, символическим значением. Это сознательно переживаемая телесная вовлеченность в ритуальное действие. Символическая роль мудр (или хаст) в индийском танце хорошо известна². Эта роль встречается и в Тантре, но только с собственным полезным действием: мудра не только представляет, она работает сама по себе (в хатха-йоге также существуют мудры; это телесные позы, которые некоторым образом запечатывают прану в определенных точках тела и, стало быть, обладают практической ролью).

При отправлении культа божествам мудры «показываются»³, как говорится на санскрите, при множестве обстоятельств. Некоторые только сопровождают чтение мантр, чью действенность они «запечатывают», то есть некоторым образом подтверждают. И все-таки они являются более чем простыми жестами для поддержки слова: служа телесным выражением того, что делает отправляющий богослужение, они вовлекают его тело в этот ритуальный процесс, задействуют его более целостно. Более того, мудра как ритуальный жест может обладать собственным воздействием. Таким образом, отправляющий богослужение (в шиваитском культе) притянет мифическую реку мудрой крючка, а затем зафиксирует ее на месте мудрой поглощения: а значит, именно мудра, телесное действие, играет роль. Более тантрическим образом, мы видим линга-мудру (в том же самом руководстве по ритуалу), которая представляет собой жест двух сплетенных рук, «воспроизводящей» союз половых органов Шивы и Богини: символическое действие, конечно, но телесно выражаемое.

Слово мудра означает также (в «Тантралоке», например) сексуальный союз йогина и его женщины-партнера⁴, ритуальное телесное действие, приводящее их к растворению в абсолюте. Десять мудр хатха-йоги

¹ Марсель Жусс (1886–1961) – французский антрополог и психолог, иезуит. – *Прим. пер.*

² Об этих мудрах см.: Michael T. La symbolique des gestes du main (hasta ou mudrâ) selon l'Abhinaya-darpana. Paris, Sémaphore, 1985.

³ Далее, в 9-й главе, мы вернемся к важности встречи с божеством, даршана, возможности лицезреть божество и быть увиденным им, в культовой практике индуизма.

⁴ В тантрическом буддизме «мудра» означает женщину-партнера в ритуальном сексуальном союзе.

(описываемые, в частности, в «Хатха-йога-прадипидке») также являются телесными позами, имеющими трансцендентальную направленность. Равным образом заметно отождествление жеста и божества в случае десяти мудр, описываемых в начале «Йогини-хридаи». Эти мудры представляют собой одновременно жесты рук, символизирующие богинь, и самих этих богинь, чье присутствие отправляющий богослужение вызывает, а затем уподобляется им и отправляет их культ в ходе пуджи¹. Таким образом, они оказываются средствами если не постижения, то по крайней мере приближения к божеству.

Что касается природы и функций тантрических мудр, то интересные сведения содержатся в 30-й главе «Тантралоки» Абхинавагупты. Это сложные телесные позы, связанные с рецитацией мантр, мысленным сосредоточением и визуализацией божеств. Мудры описываются как превращающие тело йогина (который принимает позу вызываемого божества) в отражение божества, отражение, которое в качестве следствия вызывает появление божества перед взором йогина и тем самым побуждает его отождествиться с божеством. Мудра в таких случаях это более не жест рук или тела, но мистическая поза, служащая для отождествления человека с божеством. Эта точка зрения обнаруживается в тексте наподобие «Виджнянабхайравы», где наряду с настоящими телесными мудрами, такими как кхечари или каранкини-мудра, простыми телесными позами, или фиксацией взгляда на точке, связанных с мысленным сосредоточением, представлены мудры, предназначенные для слияния практика с абсолютным.

Крайняя форма этих мистических представлений о мудрах встречается в 4-й главе «Тантралоки», где сказано: «Йогин, погруженный в кулу (то есть божественную энергию) и шатающийся в опьянении, вызванном сущностью Бхайравы, проникающего в него целиком, какую бы позу не принимало его тело, это мудра». Это выражение Абхинавагупта повторяет в своем гимне «Дар сокровенного опыта»². Аналогичным образом Кшемараджа в своем комментарии на «Шива-сутры» утверждает: «Только мудрец, постоянно отмеченный мудрами, постоянно рождающимися [спонтанно] из его тела, является «носителем мудры». Остальные только носят свои кости». Можно полагать, что здесь в действительности больше не существует мудры: есть только манера, в которой человек, достигший освобождения при жизни, может проживать свое тело. Согласимся, что это преодоление тела посредством тела представляет собой интересный аспект тантрического взгляда на человека и мир.

¹ В музее города Лейден содержится десять индонезийских статуэток, представляющих мудры. Очевидно, мудры воспринимались в этом случае как божества.

² См. «Hymnes de Abhinavagupta» в переводе Лилиан Сильбюрн.

Ньясы

Более близкими к области мантр, а стало быть, к слову, являются ньясы. Это один из способов, при помощи которого манипулируют словом, но по сути своей его связью с телом. Ньяса представляет собой ритуальное наложение энергии, состоящее в размещении на теле мантры, когда ее вслух или мысленно произносят и представляют себе божественную форму, которую она выражает (или иногда ее письменную форму); мантра налагается там, где надлежит, с мудрой, прикрепляющей ее некоторым образом к данному месту. Таким образом, сила мантры пропитывает индивида, субстанцию или место, которых касаются, наполняя их жизненной энергией, помещая туда божество, иногда изменяя их онтологический статус, природу. Это крайне распространенный обряд, используемый в тысячах случаев, который практикуется всеми индустами. Он восходит к древним формам ритуального прикосновения, но когда данный обряд выступает как манипуляция энергией слова, когда он служит для придания телу божественного статуса, то является тантрическим: именно в этом контексте он обладает своими самыми характерными аспектами.

Из всех случаев использования ньясы чаще всего она обнаруживается в культовом почитании божеств, пудже. Пуджа (даже когда она не является тантрической) начинается всегда с наложения мантр на тело отправляющего богослужение, что призвано очистить его и придать ему божественный статус. Отправляющий богослужение может приближаться к божеству и прикасаться к обрядовой утвари только если он чист и даже, в случае тантрической пуджи, обладает божественным статусом – условие, сохраняющееся все-таки только на время культового обряда. Ритуальные руководства предписывают для этой цели отправляющему богослужение совершать наложение на свое тело, также как и на свои руки (этот последний обряд, караньяса, называемый также сакаликарана, трансформирует его руку, превращая ее в «руку Шивы», наделенную энергией этого бога).

Эти ньясы, предваряющие обряд, могут быть очень многочисленными. Так, мы видим, что одно современное руководство по ритуалу предписывает двадцать серий ньяс в очень различных точках тела, а некоторые руководства содержат до пятидесяти наложений. Таким образом, накладывают главную мантру (мантраньяса) и ее различные аспекты (ришьядиньяса)¹, пятьдесят фонем санскритского алфавита, этих «малых матерей», наделенных энергией (матриканьяса), божественный образ (муртиньяса), «члены тела» и «лица» божества (анганьяса и вактраньяса), мантры второстепенных божеств (например, тридцать восемь рудр или пятьдесят один ганеша), также как мантра их обители (девата- и питханьяса) и т.д. Налицо прекрасные примеры ритуального изобилия, присущего тантризму. Посредством ньясы можно

¹ Т.е. провидец – риши – который первым «увидел» мантру.

даже налагать на тело ритуальную диаграмму, хотя и в воображении нелегко совместить геометрический рисунок и человеческое тело...

Ньяса может не быть точечной, но распространяться одним ритуальным жестом на все тело: именно это называют «общим наложением» (вьяпаканьяса и т.д.). Напомним, что именно посредством ньасы божества, сущности или разделения космоса помещают на ритуальные диаграммы или почитаемые изображения. Наконец, добавим, что различное использование ньас, как и их природа (по сути своей относящаяся к области мысли, как утверждают тексты) стали объектом множества спекуляций: мы имеем дело здесь с ритуальной практикой, обладающей большим значением и связанной с телом¹.

Среди йогических телесных практик можно было бы упомянуть проникновение в тело другого (парашарираправеша), чтобы контролировать его или чтобы избежать смерти, эта техника, в частности, описывается в Нетра-тантре (20-я глава), где она доступна лишь для йогов, обретших союз с божеством. Она обретает особо тантрический характер, когда к ней прибегают ночью на месте кремации, при этом йогин таким образом одушевляет труп. Но проникновение в тело другого уже упоминается в «Йога-сутрах» (3.37), а значит, не является только тантрическим. Оно относится к области магии, которая столь же стара, как и Индия.

Многие практики мысленного или духовного характера основываются на теле, они совершаются только с ним. Очевидно, что тело и дух почти неразделимы в своем функционировании. Но точнее, в нашем случае, многие тантрические практики с точки зрения текстов, которые их предписывают (а значит, и в опыте практикующих) являются неразделимо телесными и мысленными. Дхьяна, которая в тантрическом контексте обозначает прежде всего мысленное представление божества, в своей практике часто обладает телесной стороной: именно в медитации йогин представляет себе свое имагинальное тело и проживает свое присутствие в нем. Он «видит» в нем божеств, пребывающих в его чакрах. Между тем, эти божества часто образуют космическую мандалу: и йогин должен пережить в себе эту огромность – почувствовать в себе некоторым образом весь космос. Именно в таких случаях медитация приобретает более активный характер и становится тем, что называется бхавана, медитацией, связанной с творческим отождествлением, чья роль очень важна в культовых обрядах, как и в духовной жизни, так как она не только вызывает появление (таково значение термина) сверхъестественной сущности, но и отождествляет с ней медитирующего, помещает в свое имагинальное тело. Также именно посредством бхаваны йогин ощущает и следует движению в себе мантр. А значит, с появлением измененных состояний сознания это представляет собой работу по полному преобразованию личности.

¹ Более подробно сведения о ньасах изложены в моем исследовании, вышедшем в: Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tome LXVII, 1980. P. 59–102.

Здесь нет необходимости останавливаться на важности воздействия мысли на тело, на их взаимодействии, так как они неразделимы. Мы вернемся к этому, когда речь пойдет о мистических состояниях. Мы равным образом обнаружим это в ходе инициации, дикши, где посвящаемый адепт должен представлять себе мысленно разнообразные элементы (божества, уровни космоса, мантры) как присутствующие в собственном теле. Во время богослужения, пуджи, мысленные репрезентации играют такую же роль. И это такие же способы «проживать» свое тело и достигать через него реальности, которые его превосходят.

Тантризм и алхимия/медицина

Алхимия, иногда называемая расаяной, «путем гуморов или флюидов», термин, обозначающий также «эликсир долголетия», занимает значительное место в мышлении и магико-религиозных практиках Индии, начиная с древних эпох и вплоть до наших дней. Как мы говорили, ее истоки не связаны с тантризмом, но ее история и процесс развития почти не отделимы от него.

Известные нам древнейшие тексты по алхимии являются тантрическими. Тантризм и алхимия разделяют общие представления о вселенной и человеческом существе. И там, и здесь есть хатха-йога, наряду с одинаковыми взглядами на тело, магическими практиками и одинаковым поиском бессмертия как завершением и в то же время преодолением человеческого состояния или как формой освобождения в этой жизни (дживанмукти). Мы видели место, которое сиддхи (siddha) занимают в тантрических поисках могущества, и они же играли важную роль в алхимии, потому что именно благодаря сверхъестественным способностям, сиддхи (siddhi), действующим через тело и на тело, алхимики осуществляют иногда свои свершения. Натхи равным образом заняли большое место в алхимии, одна из ветвей которой имеет своим наставником Горакхнатха, легендарного основателя натхизма. Традиционная индийская медицина сама в некоторых отношениях близка к алхимии и включает элементы тантризма. Существует тантрическая медицина, включающая методы йоги и алхимии. В этой последней, как и в традиционной медицине, используются янтры и ритуальные диаграммы.

Подобно тантрам, алхимические работы смешивают в нераздельное целое космическое, мысленное или духовное и йогическое, также как и телесное. Область тантризма, являясь более широкой, разумеется, имеет ритуальный аспект, также как человеческое и духовное измерение, не содержащее алхимии, которая остается связанной с работой с телом, использованием его флюидов и металлов (в особенности, ртути). Но, несмотря на эти различия, алхимия оказывается частью той же вселенной,

как текстовой, так и идейной (и разумеется, социорелигиозной), что и тантризм¹.

На данных нескольких примерах мы видим роль тела (и особенно, взаимодействия тело – дух) в области тантризма. Мы увидим также другие телесные действия, происходящие в ходе некоторых обрядов. Несомненно, реальное тело – это тело, с которым всякое живое существо «обретается»: все мы живем, имея собственные представления о теле². Только у тантриков эти представления очень сложные и особенно разработанные, что и делает их интересными. Но человеческое существо, у которого есть тело и его члены, также имеет пол, который, как и все тело, может играть роль в поисках могущества и освобождения. Для тантр это основополагающий факт. Отсюда набор практик крайней важности, заслуживающих отдельного рассмотрения.

Тантризм и алхимия/медицина

Алхимия, иногда называемая расаяной, «путем гуморов или флюидов», термин, обозначающий также «эликсир долголетия», занимает значительное место в мышлении и магико-религиозных практиках Индии, начиная с древних эпох и вплоть до наших дней. Как мы говорили, ее истоки не связаны с тантризмом, но история алхимии и процесс ее развития почти не отделимы от него.

Известные нам древнейшие тексты по алхимии являются тантрическими. Тантризм и алхимия разделяют общие представления о вселенной и человеческом существе. И там, и здесь есть хатха-йога, наряду с одинаковыми взглядами на тело, магическими практиками и одинаковым поиском бессмертия как завершением и в то же время преодолением человеческого состояния или как формой освобождения в этой жизни (дживанмукти). Мы видели место, которое сиддхи (siddha) занимают в тантрических поисках могущества, и они же играли важную роль в алхимии, потому что именно благодаря сверхъестественным способностям, сиддхи (siddhi), действующим через тело и на тело, алхимики осуществляют иногда свои свершения. Натхи равным образом заняли большое место в алхимии, одна из ветвей которой имеет своим наставником Горакхнатха, легендарного основателя натхизма. Традиционная индийская медицина сама в некоторых отношениях близка к алхимии и включает элементы тантризма. Существует тантрическая медицина, включающая методы йоги и алхимии. В этой

¹Что касается индийской алхимии в интересующей нас здесь перспективе, можно только порекомендовать исследование Д. Уайта: White D. *The Alchemical Body. Siddha traditions in Medieval India*. А что касается традиционной индийской медицины, см. Zupanov I.G., Guenzi C. *Divins remèdes. Médecine et religion en Asia du Sud*. Также следует указывать на еще одно исследование: Rosu A. *Mantra et yantra dans le médecine et l'alchimie // Journal asiatique*. 1986, n. 3–4, P. 203–268.

² См. классическую работу Пауля Шильдера: Schilder P. *L'image du corps*. Paris: Gallimard / Tel, 1998.

последней, так же, как и в традиционной медицине, используются янтры и ритуальные диаграммы.

Подобно тантрам, алхимические работы смешивают в нераздельное целое космическое, мысленное или духовное и йогическое, также как и телесное. Область тантризма, являясь более широкой, разумеется, имеет ритуальный аспект, также как человеческое и духовное измерение, не содержащее алхимии, которая остается связанной с работой с телом, использованием его флюидов и металлов (в особенности, ртути). Но, несмотря на эти различия, алхимия оказывается частью той же вселенной, как текстовой, так и идейной (и разумеется, социорелигиозной), что и тантризм (19).

На данных нескольких примерах мы видим роль тела (и особенно, взаимодействия тело – дух) в области тантризма. Мы увидим также другие телесные действия, происходящие в ходе некоторых обрядов. Несомненно, реальное тело – это тело, с которым всякое живое существо функционирует: все мы живем, имея собственные представления о теле. Только у тантриков эти представления очень сложные и особенно разработанные, что и делает их интересными. Но человеческое существо, у которого есть тело и его члены, также имеет пол, который, как и все тело, может играть роль в поисках могущества и освобождения. Для тантр это основополагающий факт. Отсюда набор практик крайней важности, заслуживающий отдельного рассмотрения.

6. ТАНТРИЧЕСКИЙ СЕКС

*Else a great prince in prison lies.
To our bodies turn we then¹
Джон Донн². Экстаз*

В индийской культуре всегда отводилось важное место сексу и гендерному делению, как в космогонической концепции, так и во взглядах на человеческое существо и его место во вселенной. Начиная с ведийской эпохи любой акт творения имел тенденцию описываться как следствие сексуального союза. Не будем напоминать о связанных с сексом представлениях о божестве и творении (индуистские божества иногда очень активны в сексуальном отношении). Связь секса и могущества (*vīrya*, на санскрите это слово обозначает мощь, силу, а также и мужское семя) носит постоянный характер, а сексуальная символика вездесуща. Школы тантризма, исходившие из положения, что *kāma*, эрос, любовная страсть является доступным *par excellence* средством для того, чтобы превзойти эмпирическое «Я» и достигнуть божественного, могли только довести тенденцию до крайности, как в области мифологии и теологии, так и практики. Таким образом, тантризм задействовал одно из самых могущественных человеческих побуждений и одновременно утверждал свою трансгрессивную сторону, потому что эти практики ритуального секса вступали в противоречие с нормами индуистской ортодоксии. Отсылки к сексу в действительности обнаруживаются беспрестанно в пантеоне, теологии, метафизических конструкциях, аскезе и йоге, как и в тантрической обрядности.

Практики ритуального секса и более широко нарушение правил брахманской чистоты иногда, как было сказано, способствовали тому, что в Индии создался зловещий облик тантриков: санскритская литература, театр, множество старинных исторических, религиозных и художественных текстов свидетельствуют об этом, как мы уже видели. Ближе к нашему времени реформаторы индуизма, находившиеся под влиянием британского пуританизма той эпохи, подвергли моральному осуждению эти обряды, считавшиеся скандальными и оргиастическими. На Западе, после возмущенного неприятия со стороны первых ориенталистов, некоторые академические ученые в более позднее время стали склоняться к тому, чтобы

¹ «Не то исчахнет принц в темнице. Да будет плотский сей порыв...» (пер. А. Я. Сергеева). – *Прим. пер.*

² Джон Донн (1572–1631) – английский поэт и проповедник, представитель барокко, настоятель собора св. Павла. – *Прим. пер.*

придавать чрезмерное место сексу в своих описаниях феномена тантризма, в то время как другие стремились представлять этот последний под единственным углом секса, «трансцендентальной сексуальности», что не является точным.

В самом деле, хотя сексуальное измерение, носит ли оно символический характер или же лежит в основе и структурирует некоторые практики, во многих отношениях пребывает в сердцевине тантрического взгляда на человека и мир, в религиозной реальности и практиках тантризма всегда занимало только ограниченное место. Именно кама, в смысле принятия и наслаждения разнообразием мира и его радостями, находится в центре тантрического мировоззрения, а не только секс. Ритуальное использование секса, описываемое в тантрах, кроме того, как правило, представляется как тайное, а значит ограниченное небольшим числом посвященных и подготовленных адептов. Его применение подчинено точным и зачастую сложным правилам, имеющим целью превратить половой акт в средство выйти за пределы себя и соединиться с божеством: а значит, важна трансцендентальная задача, а не поиск наслаждений. Для практика-мужчины здесь также присутствует стремление к могуществу и жизненной силе, черпаемой у женщины, поскольку сила, энергия (*śakti*) женского рода, а значит, ее содержит женщина-партнер на обряде: об этом свидетельствуют некоторые практики.

Этот взгляд на женщину, заметим попутно, является не только тантрическим, но и вообще индийским: она заключает в себе могущество, которое мужчина может черпать у нее, но которое он рискует всегда потерять, допуская извержение своего семени. Отсюда двусмысленное отношение к женщине: источник могущества, мать, защитница, она также опасна – женщина вызывает ужас или лишает сил: множество аспектов индийских традиций и образа жизни свидетельствуют об этом, от постведийской эпохи до наших дней¹. Наконец, следует добавить, что христианские предрассудки в отношении секса, когда он рассматривается как старый след животности у существа, сотворенного по образу божью, асексуальный принцип, чужды индуистской и буддийской (а также джайнской) Индии.

Секс в Индии не воспринимается как грех. В целом он считается естественной деятельностью, чья практика, все-таки, привязывает человеческое существо к миру и его радостям, как и к его страданиям, вызывая растрату силы, которую было бы лучше сохранять, чтобы беречь или увеличивать ее воздействие, использовать, преобразовывать или переводить на более высокий уровень, чтобы освободиться от ограничений земной жизни. Именно в общих рамках этого восприятия сексуальной активности (я бы сказал, достаточно нормального) и находятся тантрические представления. Как мы отмечали выше, иногда в текстах, отводящим важное место сексуальным практикам, хотели видеть «твердое ядро» феномена

¹ Эта черта, кажется, не является ведийской, также как культ коровы и вегетарианство.

тантризма: в самом деле, они являются наиболее «тантрическими», потому что они в наибольшей степени наполнены сложной обрядностью, экзотическими божествами и трансгрессией. Но эти тексты не являются самыми многочисленными. К тому же ядро, если оно и находится в центре, занимает только ограниченное место. А значит, давайте признаем его место, в некоторых отношениях существенно важное, но не будем придавать ему чрезмерную важность с оговоркой того, что мы только что сказали о сексе в Индии.

На эту тему следует также проводить различие между традициями. Вишнуизм панчаратры не знает сексуальных обрядов, даже их осуждает; только в Бенгалии, в частности, у вайшнавов-сахаджиев их можно обнаружить. В шиваизме сексуальный союз йогина с «посланицей» (*dūtī*) рассматривается только как характерная черта традиций кулы, которые этим отличаются от других, а не как общее правило. Традиции кулы, разумеется, являются самыми «тантрическими», но они не представляют весь тантрический шиваизм, и в этих традициях, даже если сексуальный символизм является почти вездесущим, сами сексуальные практики и обряды далеки от того, чтобы занимать все место. Наконец, добавим, что их, как правило, нельзя обнаружить в агамах шайва-сиддханты, чьи доктрины во многих отношениях лежат в основе шиваитского учения.

Сексуализированная теология, секс и метафизика

Как мы видели, характерной чертой индуистского пантеона является то, что божества в нем образуют пары. Каждый бог или богиня связываются с божеством противоположного пола: Шива с Парвати, Дургой или Умой, Вишну с Лакшми, Трипурасундари с Бхайравой и т.д. или же у сахаджиев (с небольшой разницей, разумеется) Кришна с Радхой и т.д. В Ямала-тантре, тексте кулы, различные формы Богини главенствуют над богами, с которыми они ассоциируются, при этом эти богини часто изображаются восседающими на плечах богов. Когда бог имеет одну, тантрическую форму, и другую, которая не является таковой, именно тантрическая форма сопровождается женским коррелятом. Таков случай, например, бога Ганеши (или ганеш, так как иногда их насчитывают пятьдесят один¹), который, когда он является тантрическим, кроме того, как правило, изображается итифаллическим, при этом богиня сидит у него на колене и держит его фаллос.

Известно также то, что с метафизической точки зрения в школах тантризма высшее божество рассматривается как поляризованное на мужское и женское, и хотя мужское божество является в принципе господствующим, женское выступает плюсом могущества, шакти. Двуполые изображения некоторых божеств, например, изображение Шивы в облике Ардханаришвары, представляют зримый пример этого. В трике божество, с метафизической точки зрения воспринимаемое как Высшее сознание, в своем

¹ В пантеоне, окружающем богиню Трипурасундари, например.

единстве заключает два аспекта: свет, пракаша, мужское начало и осознающая сама себя вимарша, которая представляет собой его аспект жизни, могущества и слова и как таковая имеет женскую природу. Союз двух полюсов божества, Шивы и Шакти, откуда рождается вселенная, в космогонических системах недуалистического шиваизма часто представляется как выступающий результатом их трения друг об друга (*saṅghaṭṭa*), то есть имеющий сексуальную природу. Мы могли бы упомянуть еще другие случаи, показывающие смысл сексуальных изображений и метафор.

Наконец, заметим касаясь сексуального символизма, что обычным культовым изображением Шивы является во всех школах линга, стоящий вертикально фаллос, чья нижняя часть находится на постаменте, представляемом как йони, женский половой орган: сексуальный символизм, который не может быть более очевидным (даже если некоторые в Индии упорно отрицают это).

Ритуальный секс

Кажется естественным, что в таком теологическом и метафизическом контексте ритуальные практики отводят значительное место сексу. Но действие всегда и повсюду оказывается первым: оно предшествует формулировке теории, спекуляциям. Эти практики восходят, несомненно, к очень отдаленным временам¹. Они должны были существовать до того, как учение сформировалось, в древних культах йогини, экстатических ритуалах, где сексуальный союз между участниками обоих полов через оргазм позволял им отождествиться с этими божествами и предоставлял секрети, которые предлагались в жертву перед тем, как их поглощали участники ритуала. В самом деле, нам неизвестно, в чем заключались эти древние культы, так как сведения из текстов, которыми мы располагаем (*Джаядратхьямала* или *Брахма-ямала-тантра*, например, *yāmala* означает «пару»), возможно, относятся ко времени не раньше VIII в., к эпохе, когда, по крайней мере, в Кашмире, эти ритуальные союзы, без сомнения, уже имели тенденцию к превращению из обрядов, проводимых небольшими группами девиантных аскетов, в трансгрессивный культ, в тайную ритуальную практику с целью спасения для крайне ортодоксальных индуистов. Это «одомашнивание», если так можно сказать, данных культов в определенных кругах, процесс, получивший отражение, в частности, в экзегетике кашмирского шиваизма, не помешал, очевидно, тому, что они продолжили существовать в своей первоначальной форме, тайно или нет: об этом свидетельствуют санскритская литература и театр, также как и различные тантры, *Куларнава-тантра*, например. В X в. правитель Кашмира осудил

¹ См., например, космический символизм, приписываемый сексуальному союзу, в *Брихадараньяка-упанишаде* 6.4.3.

аскетов-ниламбаров, которые ходили парами, обнаженные и облаченные в черные покрывала.

В тантрическом мире обнаруживается множество случаев, где символизм или сексуальные изображения играют определенную роль. В ясно выраженной или неявной форме они представлены в культе женских божеств. По этому поводу можно заметить, что, поскольку в индуистском мире человек, совершающий ритуал, это всегда мужчина, позиция, которая находит выражение в этой сфере, это с неизбежностью позиция существа другого пола, чем почитаемая богиня, что не может быть несущественным. Превознесение женщины в Индии всегда было делом мужчин, что не позволяет объяснить некоторые вещи¹.

Касаемо этого восприятия секса можно уже напомнить, что кундалини, присутствующая в человеческом теле, это женская энергия, это шакти, которая поднимается по телу, чтобы воссоединиться с Шивой на макушке головы (и метафизически, на высшем уровне) и стать с ним единым целым: союз мужского и женского, который восстанавливает изначальный божественный андрогинат. Мы видели, что, согласно «Тантра-садбхаве», кундалини поднимается «из треугольной питхи», а стало быть, из символа женского лона, и она восходит, потому что ее трут или «пахтают» (*saṃghaṭṭād*, термин с сексуальной коннотацией). Треугольник (*trikoṇa*), обращенный вниз, в Индии это привычный символ женского пола. Используемый в тантрическом контексте термин «треугольник» напоминает о сексе. Автор комментария на «Тантралоку» (3.94) утверждает таким образом, по поводу фонемы E, называемой трикона, «треугольник» (потому что здесь соединяются три энергии), что он является «источником рождения, устами йогини». Между тем, именно из уст йогини (*yoginī-vaktra*), гласят каулические тексты, происходит наивысшее тайное учение, но эти уста – «нижние», *adhovaktra*, женское лоно. Мы увидим далее, что именно посредством сексуального союза со своей женщиной-партнером, посредством «уст йогини», во время Великого жертвоприношения кулы, значительного сексуального обряда, йогин достигает слияния с абсолютным.

Важным изображением сексуального союза Шивы и Шакти в форме диаграммы, которое обнаруживается в особенности в традиции Трипурасундари или Шривидьи, является камакала². Это представлено в форме двух треугольников, обратно наложенных друг на друга фигура с шестью углами, где треугольник, обращенный вверх, это Шива, и другой, обращенный вниз, это Шакти, чье лоно это вершина треугольника. На двух

¹ Согласно выражению Анн-Элен Тротье, которая говорила на основании опыта (см. ниже, глава 11, примеч. 24), женщина, участвующая в сексуальных практиках, это «богиня и рабыня одновременно». Можно напомнить здесь выше приведенную формулировку: мы сталкиваемся здесь с «male constructions of femaleness».

² Артур Авалон представил и перевел одно из главных описаний, «Камакала-виласа». Опубликовано в 1922 г. В серии «Tantric texts», это произведение, весьма заслуживающее чтения, часто переиздавалось. Его автором был Пуньянанда, живший, возможно, в XII в.

краях гипотенузы, как предполагается, находится грудь этой фигуры, которая, в итоге, представляет собой схематическое изображение Богини в сексуальном союзе с Шивой. В середине диаграммы, в центральной зоне двух треугольников, поднявшаяся кундалини изображается вертикально в форме буквы \bar{i} , напоминающей змею (или точнее биджа-мантры $\bar{i}m$), идя от основания к вершине изображения, от муладхары внизу до брахма-рандхры вверху, при этом вершина треугольника вверху в некотором роде оказывается лицом Богини¹. «Камакала-виласа» излагает теологические и метафизические представления, которые символизирует эта диаграмма, вместе с божествами и силами, как предполагается, там присутствующими. Согласно мнению некоторых, эта диаграмма служила базовой структурой для скульптурных эротических изображений в индуистских храмах.

Часто встречающейся ритуальной практикой в сфере, о которой мы ведем речь, является культ женского лона, йони²: отправлять этот культ означает почитать источник жизни, начало мира, уста откровения, место экстаза и слияния с абсолютном. Сейчас мы рассмотрим несколько аспектов этого культа. Таким образом, мы обнаруживаем в небольшом тексте под названием Йони-тантра³ краткое описание того, как совершать йони-пуджу, обряд почитания женского лона. Это должен быть орган женщины легкого поведения, в случае необходимости возлюбленной йогина. Текст не содержит подробного описания женщины, но уточняет только, что ее йони не должна быть лишена волос... Йогин украшает эту женщину, которая находится на мандале, затем он усаживает ее на свое левое бедро, умащает ее йони сандаловой пастой, дает выпить алкоголь, наносит на ее лоб красный полумесяц, рецитирует восемьсот раз мантру, обнимает и ласкает ее, а затем соединяется с ней. Секреты, которые таким образом производятся или эякулируются, образуют йони-таттву, тонкую сущность (*uttama-tattva*), которая должна использоваться в качестве подношения Богине, так как именно она почитается совершением этого обряда. Этот продукт также должен поглощаться адептом, который извлечет из него силу и совершенство.

Согласно тантре, посвященный адепт, садхака, который непрерывно повторяет: «йони, йони», входит в йони благосклонной Богини и обретает сверхъестественные наслаждения, также, как и освобождение. Другие тексты представляют больше подробностей как в отношении ритуального аспекта йони-пуджи, так и относительно телесного аспекта этого культа (существует вагинальная «картография», имеющая ритуальную ценность), но структура и смысл обряда всегда одни и те же.

¹ Читатель может, если желает, обратиться к примечанию на с. 202 моего перевода Йогини-хридаи («*Le cœur de la Yogini*»), где он найдет несколько уточнений и текстовых ссылок.

² Санскритский термин *yoni* (имеющий несколько родственных значений), как правило, мужского рода, но может быть и женского рода.

³ Эта тантра была издана с предисловием, но не переведена, Дж. Шотерманом (N.D.: Manohar, 1980).

Следует отметить, что Йони-тантра, по-видимому, является скорее вишнуитским, нежели шиваитским текстом. Этот текст происходит из Бенгалии, области, где тантрический культ Богини оставался весьма распространен. Недалеко отсюда находится Ассам (Камарупа, на санскрите – *kāma* это эрос); возле Гаухати в Камакхье воздвигнут храм на месте, где, согласно преданию, упала йони богини Парвати¹, супруги Шивы, которая «кровоточит» каждый месяц.

Форма сексуального союза, особенно трансгрессивная по своим элементам и антуражу, предписываемая в некоторых текстах, должна совершаться ночью на месте кремации, при этом партнеры восседают на трупе².

Производство и ритуальное использование для подношения божеству и затем вкушение половых секретов описывается в целом ряде шиваитских текстов. Это практики, предназначенные для посвященных, йогов или сиддхов, но важные своим символическим значением, так как речь здесь всегда идет о том, чтобы быть причастным силе, чьим физическим источником является женщина, но чье влияние особенно велико, потому что к женской йони-таттве примешивается сперма и, стало быть, здесь обнаруживается творящая сила сексуального соединения: жизненная энергия и одновременно преодоление границ. Такие ритуальные подношения предписаны в культе женских божеств, великих богинь или йогини, как и в культе различных форм Шивы и при некоторых инициациях.

Эти два сексуальных продукта следует, кроме того, как правило, примешивать к другим субстанциям, а именно к алкоголю или мясу. Они служат в качестве субстанции, но особенно делают акцент на аспекте телесного участия, природе действия, тесно связанного с жизненной энергией и одновременно его трансгрессивном характере. Подношение должно совершаться в чаше (для каулов лучше всего подходит тура (*tūra*), человеческий череп, украшенный надрезами). Оно также может иметь форму шарика, включающего все эти элементы, и именуемого кундагола или кундаголака – то есть шарика (*gola*), происходящего из жертвенной ямы (*kuṇḍa*), то есть йони.

Ритуальные сексуальные союзы могут также иметь коллективный характер. Именно этому, впрочем, особенно в современную эпоху, тантрические обряды обязаны репутацией оргий. Эти тайные собрания отличались разнообразием и происходили по различным случаям. Именуемые мелапа, мелака или йогини-мелапа, или еще чакрапуджа, они объединяли посвященных адептов, йогов, каждого из которых сопровождала женщина-партнер: йогини, отождествляемая с одной из форм

¹ Об этом мифе см. 10-ю главу.

² Если верить Видье Дехедже (*Yogini. Cult and Practices*. P. 223), этот обряд практикуется еще и сегодня.

Богини (это могла быть его супруга, другая женщина или проститутка¹). Такие обряды совершались по особым датам ритуального календаря, а именно (как и во всем индуистском мире) во время определенных моментов лунного или солнечного цикла, именуемого парван. Согласно описанию, которое дает Абхинавагупта в 28-й главе «Тантралоки», адепты должны были собираться, разбившись на пары, ночью в концентрические круги вокруг гуру, который, окруженный своей семьей, руководил церемонией. Участники (наполненные «колесами энергии», т.е. божественными силами) украшали друг друга цветами и драгоценностями, умащали благовониями, и тогда пары могли совершить соитие. Цель заключалась в том, чтобы вызвать через взаимодействие пыла, охватившего всех участников – как через игру отражений в зеркалах, пишет Абхинавагупта (отметим яркость образа) – явное и бурлящее присутствие божественной силы, ощущаемое всеми. Чакра-пуджа, возможно, также совершалась в круглых храмах йогини.

Именно в «Тантралоке» содержится наиболее полное и основывающееся на древних тантрах описание сексуального обряда, именуемого Великим жертвоприношением кулы, тайного обряда, «предназначенного для наставников и учеников, достигших вершины», а значит, для совсем небольшого числа посвященных. Описание занимает около двухсот из трехсот стихов 29-й главы этого трактата². Данная практика всецело захватывает мышление, речь и тело того, кто совершает обряд, и кто должен быть совершенным существом (*siddha*), героем (*vīra*) и хозяином своей кундалини и своих чувств, умеющим управлять своей мужественностью, которая должна быть могучей, но использоваться только для трансцендентальных целей³. Женщина-партнер на обряде, дуги (*dūtī*, «посланница»), должна обладать духовными качествами такого же уровня, что и йогин, чтобы их союз достиг своей цели, заключающейся во владении божественными энергиями, одушевляющими тело и дух, для обретения в конце опыта абсолюта. «Для этого жертвоприношения, – утверждает комментарий на «Тантралоку», следует избирать посланницу, не позволяя сексуальному желанию сбить себя с толку»: именно к освобождению, а не удовольствию стремятся те, кто совершает обряд. Два партнера должны вначале взаимно почитать друг друга, пробуждать их «колеса энергии», то

¹В текстах иногда содержатся указания, что эти женщины должны принадлежать к нечистым кастам или заниматься проституцией: нечистота повышает уровень трансгрессии. В традиционном индуистском обществе проститутка, «вечно незамужняя», это женщина вне нормы (см., например, роман Ананты Мурти «Самскара», вышедший во французском переводе (Paris: L'Harmattan, 1985)).

² Эта глава, текст и комментарий была издана с предисловием и переводом на английский Джоном Дупьюшем (см. Abhinavagupta. The Kula ritual. Dehli: Motilal Banarsidass, 2003). Также она содержится (с. 549–580) в итальянском переводе «Тантралоки».

³ Йогин все же может использовать это, чтобы произвести на свет, вместе с женщиной, достигшей такого же духовного совершенства, что и он, исключительного ребенка, который будет *uoginī-bhū*, рожденным от йогини. Кашмирская легенда гласит, что Абхинавагупта был именно таким ребенком.

есть чакры, центры всего того, что есть в них вибрирующего и воспринимаемого чувствами, чтобы создать целиком захватывающее их состояние одновременно сенсорного и духовного возбуждения, при этом тело и дух неразделимы, дух, сознание проживаемы только с телом и через тело. К поцелуям, ласкам, предварительным прикосновениям должны добавляться, чтобы усилить эмоциональный накал, красота цветов, привлекательность духов, благовоний, яств: эстетическая сторона тантрических обрядов важна, при этом переживаемый опыт красоты оказывается вратами в иной мир¹. Как предполагается, йогин и его партнерша обретают таким образом яркое осознание собственной сущности, «которая раскрывается благодаря разнообразию наслаждений», так как пара достигает состояния вибрирующего блаженства (*spanda*), где ощущение их тождественности с телом теряется, уступая место «восторженному открытию себя»: это «великое блаженство» союза, которое одновременно представляет собой яркость чувственного восприятия и преодоление любых ощущений.

Йогин должен в таком случае почитать «главное колесо» своей партнерши: «уста Йогини» – ее лоно, откуда происходит «истечение», которое является высшим сознанием и которое «должно проходить взаимно из уст в уста»: комментарий уточняет по этому поводу, что после того как он «возбудил» свою партнершу, йогин должен предложить божествам и вкусить вместе с ней выделившиеся секреты, а затем отправлять культ различных божеств перед «уста́ми Йогини», а после на собственном теле. В таком случае он достигает состояния погруженности в умиротворенное блаженство, ведущее тем не менее к божественному союзу; затем переходит после джапы, совершая другой обряд, к «у́стам Йогини», третьему союзу, где оба партнера побуждают к взаимному проникновению все их энергии. Этот союз заканчивается слиянием сознания йогина с абсолютным.

Мы не могли изложить здесь никаких представлений ни об излишних деталях совершаемых ритуальных действий, ни об рецитируемых мантрах, ни о мысленных репрезентациях, которые сопровождают действия и которые, однако, существенно важны для совершения обряда, потому что обряд может отправляться только в присутствии божеств, а их йогин должен представлять себе, чтобы почитать их и завоевывать их благосклонность, все это создает напряженную обстановку, где соединяются и взаимно усиливаются сексуальное возбуждение и порыв к абсолютному. Этот обряд, разумеется, описывается с точки зрения его участника-мужчины. Его пути, даже если именно из ее «уст» исходит высшее знание, остается тем не менее средством, инструментом. Можно превозносить женщину, не будучи приверженцем феминизма.

Возможно, женщина-партнер на обряде в несколько меньшей степени подвержена инструментализации в случае другой тантрической традиции, а именно вишнуитской традиции эротического почитания Радхи и Кришны в

¹ Известно, что в Индии эстетическое наслаждение сопровождается мистическим опытом: речь идет о том же самом восторженном удивлении (*samatkaṛa* на санскрите).

бенгальской секте вайшнавов-сахаджиев, где царит совершенно другая атмосфера в духе бхакти. Почитатель Кришны, отождествляющий себя с этим известным божеством, ради того, чтобы воспроизвести его сексуальные игры с гопи, пастушками, ритуально соединялся с женщиной-партнером, отождествляемой с Радхой, любимой подругой бога, погружаясь таким образом в атмосферу (bhāva), сладость (rasa) кришнаитского культа. Но всеохватывающая любовь к Кришне – это удел Радхи. Стало быть, именно с ней верующий может желать отождествить себя, становясь или скорее ведя себя, как женщина, потерявшая голову от любви. Здесь перед нами совершенно другой аспект роли секса в религиозной сфере: мистический эротизм, чье поле, очень широкое, не совпадает с областью тантризма. Трансвестизм, что касается его, упоминается во множестве тантрических текстов, которые достаточно часто предписывают служителю культа или почитателю одеваться как почитаемое им божество, чтобы лучше отождествлять себя с ним – отсюда иногда необходимость для мужчины принять женский облик. Доля эротизма в таких случаях, очевидно, вариативна, но это один из важных двусмысленных аспектов тантрических культов.

Наконец, добавим, что ритуальные сексуальные союзы, предписанные в тантрах, в частности, в шиваитских, не всегда подразумевают особо трансгрессивные практики, которые мы только что видели. Существуют случаи, когда соитие должно совершаться без эякуляции. Тогда мы сталкиваемся с другим подходом, также глубоко индийским, что и предыдущий, равно типичным для отношения индийцев к сексу и женщине: это не обретение могущества и доступа к трансцендентному через восторженное возбуждение и присвоение всех сил, присущих телу и связанных с интенсивностью полового влечения (и потребление их продуктов), но использование силы секса, осуществляемое иначе, но также благодаря творческой энергии. Избежать любой потери семени означает сохранить свою силу: старое представление, принявшее у индийцев форму постоянной одержимости. Следует использовать женщину, но для того, чтобы черпать из нее силу, тщательно избегая потерять что-либо из того, чем мы обладаем. Йогин достигнет яркого оргазма и почувствует себя единым с божеством, ничего не теряя из своей субстанции (он даже может увеличить свою силу, всасывая секреты своей женщины-партнера¹). Мы обнаруживаем предписания сексуальных практик этого рода во множестве текстов, начиная с самых древних тантр (Джаядратха-ямала или Нихшвасататтва-самхита) или даже в некоторых агамах, вплоть до современных работ, не говоря о том, что можно увидеть еще в современной Индии, в частности у некоторых йогинов².

¹ Что с точки зрения анатомии невозможно, однако представление об этом все еще живо в Индии.

² См., например, статью: Darmon R.A. Vajroli mudra. La rétention séminale chez les yogis vâmâcâri // Bouillier V., Tarabout G. Images du corps dans le monde hindou.

Как бы то ни было, все эти практики нацелены прежде всего на обретение сверхъестественных сил, сиддхи: в действительности, тантрик намного больше стремится к магической власти над вселенной, чем к освобождению из мира. Именно это становится ясно при чтении множества тантр¹.

Секс и мистика

Сексуальный союз в рассмотренном нами здесь контексте всегда направлен на выход за пределы секса. «Это не совершается ради поиска удовольствий», – напоминает буддийский текст Хеваджра-тантра. Индуистские тантры не содержат подобных утверждений, возможно, допуская получение удовольствия до определенной степени. Дело в том, что, как им известно, существует мир по ту сторону удовольствия, поскольку удовольствие выступает преддверием к чему-то иному, что его превосходит, а это значит, мы должны испытывать удовольствие, выходя за его рамки.

Секс является одной из форм бурления энергии, śakti-kṣobha. Между тем, кшобха это состояние бурления божества в агамах и тантрах, божества, которое порождает вселенную. Для йогина сексуальный союз, в котором он переживает это бурление, отныне оказывается участием в играх божественной энергии. А значит сексуальный союз может вполне естественно, если мы умеем задействовать его энергию и овладеть ее силой, будь то в рамках обряда или за его пределами, привести к союзу мистическому. То, что йогин и его партнерша испытывают в таком случае, это более не удовольствие (sukha), но блаженство (ānanda), а оно, как известно, является характерной чертой Брахмана. Это аспект секса, о котором следует помнить, так как он важен и даже имеет основное значение (например, в трике).

Однако не у Абхинавагупты я возьму пример этого, но из более древнего произведения, «Виджняна-бхайравы»². Вот 68-й стих: «[Йогин] должен сосредотачивать свою мысль, целиком пронизанную удовольствием, на центральной точке, между огнем и рыбой, будь ли то совершенно одну, будь ли то наполненную жизненным дыханием. В таком случае он растворяется в блаженстве любви»³. Этот текст становится ясным, если известно, что «огонь» и «рыба» означают начало и конец полового акта и что «центральная точка», на которой йогин должен сосредотачивать свою мысль, это кундалини, представляющая собой форму божества в человеческом теле. Кундалини, поднимаясь в ходе полового акта, достигает свое высшей точки, где с оргазмом йогин растворяется в абсолюте. Абхинавагупта в своем

¹ Обряды, предписанные в «Вамакешвари-мате», одном из базовых текстов шривидьи, имеют целью прежде всего завоевание всех женщин.

² Я вернусь к этой теме в 9-й главе, когда речь пойдет о мистическом опыте.

³ Лилиан Сильбюрн представляет и объясняет очень подробным и полным образом этот стих из «Виджняна-бхайравы» в своем переводе данного текста (с. 109–111).

комментарии на «Виджняна-бхайраву» «Паратримшика», впрочем, говорит об этом более ясно. Мы вернемся к «Виджняна-бхайраве», когда речь пойдет о мистическом опыте.

Таким образом, секс во всех рассмотренных нами случаях используется как средство достижения трансцендентности (или, по меньшей мере, «измененных состояний сознания») или сверхъестественных способностей. Это не влечение, которому мы поддаемся, но сила, которой мы управляем. Это техническое мастерство, а не гедонизм: жизнь тантрика это не поиск удовольствий.

7. ТАНТРИЧЕСКОЕ СЛОВО

*Слово бесконечно, оно вне
всякого творения и огромно
<...> Слово это первый слог,
рожденный из Порядка, мать
вед, пуп бессмертия
Тайттирия-брахмана 2.8.4–5*

Начиная с ведийской эпохи индийцы приписывали слову первоочередное значение. Теоретические построения касательно его природы и могущества лежат в основе даже не только религии, но и самой мысли в Индии. Тантризм является частью этой традиции, развивая и доводя до крайности роль и влияние слова, главным образом, в форме мантр, и более того, увеличивая число обрядов и практик, где оно задействуется. Одновременно тантрики создали обширную литературу на эту тему. Данные практики и теоретические построения формируют то, что принято называть мантра-шастрой, учением о мантрах, чье место в тантрическом мире таково, что этот термин и термин тантра-шастра, тантрическое учение, в итоге часто стали восприниматься как синонимы.

Все то, что имеет отношение к слову, его природе, его мощи и использованию, находится в самом центре тантрической реальности¹. Тема весьма обширна: не хватило бы и целого тома. А значит, мы ограничимся только ее обзором, рассмотрев вначале космогонию слова, аспекты, которые оно принимает во вселенной и в человеческом теле и, наконец, некоторые ритуальные практики, где оно играет роль, связанную, прежде всего, с мантрами, чье значение крайне велико. Прежде всего, следует уточнить, что слово во всех случаях, которые мы сейчас рассмотрим, это слово произносимое, звучащее, устное: именно такое слово является божественным и действенным. Письменные формы, которые могут существовать, это только конкретные отпечатки, используемые в своей области, но рассматриваемые как низшие и имеющие какую-либо ценность, только насколько они дают возможность увидеть реальность, которая по своей природе является нематериальной.

¹ Что касается этой темы, я отсылаю читателя к моему исследованию «L'Énergie de la parole. Cosmogonies de la parole tantrique», где дается общий обзор. Исследование представляет для широкой общественности то, что составило мою диссертацию. Существует версия данного исследования на английском языке: Padoux A. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras. Albany: State University of New York Press, 1990.

Космическое слово

Могущество и космическая роль слова, провозглашаемые начиная с вед, в тантрических текстах составляют объект систематизации, которая уточняет его аспекты и функции, при этом данные моменты получили особое развитие в недуалистическом кашмирском шиваизме. Какой бы ни была их текстовая база, эти теоретические построения, однако, почти всегда обладают особенностью, которая может сбить с толку западных людей: эта особенность заключается в том, чтобы рассматривать слово не только как фоническую, сонорную или вербальную по сути своей силу природы, но преимущественно как находящую выражение через санскритский алфавит или через формы санскритского языка, а значит как связанную с устным ученым словом и, точнее, с представлениями фонетики и грамматики – и следует отметить, что нет ничего более индийского, чем это. «Обладать индийским типом мышления, – утверждал Луи Рену, – это прежде всего мыслить, как грамматик – но этот грамматик, добавил бы я, одновременно является теологом, метафизиком и мистиком.

Тантрические аспекты космического слова весьма многочисленны. Их можно увидеть призываемыми в различных обстоятельствах. Одним из самых интересных является аспект, где слово выступает в роли космического творца в форме санскритского алфавита. Этот аспект описывается в вишнуитских школах, также как и в шиваитских, при этом наиболее сложное изложение через переплетение метафизики и грамматики присуще недуалистическому шиваизму: это система фонематической эманации, которая на основе старинных тантр представлена в особенности у Абхинавагупты, в частности, в 3-й главе «Тантралоки». Эта система слишком сложна, чтобы изложить ее вкратце. Скажем только, что божество здесь рассматривается как имеющее своей сутью Слово, представляющее его аспект энергии, шакти, и что природой и формой этой энергии-слова является санскрит. Стало быть, именно слово в форме санскрита приводит мир в существование и поддерживает его своим всемогуществом. Таким образом, высшее божество, Парамашива¹, которое является абсолютным Сознанием, одновременно Светом и Сознанием (*prakāśa* и *vimarśa*) (при этом его аспект сознания выступает аспектом его энергии, а значит, слова), осознает присутствие в себе пятидесяти фонем санскритского алфавита в порядке, принятом в традиционной грамматике от а до kṣa². Каждая фонема соответствует отдельному проявлению творческой мощи божества и порождает в нем один из уровней или составных аспектов космической манифестации. Этот процесс разворачивается не во времени, он вне его. Он не

¹ То есть «Высший (parama) Шива», высший абсолютный уровень божества, над уровнем, где оно разделяется на два, образуя таттвы Шивы и Шакти.

² Санскритский алфавит в действительности содержит только сорок девять букв, при этом последняя это придыхательная ḥ. Но тантрические школы добавляют сюда в конец составную фонему kṣa.

перестает происходить, образуя вездесущие и вечные источник и субстрат вселенной, созданные из слова. Божество не может прекратить творить и одухотворять вселенную, которая без него исчезла бы.

Шива, содержащий, таким образом, в себе в архетипической форме санскритский алфавит и космическую манифестацию, которую он порождает, переходит через серию грамматически установленных актов осознания¹, световых проекций и отражений фонем санскрита на различных уровнях космической энергии и побуждает появиться, наряду с четырьмя, сменяющимися друг друга уровнями слова, от самого высокого, безгранично тонкого и высшего, до самого низкого, явного и конкретного, все уровни и аспекты космической манифестации, поэтапно развертывающейся согласно системе, классифицирующей таттвы².

Такое же переплетение лингвистики и космоса обнаруживается менее интеллектуально утонченным, но более интегрированным в теoантропокосмический подход тантризма к телу и слову образом в других описаниях одновременно божественно-космического и телесного возникновения этого слова, где все же неразделимы божественное, космическое и человеческое. Я приведу цитату из старинной шиваитской тантры «Тантра-садбхава»³, где мы видим божественные сущности, рождающиеся в человеческом теле: «Эта энергия высшая, тонкая, воспеваемая как превосходящая всякую практику, скручена спиралью вокруг бинду сердца, подобно дремлющей змее. Она пребывает там, сонная, в бессознательном состоянии, о Ума! Эта Богиня заключает в себе четырнадцать миров, вместе с луной, огнем, солнцем и звездами, оставаясь в бессознательном состоянии, словно обездвиженная ядом. Она пробуждается вместе со звуком (nāda), очень чистым и сотканным из сознания, вспаханная бинду (Шивой), присутствующим в ее существе, о Красавица! Из этого пахания круговым и непрерывным движением в его теле возникают световые точки (bindu), производные от этого [полового] разделения. Таким образом поднимается тонкая Сила (kalā), Кундали. Владыка это бинду,

¹ В отличие от нашего, санскритский алфавит в своей традиционной форме не представляет собой хаотичный набор букв, но перечисляет их в соответствии со строгими фонетическими правилами: сначала идут шестнадцать гласных, разделенные в соответствии с их фонетической природой, а за ними следуют согласные, согласно месту их артикуляции (от горла до губ) и принадлежности их к звонким или глухим, и заканчивается алфавит сибилантами и придыхательной ħ. Грамматика Панини две тысячи лет назад представила описание языка научного характера, подобное которому у нас появилось только в XX в.

² Описание фонематической эманации содержится в книге: Padoux A. L'Énergie de la parole. P. 119–176. Перевод третьей главы «Тантралоки» можно отыскать: Abhinavagupta. La Lumière sur les tantras.

³ Это произведение было известно только в цитатах, и данная цитата содержится в комментарии Кшемараджи на стих 2.3. «Шива-сутр» (о природе божественного слова мантр), согласно которому я ее и привожу. Эта тантра ныне доступна в интернете. В отношении процитированного здесь отрывка см. перевод «Шива-сутр» Лилиан Сильбюрн: Shivasūtra et Vimarshinī de Ksemarāja.

пребывающий в ее лоне. Это четверица, о Возлюбленная! Благодаря соединению Вспаханной и Пахтающего происходит выпрямление, сила, которая держится между этими двумя бинду (Шакти и Шива), именуемая Старшей (Джьештха). Взволнованная бинду, Кундали, образующая прямую линию, называется Прямой (Рекhini), имея два бинду на своих крайних точках. В таком случае она выступает силой тройственного пути и носит имя Раудри. Но ее воспевают также как Родхини, так как она загораживает путь к освобождению. Ее форма это форма Луны. Амбика обладает обликом полумесяца. Таким образом, высшая Энергия принимает три формы. От союза и отделения этих энергий происходит девять групп фонем, разделенных на девять категорий. Богиня последовательно входит в пять [брахма] мантр, *sadyojāta* и остальные. Вот почему, о Владычица героев, ее называют пятиричной. Ее также именуют двенадцатиричной, так как существует двенадцать гласных. Разделенная на пятьдесят частей, она пребывает в фонемах от *a* до *kṣa*. В сердце, как сказано, она наделена одним атомом, в горле двумя атомами и тремя, когда она находится на кончике языка. Именно на кончике языка, несомненно, возникают все фонемы. Таково рождение звука (*śabda*), проникающего во все, что движется и неподвижно».

А значит, в этой мифологической картине божественная Энергия рождается в человеческом сердце, а затем становится кундалини, божественной, поднимаемой посредством сексуального союза двух божеств; после этого появляются три божественные энергии – а значит, мы находимся в области божественного. В таком случае задействуются пять мантр (которые одновременно являются божествами и ритуальными формулами), затем появляются фонемы, составляющие санскритский алфавит, а стало быть, слово, космическую силу. Но именно в органах речи – в человеческом теле – рождаются эти фонемы: божественный, космический и человеческий уровни неразрывно связаны.

Существуют другие аналогичные описания космической манифестации через слово, они содержатся даже в текстах панчаратры, в Ахирбундхья-самхите (главы 16 и 17), например, или в Лакшми-тантре (главы 18–20). Если процессы творения различаются в деталях, принцип всегда один и тот же: это космогонии, имеющие фонетическую основу, при этом божественная энергия, творящая вселенную, остается энергией слова в форме санскритского алфавита. Возможно, нам покажется, что здесь придается чересчур много значения произвольным и причудливым мифическим или интеллектуальным конструкциям. Однако, они заслуживают упоминания, потому что являются как типично тантрическими по своему космическому подходу, так и типично индийскими по своей фонетической и грамматической оболочке.

Слово в человеческом существе: слово и сознание

Вернемся к человеческому плану. Уровни и аспекты слова, которые мы только что видели в качестве основ сменяющих друг друга планов космической манифестации, проявляются также в человеческом существе. Стало быть, именно тем же образом, через появление все более конкретных уровней слова, в соответствии и здесь со взглядами теоретиков кашмирского шиваизма, в человеке рождается слово, язык, и вместе с ним его сознание и осознание им мира: если мир возникает со словом и через слово, с человеческим сознанием дело обстоит аналогичным образом. Слово в этих системах выступает жизнью сознания: осознание себя и слово неразделимы. По этому поводу экзегеты из числа кашмирских шиваитов принимают на свой счет выражение теоретика грамматики, шиваита Бхартрихари (V в.), согласно которому для человека «в этом мире не существует идеи или опыта, который не был бы сопровождаем словом».

С этой точки зрения для человеческого существа имеется лишь присутствие в себе самом и в мире, пронизанное словом: я знаю, что есть, поскольку я говорю. Это слово, однако, не присутствует в человеке только на уровне языка, но на всех его уровнях, включая наивысший, *parā*, высшее Слово. Присутствие слова в человеческом сознании на деле необходимо, поскольку для этих мыслителей, которые были прежде всего метафизиками, любая форма слова, даже самая ясно выраженная, может обладать онтологическим статусом, а значит, ценностью как средства познания, только если она основывается на абсолютной отправной точке, вечном фундаменте, к тому же отождествляемом с высшим Сознанием, которое есть Слово.

Эта необходимость является не только логической, но и метафизической, поскольку, как уже было сказано, индийские теологи, будь ли они тантриками или нет, придерживаются эманационистских взглядов: для них ничто не может быть проявлено в мире, если в начале оно не содержится в божестве. Индийской мысли чужда идея творения *ex nihilo*¹, *fiat*², после которого все предстает очам в готовом виде: творение это непрерывный циклический процесс, вечно исходящий от божества; связь манифестации с божеством не прерывается. Дело обстоит таким же образом *mutatis mutandis*³ для человека, высказанное которым слово может существовать и быть ценным, только если оно основывается на высшем слове, вместилище, *fons et origo*⁴, вечном субстрате любого возможного слова⁵. «Каким образом, когда мы говорим, – утверждает тантрический текст (к тому же вишнуитский), – можно было бы перейти от одного слова к

¹ *ex nihilo* – из ничего (лат.) – *Прим. пер.*

² *fiat* – да будет (лат.) – *Прим. пер.*

³ *mutatis mutandis* – средневековая латинская фраза, означающая «внесены необходимые изменения» или «после внесения необходимых изменений». – *Прим. пер.*

⁴ *fons et origo* – латинский термин, означающий «источник и происхождение» – *Прим. пер.*

⁵ Сюда помещают даже органы речи, потому что они делают возможной артикуляцию!

другому, если бы каждое из них мы бы не брали из высшего Слова?» Это слово вызывает к жизни все, что существует, так как вселенная может существовать (в себе самой и для человека) только поскольку ее породило слово, пребывает в ней и продолжает ее одухотворять.

При этом в основе любого человеческого сознания находится высшее слово, *paṅā*, семенное, молчаливое, слово превыше всякого слова, опора чистого светового сознания, где все покоится в зародыше. В нем рождается «внутренняя речь», которое скорее представляет собой схему движения к тому, чтобы стать явной («это как признак внутренней головы», – утверждает Абхинавагупта). Вместе с этим движением появилось зрящее слово (*paśyantī*), которое собственно всегда произносится на первом этапе. Оно именуется «зрящим», поскольку именно на этом уровне рождается в сознании как желание говорить схема первого образа того, что будет явлено на следующих этапах, при этом данный образ будет синтетическим, не дискурсивным и целиком погруженным в сознание, в Я (*aḥam*), которое есть первое утверждение существа, трансцендентального «Я». Затем наступает черед среднего слова или слова-посредника (*madhyamā*), где образуются, всегда погруженные в сознание, очертания речи и того, что она выражает: Я (*aḥam*) и это (*idam*), объективность, пребывают здесь в их тонкой форме. Восприятие мира и названия появляются здесь: мы находимся в отправной точке дискурсивного сознания и того, что оно создает в мышлении. Иногда этот уровень описывают как уровень внутреннего языка. Наконец, наступает окончательный этап, этап «проявленного языка» (*vaikharī*), он называется так, потому что все конкретное, слова и вещи, присутствуют здесь и становятся явными. Это уровень языка, дискурсивного мышления и любой объективности: мир, в котором мы живем и говорим. Это тот же процесс, который образует космическую манифестацию.

Я лишь представляю здесь краткое изложение теории, которая обладает различными продолжениями и в действительности является чрезвычайно богатой и тонкой. Мы видим здесь, каким образом рождается в человеческом существе, начиная с первых проблесков сознания, мышление, которое вырисовывается мало-помалу наглядно и в словесном выражении (но не в образе идей, индийцы никогда не думали, что можно мыслить идеями), внутреннее движение, которое через последовательные этапы совершается в ясно выраженных слове и мышлении; вместе с ним происходят язык (языки) и восприятие вещей: ясное осознание себя, ощущение мира и своего присутствия в мире. Здесь также описывается манера, в которой устанавливается связь слов с вещами, каким образом производится обретение любого сознания, на чем основывается и как функционирует память. Здесь также содержится теория обучения (которое, как предполагается, происходит в *madhyamā*, поскольку именно на этом уровне вещам даются названия). Изложение этой системы во всех ее аспектах, в особенности, у Утпаладевы и Абхинавагупты, образует одно из самых блистательных и захватывающих

проявлений тантрической философской мысли в Индии¹. К сожалению, здесь я был вынужден ограничиться жутко кратким изложением.

Слово и жизненное дыхание

Прежде всего именно менее метафизическим, но более йогическим и телесным образом слово стало присутствовать в человеческом существе, слово, которое по своей природе и своему движению почти не отличается от жизненного дыхания, праны, и оно, подобно пране, выступает вибрирующей силой, одушевляющей человека, не переставая выходить за его рамки². Теоретические построения о присутствии и роли слова в человеческом теле обнаруживаются уже в ведийских упанишадах³. Именно к ним восходят последующие тантрические теории на эту тему, которые являются все-таки безгранично более обстоятельными, в частности, различая уровни и аспекты жизненного дыхания, идя от его чувственно осязаемой формы в виде обычного дыхания до его наивысшего уровня, отождествляемого с Брахманом-звуком, шабда-брахманом, и наиболее примечательная черта тантрических представлений о слове состоит в том, что его телесные аспекты неотделимы от его природы и его роли космической силы. Именно эта сила действует в теле как физическом, так и имагинальном, одушевляя, обожествляя его и выходя за его рамки. Чуть странный, но служащий в качестве примера случай мы видели выше в упомянутом отрывке «Тантра-садбхавы».

В тантрических текстах выделяется, как правило, только три признанных аспекта жизненного дыхания: прана, апана и удана. Их существует по меньшей мере пять, иногда десять или больше, циркулирующих в йогическом теле (а значит, выходящих за границы физического тела), соответствующих иногда различным уровням слова и выполняющих особые функции. Это один из путей, посредством которых слово обитает в теле.

Слово находится здесь все-таки прежде всего в своем проявлении тонкой звуковой вибрации, нада. От этой последней тантрические тексты отличают разнообразные аспекты и уровни, обладающие большей или меньшей тонкостью и играющие роль в функционировании йогического тела (и даже в некоторых культовых обрядах⁴ – теоретические построения, касающиеся слова и обрядов, не различаются). В итоге, нада представляет собой как конденсацию изначальной звуковой вибрации (вибрации высшего Слова), так и звук, идущий от неслышного к слышному или от слышного к

¹ Отсылаю читателя к моей книге: Padoux A. L'Énergie de la parole. P. 91–118, где более подробно описывается эта система.

² Прана это «витальный аспект Атмана», утверждал Луи Рену. Речь в действительности идет о сложном представлении, с многочисленными телесными, витальными, физическими и нематериальными проявлениями.

³ Я представил их в своей книге: Padoux A. L'Énergie de la parole. P. 15–46.

⁴ См. Yoginīhrdaya. Le Cœur de la Yoginī, главы 2 и 3.

растворению любого звука в молчании абсолюта, если рассматривать его движение в обратном смысле: здесь налицо космогонические представления, но они обнаруживаются на человеческом уровне, в теле-духе, где принимают живое воплощение.

Упомянем здесь также другую тонкую форму звука, бинду, каплю или точку, которая рождается из нады и представляет собой сосредоточение на себе энергии слова, точку, которую она с неизбежностью проходит перед тем, как проявиться и стать слышимым звуком и сказанным словом, или до того как быть поглощенными Брахманом-звуком. В структуре имагинального тела бинду часто обозначает чакру посередине лба, точку, через которую проходит кундалини перед тем, как достигнуть брахмарандхры, пограничной высшей точки тела. Но существует также бинду сердца, откуда эта последняя может подняться¹.

Более чем в форме фонетико-лингвистических элементов, именно в форме мантр, налагаемых посредством ньяс и пребывающих в чакрах, или циркулируя с праной (иногда как звуковая вибрация нады) слово присутствует в теле.

Мантры

*The medium is the message²
Маршалл Маклюэн³*

В тантрическом контексте мантры заслуживают отдельной главы, поскольку обладают здесь большой значимостью. Несомненно, мантры существуют с ведийской эпохи, где этот термин обрел особый смысл, поскольку здесь он обозначает «гимны». Форма и использование мантр впоследствии претерпели эволюцию, так как мантра обрела известный нам сегодня смысл стандартной ритуальной формулы, как правило, краткой, наделенной действенной силой, которая прежде всего служит, чтобы вызывать или взывать к божеству, но используется также в разнообразных утилитарных, магических целях. Все-таки именно в тантрическом индуизме (или буддизме) они увеличили свое число, став этими краткими фразами, чаще всего лишенными смысла, но наделенными энергией, до такой степени занявшими ритуальное пространство, что можно сказать: отныне оно

¹ О наде и бинду см. 2-ю главу «Рождение звука» в книге: Padoux A. L'Énergie de la parole, а в сжатой форме см. 3-ю главу в другой книге: Padoux A. Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras.

² «Средство коммуникации является сообщением» (англ.)

³ Маршалл Маклюэн (1911–1980) – канадский культуролог, автор концепции «глобальной деревни». – *Прим. пер.*

является местом, где царят мантры. Здесь из-за обширности темы возможно представить только краткий обзор¹.

Форма мантр

Заметим вначале, что мантры на санскрите, но никогда на другом языке². Это конвенциональные, зафиксированные формулы, передаваемые традицией: мантру получают и не изменяют. Тем не менее тантрические мантры принимают разнообразные формы. Часто они содержат (особенно когда вызывают божество или взывают к нему) сначала распространенный в ортодоксальном индуизме слог om, затем имя призываемой сущности в дательном падеже, за которым следует заключительное возгласие, jāti, и выделяются шесть его форм: namaḥ, svāhā, vaṣat или vaṣat, hūm и phaṭ (впрочем, это окончания ведийского происхождения). Как следствие, у нас есть мантры, такие как śivāya namaḥ или om haum śivāya namaḥ, чтобы взывать к Шиве, при этом формулы такого рода обладают смыслом: śivāya namaḥ означает «поклонение Шиве».

Некоторые мантры, особенно если они ведийского происхождения, могут включать или состоять из фразы, краткой или длинной, наделенной смыслом. Но одиночные слоги или группы слогов имеют тенденцию не только обрамлять основную формулу, но и более того, заменять ее, образуя, следовательно, мантру целиком. Таким образом, om используется сам по себе; но его обнаруживаешь в начале почти всех мантр и даже перед биджей, перед sauḥ, мантрой высшей богини трики, например. Однословные мантры, такие как hrīm, klīm, śrīm, haum и др. используются по отдельности или в группе. Мантра Ока Шивы, нетра-мантра, это таким образом om jum saḥ; мантра богини Трипурасундари, шривидья³, в наиболее распространенной формуле образована пятнадцатью слогами, разделенными на три группы: ha sa ka la hrīm ha sa ka ha la hrīm sa ka la hrīm. Мантра, именуемая видьяраджей, представляет собой совокупность девяти групп по девять слогов каждая, то есть 81 слог (распределенные по диаграмме). Эти совокупности слогов, очевидно, сами по себе не обладают никаким смыслом. Группа фонем, составляющая мантру, может быть даже труднопроизносимой. Это случай,

¹ Единственным серьезным исследованием о мантрах (не только тантрических) остается «Understanding Mantras», коллективный сборник под редакцией Х. П. Альпера, у которой есть издание paperback без библиографии «Mantra» (с тем же самым редактором). Мантрам посвящена двадцать вторая глава (с. 478 – 492) книги «The Blackwell Companion to Hinduism», коллективной работы под редакцией Гевина Флада. Сборник «Tantric Mantras», содержащий английскую версию десятка статей, которые я написал по различным аспектам тантрических мантр, находится в печати в Великобритании в издательстве «Раутледж». Библиография по теме огромная, но работы весьма различаются по качеству.

² А значит, западные любители тантризма, полагающие, что они могут составлять мантры в своем духе и на своем языке, находятся вне тантрической реальности.

³ См. 5-ю главу.

например, пинданатхи, шиваитской мантры космического поглощения khphrem или hshphrem, или случай наватма-мантры, чья форма такова: hsksmlyum и т. д. Весь санскритский алфавит (называемый в таком случае матрика), как и каждая из его пятидесяти фонем, может также рассматриваться и использоваться в качестве мантры (в частности, при ньясах), при этом каждая фонема соответствует божеству. Бхута-липимантра, мантра написания элементов, это алфавитная мантра сорока двух фонем, от a до sa, разделенных на девять групп. Существуют «алфавитные божества» (varṇa-devatā), с телом, состоящим из букв – это случай, например, богини Сарасвати-Вагиши.

Можно было бы привести тысячи примеров. Но какой бы ни была фонетико-лингвистическая форма мантр, она существенно важна и ее следует строго соблюдать. Мантра может не иметь смысла, но она всегда обладает функцией, которую может выполнить только в случае правильного произношения и в допустимых условиях, при этом данное действие осуществляется благодаря энергии, содержащейся в слогах¹. Если мантра произносится не в точности и не надлежащим образом, она теряет эффективность и может быть опасна для тех, кто ее использует. Даже если она труднопроизносима, она действует именно поскольку она образована из звуков (вслух или мысленно рецитируемых). Записанная мантра это мертвая буква: она не эффективна, по меньшей мере, в принципе².

Но по каким признакам узнают мантру? Существует ли универсальный критерий «мантричности»? На самом деле, такого критерия нет. Иногда утверждают, что мантру можно узнать по определенным фонетическим или лингвистическим чертам, по ее окончанию на m, например. Но это не так: существуют мантры в разнообразных формах и с различными окончаниями. В действительности в традиции мантрой является то, что эта традиция представляет и воспринимает в качестве таковой. Также существует небольшое число мантр универсального характера, используемых во всех школах, наиболее известная из них это om. Традиционно утверждали, что существует семьдесят миллионов мантр, но их никто никогда не считал. Не достигая этого числа, даже далеко не достигая, они, несомненно, очень многочисленны.

Наконец, заметим, что имеются классификации мантр. Они разделяются таким образом на мужские, если обращены к богам или мужским сущностям, и на женские, если это мантры богинь или женских сущностей, при этом женские мантры называются видья (мудрость). Однослоговые мантры именуется биджа (или биджа-мантра), то есть «зародыш» или «зерно»: божество можно призывать целой мантрой, более

¹ Касательно этого аспекта мантр (и их природы вообще) можно обратиться к великолепной и парадоксальной – но очень интересной – книге: Staal F. *Ritual and Mantras, Rules Without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

² Древним текстам известны амулеты. Но амулет обладает действенностью, лишь поскольку он содержит устную формулу, впоследствии ритуально начертанную на нем.

или менее долгой, или более коротко его биджей. Мантры классифицируют также в соответствии с их длиной.

Мантры, переданные при инициации и служащие для культового почитания божества или для какого-либо ритуального или магического действия и подлежащие овладению через особую ритуальную практику, являются в принципе тайными и сообщаются из уст в уста: такая мантра, если ее читают, случайно услышав или отыскав в книге, является неэффективной. Это правило все-таки не действует для мантр, используемых обычно в обрядах.

О природе мантр

Природа этой формы и этого особого использования инструментария языка, представленного мантрой, составила предмет различных теорий и множества дискуссий в традиционной Индии, как и на Западе. Для нас мантры, разумеется, являются простой абракадаброй, примерами повсеместно распространенной и суеверной веры в магическую действенность слова, причем эти примеры особенно поразительны своим числом и систематизацией. Но с индийской точки зрения, и особенно с точки зрения тантрических текстов, природа мантр составляет проблему, вследствие того, что они рассматриваются как являющиеся по сути своей формами *vāc*, Первого слова, трансцендентальной, бессмертной, вездесущей и всемогущей силы, в то время как это также доступные слуху слова, имеющие специфическое использование и действенность, установленную точными правилами – *rule-governed utterances*¹, существующие на уровне повседневной жизни людей, а значит, достаточно далекие от абсолютного и безграничного могущества *vāc*. Эта сложность, к тому же, присутствовала в Индии с постведийской эпохи и не только в тантрической литературе.

В этой области мантры являются, как утверждают, звуковой формой, существенно важной природой божеств. Они представляют божества в практическом использовании, потому что именно посредством мантр призывают данные божества или помещают их на свое тело, или на опору, или манипулируют ими для различных целей.

При ритуальном использовании мантры чаще всего следует мысленно представлять ее себе; между тем, то, что «визуализируется» таким образом, и есть божество, чью сущность она представляет. Стало быть, мантра и божество тождественны; тантры иногда говорят об этом в явной форме, в особенности, когда они представляют божества только через их мантру. Стихи, описывающие облик божества, которое следует представить себе (*dhyānaśloka*), часто даются в перечнях мантр. А значит, можно было сказать,

¹ *rule-governed utterances* – подчиняющиеся правилам высказывания (англ.). – *Прим. пер.*

что тантрические пантеоны в действительности представляют собой пантеоны мантр.

Существование этих стихов и наличие перечней мантр, к которым каждый может обратиться, возможно, и противоречит тайному характеру, как правило, приписываемому мантрам. Но как было сказано, являются тайной, предназначенной для того, кто их достоин, только мантры, позволяющие в действительности призывать божества и действовать на них и вместе с ними. Эти последние, или мантры, имеющие магическое предназначение, должны быть используемы посвященным адептом, выполняющим длинную и запутанную серию обрядов, перед тем, как обрести возможность работать с мантрой. Тексты, представляющие мантры, к тому же охраняют их тайну, описывая их слоговой состав непрямым и условным образом, иногда пользуясь диаграммами, где изображаются санскритские буквы, и среди них следует ритуальным образом отыскать те, которые составляют мантру – диаграммами, что только посвященные могут расшифровать.

Мантры, наконец, это не только мантры божеств: члены тела, лица или атрибуты божеств также имеют (или являются) мантрами, которые равным образом присутствуют в различных сверхъестественных сущностях или в регионах космоса, элементах, с которыми их в точности нельзя отождествить (даже если они их представляют в ритуальной практике). Что касается их природы, это (чаще всего, на практике) перформативные¹ формулы, «которые делают то, что они говорят», т.е. которые в обрядах выполняют определенные действия. Таким образом отрезают или ритуально разделяют два элемента мантрой астра (мечом) или защищают или окружают ритуальное пространство мантрой кавача (броня) и т.д. В этом аспекте мантры постоянно присутствуют в обрядах (и магии). В таком случае это не в точности божества, но они не перестают быть божественными по своей природе: именно поэтому они ритуально, мы сказали бы, символически – действенны. Кроме того, они обладают человеческой или письменной формой, которую можно себе представить.

Использование мантр, связанные с мантрами практики

Обратившись к их использованию и к манере, в которой они задействуются, в картине вселенной, рожденной из слова, мы лучше увидим вездесущность мантр в теле, как и в духовной жизни человеческого существа и, наконец (может быть, прежде всего), в обрядах. Мантры, являясь по природе своей сущностями звуковой природы, естественно оказываются связанными с дыханием, с течением жизненной силы (prāṇa) в особенности, но также с обычным дыханием, отсюда естественное присутствие в теле. Живое тело это тело, которое дышит, и это дыхание может быть наполнено

¹ Если использовать терминологию Серла и Остина, чьи теории, как я полагаю, весьма применимы к мантрам.

мантрами. Чтение мантры называется на санскрите *issāga*, что означает «рецитация», но также «подъем, скачок вверх». *issāga*, внутреннее мысленное возглашение мантры, представляется как интериоризированный подъем этой мантры в имагинальном теле практикующего при следовании по каналу *сушумне*, который также является путем *кундалини* в ее восходящем движении, а движение это, как мы видели, заканчивается за пределами тела: мантры по своей природе направлены за пределы.

Практика тантрического шиваизма наглядно показывает эту природу и функционирование мантр (связанных в данном случае с обычным дыханием): *ajāraja*, «рецитация нерецитируемого», где именно само дыхание рецитируется или скорее «не рецитируется», поскольку здесь не произносится ни одно слово. Упоминание такой практики можно отыскать во множестве текстов, в частности, в некоторых тантрических упанишадах (*Дхьянабинду-*, *Хамса-*, *Йогашикха-* и т.д.). Считают, что при обычном дыхании возглашается мантра *hamṣa*, образованная двумя слогами *ha* и *sa*, рассматриваемыми как естественным путем произведенные дыханием и понимаемые как *aḥaṁ saḥ* «я есмь он», или в обратном порядке, *so 'ham*, «Он есть я», два слога отождествляются соответственно с вдохом и выдохом. Простое дыхание становится таким образом повторением формулы отождествления с Шивой, повторяемой двадцать одну тысячу раз на протяжении двадцати четырех часов¹. Таким образом, телесное действие, физиологическая функция ощущается как спасительное движение слова. Только дыша и сосредотачиваясь на своем дыхании, адепт чувствует себя воодушевляемым движением, ведущим к слиянию с божеством. Излишне говорить, что эта простая практика, будучи тантрической, сопровождается иногда теологическими построениями и яркими сложными визуализациями.

Существуют другие формы присутствия мантр в теле, например, в чакрах, где они пробуждаются и делаются активными, когда *кундалини* пронзает эти центры. Но мы также видим их циркулирующими, например, поднимающимися из *муладхары* в *брахмарандхру* или *двадшанту*, вызывая такое же движение духа адепта к божеству. Мы видели это на примере *джапы шривидьи*. Но это происходит также обычнее с мантрой *om*, которую рассматривают в таком случае как делящуюся на ее составные элементы. Таким образом, она состоит из *a*, *u* и *m*, произнесение последней буквы продолжается в наиболее тонкой форме *бинду* (*анусвара*, *назалиация*, следующая за гласной), которая сама длится в восьми сменяющих друг друга состояниях (именуемых *kalā*, части) звуковой вибрации, становящихся все менее материальными: *ардхачандра* (полумесяц), *нада*, *наданта*² и т.д.,

¹ Число вдохов и выдохов, совершаемых за двадцать четыре часа, обычно равно двадцати одной тысяче: древним индийцам был известен этот факт. *hamṣa*, лебедь, традиционно выступает символом Высшей реальности и души как тождественной этой реальности, но также в тантрическом контексте символом центральной энергии и ее восходящего движения.

² Соединение звуков *a* и *u* дает *o*. *Om* произносится как «ом», а не «аум» (и тем более не «аоум»). *Бинду* это луна, *ардхачандра* это полумесяц, *нада* это тонкий звук, *наданта* это

вплоть до унманы, «состояния вне ума», где вибрация, отныне не ощутимая, растворяется в источнике слова, молчании абсолюта. Это мантрическое восхождение, все более и более тонкое, может переживаться чисто мысленным образом или быть воображаемым (так в случае шривидьи) как происходящее, следуя восходящему движению кундалини в теле. Это восходящее возгласие *om*, мысленно и телесно проживаемое, представляет собой очень распространенную и весьма важную практику.

Мантры также могут циркулировать в сосудах имагинального тела, нади, как нечто вроде флюида, распространяя повсюду свою энергию. Таким образом, в Нетра-тантре (глава 7), мантра Ока Шивы поднимается вместе с восходящим течением жизненной силы, принимается вибрировать, пронзает чакры, расположенные друг над другом вдоль сушумны, а затем второстепенные центры, чтобы достичь двадашанты, где она нисходит до чакры сердца адепта, который наполняется в таком случае эликсиром жизни (амрита), и этот эликсир, распространяясь по всему телу, делает его бессмертным.

Джапа

Мантры задействуются именно прежде всего посредством ритуального повторения (*жара*): иногда следует повторять их миллионы раз. Это повторяющаяся рецитация, крайне распространенная и совершаемая, как правило, на четках (*акша-мала*), восходит к ведийской эпохе и не является монополией тантризма, но он оставил на ней след, добавив к повторению мантры дополнительные элементы, такие как мудра, связывающая ее с дыханием (мы только что видели это в случае аджападжапы), а еще визуализации и обряды, призванные придать ей наибольшую религиозную и духовную эффективность¹. Существует тенденция с самими четками обращаться как со священным предметом (у них есть собственная мантра), наделенным энергией. Их изготовление, а затем освящение, без которого они не действенны, производятся ритуальным образом.

Джапа практикуется во множестве случаев: во время культового почитания (где она составляет обычно завершающую стадию пуджи), при инициации и т.д. Джапа также является частью магических обрядов, чья эффективность явно зависит от эффективности слова. Но она выступает или также может выступать чистым актом преданности божеству, «молитвой сердца». Именно это в общем обыкновении у индуистов, чьи обряды сопровождает джапа, в тантрическом контексте добавляя только им

конец тонкого звука; следуя за другими формами звуковой энергии вплоть до наивысшей и тончайшей, унмана. Какими бы имматериальными они ни были, эти этапы развертывания звука имеют свои графические репрезентации: круг для бинду, полукруг для ардхачандры и т.д. См. Padoux A. *L'Énergie de la parole*. P. 226–228.

¹ Я описал очень типичный обряд этого рода в статье, посвященной использованию индуистами четок в ритуале, в *Journal asiatique*. Tome 285, 1987. P. 115–129.

эффективности, присущей движению (всегда неопределенному...) к божеству, к которому джапа обращена. И все-таки переводить джапа словом «молитва», (как иногда делают), было бы неточностью.

Может случиться также, и это свойственно сфере тантризма, что мантра не используется наиболее распространенным образом (то есть как формула, эффективная сама по себе, оказывающая воздействие чуть магическим образом только благодаря энергии слова), но как ведущая к освобождению через разновидность интуитивного проникновения на метафизические уровни, символически обозначаемые фонемами, которые составляют мантру. Эти фонемы, несомненно, являются могущественными сами по себе, но в данном случае поскольку они представляются как носители реальности метафизического уровня, чье постижение (одновременно интеллектуальное и мистическое) приводит к спасению.

Возьмем таким образом случай медитации на биджа-мантру sauḥ, «семя сердца» (hr̥daya-bīja), символ божественной лучистой энергии, взятой у своего источника, семя вселенной, которую эта мантра содержит в себе, как это описывает древний шиваитский текст, «Паратримшика» или же «Тантралока». sauḥ состоит из трех фонем s, au и ḥ. s понимается как sat, бытие (таково значение слова на санскрите), абсолютное бытие, Брахман, которое содержит в себе, в зародыше, всю манифестацию. au в системе фонематической эманации (рассмотренной нами) это соединение трех базовых энергий Шивы, а значит, этот слог символизирует здесь космическую энергию, одухотворяющую манифестацию. ḥ это висарга (излучение), символ лучистой космической энергии Шивы. Стало быть, в образе sauḥ, согласно высказыванию Абхинавагупты, мы имеем дело с «вселенной (s), которая благодаря осознанию трех энергий (au) стала семенем и была помещена (ḥ) в утробу Бхайравы». Таким образом, sauḥ символизирует манифестацию, присутствующую в Шиве, также как и полную присущность Шивы миру. Бог, наполненный вселенной, вселенная in statu nascendi¹ в Боге: именно в этом смысле sauḥ представляет собой «семя Сердца»: биджа-мантра Шивы, сердце, центр и источник всего.

Но еще необходимо, чтобы адепт усвоил, духовно прожил метафизическую истину, символизирующую sauḥ – так как это и есть основание для существования этой мантры, что предполагает живой опыт подъема в себе энергии (кундалини) через отождествление ее движения с движением фонем sauḥ. Тексты варьируются в отношении подробностей процедуры, которой необходимо следовать. Эта процедура тем не менее всегда состоит в практике кундалини-йоги, когда йогин во время возгласа трех фонем мантры отождествляет их произнесение (что есть уччара, движение вверх) с восходящим путем энергии течения его жизненной силы, которое поднимается вплоть до двадашанты, места слияния

¹ in statu nascendi – в момент зарождения (лат.) – Прим. пер.

с высшим божеством, содержащим в себе всю манифестацию. Отсюда космический спасительный опыт, где соединяются весьма тантрическим образом живое отождествление со словом в его телесной мощи и интеллектуальное понимание, если не реальности, то по меньшей мере метафизической конструкции.

Перед тем как закончить с тантрическими мантрами, необходимо еще упомянуть вопрос, по правде предварительный, вопрос о выборе фонетической конструкции, а затем использования мантры. Этот вопрос возникает в случае стольких ритуальных актов, о которых следует сказать несколько слов здесь, так как это операции, которые подчеркивают особенный характер тантрических мантр. Когда мантра должна послужить посвященному адепту, садхаке, для достижения особой цели мирского или духовного характера, необходимо, чтобы она совершенно подходила ему. Отсюда обряды, использующие алфавитные диаграммы для сравнения букв мантры и букв имени адепта, которые должны быть совместимыми. Если совместимости не обнаруживается, то здесь должны помочь вспомогательные обряды (культовое почитание божества, подношения). Но недостаточно обладать один раз установленной и ритуально переданной мантрой: необходимо еще, чтобы адепт управлял ей, так как это энергия, сила сверхъестественной природы, мало доступная для контроля. Отсюда особая аскеза, мантра-садхана, всепоглощающая и трудная, которая может длиться месяцами. Тантрические мантры, как мы еще раз убедились, это божественные силы, которыми необходимо уметь управлять.

Но в большей степени, чем в йоге, медитации или аскезе, именно в обрядах мантры присутствуют, даже являются вездесущими. Они используются в культовом почитании божеств, в инициатических, календарных, погребальных или магических обрядах, при обустройстве храмов, одушевлении образов и т.д.

8. ТАНТРИЧЕСКИЙ РИТУАЛ

В тантрическом мире, как было сказано, царит гиперритуализм. Многочисленные и сложные обряды здесь повторяются и увеличиваются до бесконечности. Мы не можем составить представление о таком множестве. Возможно только подчеркнуть некоторые черты ритуала, чтобы позволить увидеть его протяженность и разнообразие, и вероятно, также обратить внимание на его значение. Тантрическим обрядам присущи изобретательность, важная роль тела, чувств и мысли, как и визуального воображения, что во многих отношениях носит исключительный характер. Обряд, насколько он является постановкой, произведением воображения, мыслительных и телесных действий того, кто его совершает, будь ли то простой верующий, храмовый жрец, духовный наставник / гуру, сиддха или маг – тем, что на нем происходит, всегда интересен, иногда удивителен. Человек по натуре ритуалист: в Индии именно потому что он совершает обряды, он отличается от других живых существ.

Крайний тантрический ритуализм является неотъемлемой частью исторического развития, восходящего к ведийской эпохе, чьи торжественные ритуалы были очень сложными. Тантрическая обрядность зародилась на границе ведийского общества и имела совсем другой источник вдохновения. Вначале эти визионерские, трансгрессивные обряды были, без сомнения, достаточно простыми. Затем они усложнялись, образуя крайне разнообразный и весьма особый ритуальный мир, который в текстах (чьими авторами являлись брахманы, а значит, знатоки Вед и ведийской обрядности) появился уже в достаточно устоявшейся форме в VIII в. и сохранялся почти неизменным до наших дней.

Что касается этих обрядов, в той форме, как они существовали (и сохранились), зачастую трудно отличить то, что является собственно тантрическим, то есть основывающимся на санскритских текстах агам и тантр и комментариях на них, от того, что принадлежит к сфере народной религии; позже мы вернемся к этому вопросу. Здесь нам необходимо подчеркнуть следующие основополагающие тантрические черты: существенно важную роль воображения, творящего образы, мысленно и телесно переживаемое устремление отождествиться с божеством и, особенно, роль мантр, так если можно использовать мантру вне всякого ритуала, не существует обряда без мантры. Можно было бы сказать, что здесь перед нами буддийская триада (но также индийская и тантрическая): слово-тело-дух, *vāk-kaṃya-citta*: человек в его целостности.

Наконец необходимо уточнить, что все обряды, которые мы увидим в этой главе, являются прежде всего частными или домашними, что каждый совершает их для себя или своих близких у себя дома или в других подходящих местах. Это не храмовые культы, наиболее заметные для человека, путешествующего по Индии. Иногда они производят наибольшее

впечатление (вспомним, например, культ Джаяганнатха в Пури), но отнюдь не являются самыми важными. Частные обряды, повседневные или совершаемые по случаю, носят обязательный характер. Не совершать их это грех, в то время как не было обязанности ходить в храм, который часто посещался лишь во время праздников, впрочем, достаточно многочисленных. Обычное пространство для обрядов, которые мы опишем, это освященное пространство. Этим пространством может являться алтарь в углу дома, воздвигнутый по случаю павильон, или особое освященное место: святилище, место кремации, берег реки, перекресток дорог и т.д. Впрочем, это правила, действительные для всей индуистской среды, а не только для тантриков.

Так как невозможно рассмотреть здесь все тантрические обряды, ни даже главные, то скорее именно их дух, структурирующие их принципы и идеологию, направляющую и придающую им смысл, я хотел бы описать, показывая одновременно на нескольких примерах то, что могут представлять собой некоторые из этих практик или ритуальных постановок.

Дух обрядности

Тантрический мир, как было сказано, это мир вездесущности божественной энергии, одушевляющей вселенную. Это мир отождествления с этой энергией, овладения ей и манипуляции ей посредством обрядов. Именно потому что обряды пускают эту силу в ход, они оказываются действенными, что позволяет их сблизить с магией, пользующейся в Индии влиянием: разве майя не есть (также) магия? Предписанные в принципе божеством, потому что тантры это данные в откровении тексты, обряды представляют собой действия, совершаемые человеческими существами, но в данные действия проникает и одушевляет их божественная энергия, шакти. Именно для того, чтобы обрести способности йогини, древние капалики совершали трансгрессивные культовые обряды, включающие секс, и по-прежнему, по крайней мере в определенных случаях, обладание темными, а значит могучими силами природы является тем, что стремятся достичь через ритуал тантрики. Отсюда многие обряды совершаются ночью в местах кремации, часто посещаемых духами и вампирами. Отсюда также одержимость (*āveśa*) участников ритуала силами или божествами, побуждаемыми присутствовать таким образом: это было присуще древним визионерским культам тантризма и остается постоянной составной частью народного индуизма. Явление одержимости можно часто наблюдать в ходе тантрических ритуалов, чьим элементом или целью она может являться, идет ли речь о культе грозных божеств или инициации.

Если манипуляция энергией существенно важна для тантрических обрядов, она не производится как заблагорассудится. Во всех направлениях индуизма действенность обрядов основывается на их точном выполнении в соответствии с предписанными правилами: любая ошибка может оказаться

роковой и ее следует исправить – для чего существуют искупительные обряды (prayaścitta), представляющие собой очень важную ритуальную категорию, тем более что сложность тантрических ритуалов повышает риск ошибки. Но начиная с определенного момента (XII в.) появилась тенденция к упрощению, которой способствовало распространение благоговейного почтения, бхакти (bhakti). Для бхакти важна именно любовь к Богу, дух совершаемых действий, а не ритуальная точность. Предписание выполнять определенные обряды с чувством почтения обнаруживается даже в древних текстах. А значит, ритуальная точность и бхакти не исключают друг друга.

Другая характерная черта: тантры уточняют, что обряды следует совершать с щедростью, не заботясь об экономии средств. Некоторые обряды, на самом деле, очень дороги, они включают возведение временных строений, использование инструментов из золота или драгоценных камней. Если добавить сюда не только выплату ритуального «жалования» брахману, не только совершающему обряд (dakṣiṇa), но также и другие вознаграждения (раздача пищи, одежды и т.д.), а еще подношения божеству (или храму), которые могут быть более или менее пышными, значит, не любой располагает средствами совершать или заказывать совершение таких обрядов, а следовательно, получать доступ к определенным преимуществам в духовной сфере, если не к освобождению. Это может показаться нам несправедливым, но Индия никогда не была эгалитарной. И если индийцы очень высоко ставят тех, кто отказался от богатств и мирских радостей, они никогда не считали, что быть бедным является религиозной заслугой¹ – состояние, в котором оказываешься, это следствие кармы. Что касается пышности обрядов, то прежде всего это почтение, воздаваемое божеству, но также и источник радости для участников, которым, восхищенным красотой места и ритуальной утвари, лучше открывается божественное начало².

Когда мы знакомимся с ритуальными предписаниями в тантрических текстах, поражает место, отводимое мыслительной деятельности – и в особенности визуальным репрезентациям. Для того, кто совершает обряд³, недостаточно recитировать мантры и выполнять определенные действия, необходимо непрерывно сопровождать эти действия мысленными образами, будь ли то интериоризованными или спроецированными в воображении на какую-либо опору. А значит, в определенном числе обрядов адепт должен (по меньшей мере, в принципе) предаться подлинной визуальной мысленной фантазмагии. Так, когда обряд совершается с диаграммой (янтрой или мандалой), божества, помещаемые посредством их мантр на эту диаграмму, это не маленькие фигурки: адепт должен воображать их присутствующими и,

¹ Санскритское изречение на тему знания, ведущего к освобождению, приводимое иногда в тантрических произведениях, гласит: «Знание обретается через служение учителю или благодаря преподнесению великих благ. Оно может также приобретаться на основе другого знания. Четвертого способа не существует».

² Я вернусь к этому вопросу в следующей главе.

³ Я использую здесь мужской род, потому что в индуизме (другом, нежели народный) совершающий обряд в принципе всегда является мужчиной.

теоретически, мысленно видеть их в облике наподобие того, как их описывают тексты во фрагментах, называемых в точности дхьяна-шлока (dhyāna-śloka), «станцы [визуальной] медитации». Когда божества на обряде представлены изукрашенными сосудами, помещенными на диаграмму, чтобы образовать здесь пантеон, также необходимо воображать здесь их присутствие. Даже на изображении божества, как мы увидим, существуют элементы, которые нужно мысленно устанавливать. Кроме того, поскольку тантрические обряды, в частности, пуджа, являются совершающимися физически и мысленно действиями, мысленно призываемые образы в этих случаях необходимо «увидеть» в определенных местах йогического воображаемого тела адепта: ритуальное действие в этом отношении представляет собой работу над образом тела.

Пуджа

Возьмем, например, обряд почитания божества, пуджа, о котором мы помним, что когда он является тантрическим, то нацелен на отождествление адепта с божеством. Этот обряд содержит две части: первая, «внутренняя» или мысленная, основывается на образе тела; вторая, «внешняя», физически совершается с образом или диаграммой, жестами и подношениями¹.

Эта первая часть, которую некоторые авторы считают главной, потому что она приводит к обожествлению, целиком представляет собой телесно переживаемую работу творческого воображения (или скорее связанного с эвокацией, потому что предписанные образы призываются). Этот обряд начинается с очищения тела верующего, нацеленного на создание божественного тела, которое заменит на время обряда его нечистое и бренное тело. Это необходимая вещь, так как, согласно изречению, «тот, кто не является богом, не может почитать Бога»: только чистое, божественное существо может приблизиться к божеству². Для этой цели (для почитания Шивы, но обряд в честь Вишну совершается аналогичным образом) адепт, уже подвергшийся семи видам омовения (водой, огнем, мантрами и т.д.) войдет в предназначенное для обряда пространство, мысленно кремирует свое тело огнем мантры астра, а затем рассеет его пепел, раздувая «ветер, происходящий от шакти». Не имея теперь тела, он заменяет его посредством мантр различными частями тела Вечного Шивы, Садашивы, сияющего божества, с его пятью головами, членами и атрибутами. Садашиве адепт устанавливает трон в своем сердце и предлагает ему воду для омовения, одежды, украшения и т.д., все это посредством мысленных репрезентаций и

¹ Уточним здесь, что речь в данном случае идет о частном, домашнем культе, отправляемом «для себя», а не о храмовом культе, который, отправляемый имеющим посвящение и квалификацию человеком, ради блага мира и на пользу почитателя, бывает только «внешним».

² Этот тантрический принцип имеет свое происхождение в правилах ведийского жертвоприношения.

чтения мантр, которые символизируют и представляют все то, что он должен «увидеть». Заметна сложность выполняемых действий – если, по крайней мере, обряд не ограничивается одним только чтением мантр, что, без сомнения, чаще всего и бывает. Но даже без ясных и четких визуализаций верующий живет уже другой жизнью, потому что почитаемое божество воспринимается как присутствующее в нем, как заменяющее в некотором роде его самого.

Я вкратце изложил здесь описание этого обряда, содержащееся в Мригендра-агаме. В других текстах обнаруживаются отличные от представленного описания. Таким же образом существует и еще один, также шиваитский обряд, который очень веселый и изобретательный: адепт представляет свое тело баньяном, который он сажает. Этот баньян растет, цветет и плодоносит, а затем гибнет, после чего адепт мысленно сжигает его и рассеивает пепел по ветру энергии. В Йогинихридае наделение тела божественной природой осуществляется посредством шести серий наложений (ньяса) божеств – пятьдесят одного Ганеши вместе с их женскими коррелятами, шестьюдесятью четверья йогини, шестнадцатью видьями и т.д., а затем шричакры.

Но какую бы форму не имело это первое совершаемое посредством воображения действие, обретший божественную природу адепт затем проводит внутренний обряд, заключающийся в мысленном выполнении всех действий внешнего обряда. Верующий, представляющий себе почитаемое им божество находящимся в лотосе своего сердца, предлагает ему трон, подводит его к нему, усаживает и удерживает (все это посредством мантр и мудр), а затем в своем воображении предлагает ему привычные культовые подношения (урасāra), которых насчитывается от пяти до шестнадцати: вода для омовения, одежды, священный шнур, мази, бетель, благовония, светильники¹, яства и т.д., все то, что традиционно предлагается почитаемому гостю. После этого он мысленно вызывает облик «лиц» и «членов тела» бога, а затем облик божеств из его окружения (которые он воображает, как сказано в «Мригендра-агаме», «в их форме, соответствующей цели, к которой стремится адепт»²). Затем он мысленно помещает подношение в огонь (arghya), а после делает джапу мула-мантры (основной мантры) божества (эти два обряда завершают любую пуджу), стремясь либо к освобождению, либо к исполнению желаний.

Именно только тогда проводится «внешний» обряд, когда верующий совершит физически те же обряды встречи и почитания божества. При этом он также должен будет заставить работать свое воображение. В случае

¹ Это предложение светильников или ламп (dīra), сопровождаемое мантрой, перед божественным образом называется аратрика на санскрите, обряд, чья упрощенная привычная, народная форма это арати.

² Это общее тантрическое правило: мы призываем аспект божества, соответствующий цели, ради которой совершается обряд, имеющий смысл только если он служит чему-либо, будь ли то освобождение или цель мирского характера.

шиваитского обряда, если он проводит обряд с лингамом, то, что он должен «увидеть» перед собой, это не просто цилиндрический предмет, который целиком бы символизировал Шиву и почитался бы. Он обязан представлять себе более сложную картину, рассматривая его как трон почитаемого божества, трон, который необходимо возвести, мысленно складывая на этот лингам составляющие его элементы, которые являются тем, что образуют совокупность космической манифестации. А значит, он начинает с «визуализации» под лингамом Черепахи, поддерживающей все, «свернутое подобно зародышу в зерне, белое, как молочный океан», которое необходимо в таком случае почитать. Затем, над этой черепахой необходимо увидеть Вечную обитель, где находится «действующая причина развертывания нечистой манифестации», то есть проявленного мира, который «блистает словно луна и подобен бутону лотоса, поднятому над своим стеблем». Он воздает ей почести и продолжает это делать, «видя» восемь лепестков этого бутона лотоса, а после этого он будет поклоняться различным шакти и, наконец, всем составляющим мир таттвам, начиная от земли и заканчивая шуддхавидьей (śuddha-vidyā)¹. А значит, именно всю вселенную, вместе с населяющими ее божествами адепт должен увидеть в воображении на месте простого предмета, находящегося перед ним. Таким же образом ему тогда следует установить на этот трон Тело сознания (vidyā-deha) бога, «прозрачное словно кристалл, с десятью руками, тремя глазами на каждом из своих пяти лиц, его волосы собраны в корону, и полумесяц блистает на макушке». Руководства (я цитирую здесь «Сомашамбху-паддхати») излагают дотошное описание этого обряда.

Этого воображаемого бога (в то время как в действительности в случае ранее существовавшего образа, все то, что составляет божество, было уже помещено в изображение во время, когда это изображение было установлено!) необходимо теперь почитать мантрами, призывать, а затем воспринимать его как состоящее из мантры, которую адепт поместит посередине своего лба, где она примет форму точки, бинду, «сияющей словно луна посередине чела, с ее шестью членами». Затем адепт представляет божество «снизошедшим в цветущий сосуд его рук, чтобы быть единым с почитаемым образом, где он его устанавливает». Отныне Шива присутствует на лингаме благодаря адепту, который будет выполнять конкретные обрядовые действия: купать и вытирать лингам, предлагать ему цветы, благовония, светильники, украшения, различные субстанции, составляющие аргхью и т.д. Пуджа заканчивается подношением в огонь (homa), заключительной джапой и ритуальными «проводами» бога. Таков обряд, как его описывают тексты шайва-сиддханты.

На обряде в честь богини Трипурасундари (школа шривидья), который проводится не с изображением, а на шричакре, после «внутреннего» обряда, описанного нами выше, «внешний» обряд состоит в почитании на диаграмме сначала Богини, а затем всех божеств, присутствующих на девяти рядах

¹ См. таблицу тридцати шести таттв.

треугольников, окружающих центральную точку. Эти божества, мысленно помещенные посредством ньясы на шричакру, следует здесь вообразить точным образом, перед тем как сделать каждое из них (или группу) предметом почитания: мы оказываемся здесь в точно такой же ритуальной фантазмагории, как и прежде. Этот обряд заканчивается достаточно особой джапой шривидьи, описанной нами в предшествующей главе. В действительности это является телесным поднятием этой мантры с кундалини (которую адепт должен, впрочем, также поднимать во время обряда). Тексты вишнуитской панчаратры содержат аналогичные описания.

Это базовая схема тантрической пуджи, и видно, что если она совершается в соответствии с предписаниями, то представляет собой напряженную работу зрительного воображения, как проецируемого внешним образом на изображение божества, так и в интериоризуемом виде, мысленно и физически переживаемого верующим. Если считать, что весь этот ритуальный процесс, в своих операциях, как и в своем духе, при отправлении вызывает к жизни опыт отождествления с божествами, осуществляемый посредством напряженного мыслительного усилия, которое каждый день повторяется, можно поинтересоваться, каким образом и с какими представлениями о собственном теле адепт возвращается к обычной жизни¹. Любая тантрическая практика имеет тенденцию к тому, чтобы оказывать трансформирующее воздействие, но эта должна обладать особенно напряженным характером.

Другие аспекты тантрического культа, в особенности взятые из тантр Бхайравы, иногда весьма любопытны. Культу грозных божеств с неизбежностью присущи свои особенности. Для почитания Бхайравы, например, лучшим культовым изображением является не лингам в привычной более или менее фаллической форме, но тура (*tūra*), т.е. человеческий череп, украшенный надрезами; в 27-й главе «Тантралоки» описываются различные виды туры². Для тантрического культа характерно также то, что совершаемые подношения (включая аргхью) не являются «вегетарианскими», но включают алкоголь, а также жертвоприношение или подношение мяса (или рыбы), к которым иногда добавляется, как мы видели, соитие. Эти подношения или тантрические ритуальные действия являются тем, что иногда называют панчамакарой, «пятью буквами м», потому что с «м» начинается обозначающее их слово: мадья (алкоголь), мамса (мясо),

¹ Этот аспект затронут в превосходном исследовании пуджи в шайва-сиддханте: Davis R.H. *Ritual in an Oscillation Universe, Worshipping Siva in Medieval India* (Princeton: Princeton University Press, 1991), частью опирающемся на нынешнюю практику. Что касается деталей обряда, то обратимся к первому тому «Сомашамбху-паддхати» или к французскому переводу ритуального раздела «Мригендрагамы» Элен Брюннер. В отношении культа Трипурасундари см. «Le Coeur de la Yoginî».

² Санскритский термин *liṅga* на деле обозначает любое изображение Шивы: *tūra* это разновидность *liṅga*, и он может быть изваян или нарисован, имея различные формы и состоя из различных материалов. Если он украшен одним или несколькими ликами (*mukha*) Шивы, то речь идет о *mukha-liṅga*.

матсья (рыба), мудра (зерна?¹) и майтхуна (соитие). Этот список пяти в действительности современный; в древних текстах упоминаются только мадья, мамса и майтхуна².

Что касается шиваитских текстов кулы, то они предписывают использование кула-дравьи, «субстанций или действий кулы», которые бывают различных видов, включая, кроме сексуального союза, подношение различных секретий или телесных выделений³: чем больше нечистоты, тем больше, тем сильнее трансгрессия, а значит, задействуется больше энергии. В случае культа Бхайравы «Тантралока» уточняет: совершенно необходимо, чтобы сосуд, содержащий подношения божеству, был до отказа наполнен этими субстанциями, поскольку иначе голодное божество набросится на отправляющего богослужение и сожрет его...

Дикша, посвящение

Точно также и даже в большей степени, чем пуджа, тантрическая инициация производит трансформирующее влияние. Именно это называют на санскрите санскаррой (*samskāra*), обрядом, который совершенствует (*samskr*) того, кто его проводит. Этот обряд перепрограммирует человека и даже меняет его онтологический статус: как и пуджа, дикша имеет тенденцию если не обожествлять того, кто её получает, то, по крайней мере, совершенствуя верующего, открывать ему путь к божественному. Иногда слово дикша переводится как «сектантская инициация», во-первых, чтобы отличить от упанаяны, инициации, которую должны получить все представители трех высших сословий (*varna*) индуистского общества, а во-вторых, потому что дикша позволяет присоединиться (или постепенно расти в его рамках) к тому сообществу, которое индологи привычно называют «сектой», то есть к одной из тантрических традиций, так как посвящённый оказывается привязан к линии учителей этой традиции, культ которой он будет отправлять.

Эти традиции, будь ли то шиваитские или вишнуитские, обладают несколькими ступенями или разновидностями инициации, начиная от тех, которые отмечают присоединение к этой традиции в качестве рядового адепта, без права отправлять обряды, как правило, называемых «регулярной инициацией» (*samayadīkṣā*) и вплоть до тех, которые дают возможности, приближающие к божеству (*nirvāna*- или *sādhaka-dīkṣā*). Сюда добавляются особые инициации, такие как посвящение или помазание (*abhiṣeka*) духовного наставника (*guru*). Сам обряд инициации может быть достаточно

¹ Точный перевод слова *mudrā* в тантрическом контексте составляет проблему. Не очень понятно, что в ритуальном плане означают зерна. Напомним, что в тантрическом буддизме *mudrā* это женщина-партнер на сексуальном обряде.

² То, что мы обнаруживаем в наши дни у баулов и факиров Бенгалии. Следует заметить, что использование психотропных веществ, бханга и других, не предписано в тантрах, оно носит народный характер.

³ Это, впрочем, в наши дни обнаруживается у факиров и баулов Бенгалии.

прост, хотя существуют различные виды этого обряда, иногда сложные, но он включён в совокупность операций, можно было бы сказать, в мизансцену, которая, особенно в древних текстах, может проходить с размахом и длиться иногда несколько дней. Направляющая идея и базовая схема дикши носят уникальный характер, потому что речь всегда идёт о том, чтобы ритуально умертвить старого человека и посредством обрядов заменить его новым человеком: если не тотчас же создать целиком совершенно новую ситуацию, то по крайней мере её предвосхитить, поместить её зародыши в посвящаемого через передачу этому последнему энергии божественной природы, а также космической и человеческой, которой обладает иницирующий наставник¹.

Как и любой тантрический обряд, дикша должна происходить в освящённом месте. В принципе, это может быть павильон, воздвигнутый для этой цели, где устанавливается алтарь и где размещаются ритуальные сосуды и роются ямы для огня, а за этими приготовлениями следуют очищение и предварительные обряды. Всё это занимает два дня. Затем происходит сама инициация. Возьмём пример из жизни шиваитов: наставник, тщательным образом представляющий своё тождество с божеством, завязывает глаза ученика и вводит его в павильон, что символизирует присоединение к традиции. Тогда он подвергает его трансформации, которую мы уже наблюдали во время пуджи, вместе с мантрами налагая на него составные элементы космоса, помещая на его тело с головы до пят элементы, которые он тогда заставляет раствориться один в другом, от самого грубого до самого тонкого. А это означает, что отныне ученик обладает телом, созданным из мантр. Ныне он достоин предстать перед божеством. На его голову учитель налагает тогда свою руку, которую он подверг трансформации при помощи мантр, так что она является «рукой Шивы». Бог таким образом овладевает учеником. Затем его ставят перед мандалой, где Шива и его пантеон присутствуют (незримо) в форме мантры; с него снимают его повязку, чтобы он узрел Шиву. Он бросает тогда на мандалу цветок, и место, куда упадёт этот цветок, определит имя посвященного. Сюда добавляется несколько завершающих обрядов. Конечно, существуют варианты (например, где именно Шива, как предполагается, направляет руку ученика, что бросает цветок).

Такова первая, регулярная инициация. Последующие, предоставляя доступ на более высокие духовные уровни, содержат другие обряды, но всегда воспроизводят одно и то же символический процесс, осуществляемый посредством ментальных репрезентаций, приложимых к телу и идущих от очистительного разрушения низшего состояния до достижения самого

¹ Факт, что в «Сомашамбху-паддхати» Элен Брюннер том, посвященный дикши, где показаны только три формы посвящения, насчитывает восемьсот страниц, и что эта тема занимает главы с 14 по 25 «Тантралоки» (при этом 15-я глава является одной из самых длинных в произведении), наглядно показывает важность и разнообразие обряда посвящения.

высокого уровня. Среди этих инициаций существует прежде всего нирвана-дикша (nirvana-dīkṣā), которая важна, поскольку, кроме того, что она дает права отправлять обряды, именно она открывает по-настоящему путь к освобождению. Она превращает посвящённого в духовного сына (putra) своего наставника. В одном из вариантов она служит также для инициации садхаки, наделяя его способностью управлять мантрой, благодаря которой он сможет использовать сверхъестественные силы (siddhi). Наконец, существует инициация духовного наставника (guru, ācārya), которая, как и предшествующий обряд, содержит ритуальное окропление (abhiṣeka).

Рассмотрим несколько примеров этих четырёх инициатических обрядов. Так, во время нирвана-дикши все связи, от которых необходимо освободить Атман ученика, так как они привязывают его к миру (а это значительная часть составных элементов космоса) переносятся посредством мантр на шнур, помещенный по длине его тела, где они последовательно разрушаются посредством соответствующего обряда, при этом его Атман (его душа, которую надо очевидно сохранять!) ритуально помещается в укрытие на время обряда. Сам обряд производится на следующий день, когда все эти элементы последовательно убираются со шнура и сжигаются в жертвенном огне. Так как в это время представляется союз Шивы и Шакти, гуру поместит этот Атман в лоно Богини, откуда он заново родится очищенным. Между тем этот обряд должен совершаться заново и отдельно для каждого из разрушаемых элементов – очевидны длительность и сложность совершаемых действий! Остальные дикши, с другими обрядами, заслуживали бы также описания, но это потребовало бы много места.

Дело в том, что тантрический индуизм свидетельствует об огромной ритуальной изобретательности в манере постановки и мысленной манипуляции образами, являющимися абстракциями, с которыми обращаются, как если они были бы конкретными элементами, так как ритуальное действие вызывает к жизни эти наглядные образы: замечательные примеры эффективности проживаемых репрезентаций, или, если угодно, символической наглядности. Таким образом мы обнаруживаем описываемую в некоторых тантрах варнамайи-дикшу, инициацию через фонемы, где именно энергия слова действует почти на протяжении всего обряда. При этой форме инициации санскритские фонемы налагаются посредством ньясы на тело на тело адепта в их обычном порядке; после чего они удаляются в обратном порядке, начиная с последней: они помещаются таким образом одна в другую вплоть до начальной фонемы, А, которая рассматривается как высшая основа всего алфавита. Следовательно, тело, которое было пропитано этими фонемами, оказывается символически поглощённым, единым с абсолютным и очищенным. Гуру в таком случае отождествляет себя посредством мысленного сосредоточения (bhāvanā) с учеником, объединяет свой Атман с Высшим началом, откуда он извлекает (мысленно) фонемы, чтобы поместить их на тело ученика. Последний, пронизанный благодаря

этим фонемам всемогуществом Слова, обретает высочайшее блаженство, союз с абсолютном.

Наконец, необходимо упомянуть форму инициации, которая, как и предыдущая, не принадлежит к сфере ритуала, но её своеобразие заключается в её йогической природе, так как она состоит в телесной манипуляции энергией, основывающейся на структуре воображаемого тела. Именно эту форму называют ведха-дикша (*vedhadīkṣā*, или ведхамайи-дикша), «инициация через пробивание или проникновение». Она действует через прямую передачу энергии или духовной мощи гуру к его ученику, то, что, как полагают, открывает путь к освобождению. Эта форма инициации важна, так как она используется для передачи инициатической линии от одного наставника к другому, а также служит для раджабхишеки (*rājābhiṣeka*), церемонии царского помазания. Она считается, особенно в школах кулы и у натхов, наивысшей среди всех видов инициации. Существует несколько форм ведха-дикши, шесть среди них описывается в 29-й главе «Тантралоки»¹. Все они заключаются в том, что дающий инициацию наставник посредством одновременно мысленного и телесного усилия доводит в себе до максимума энергию, которой он обладает, сплавляя её с божественной энергией, а затем пронизывает ей тело и дух своего ученика, которые отныне восходит на самые высокие человеческие, космические и божественные уровни. Это проникновение связано с восходящим движением кундалини, чьи центры «пронизываются» энергией, исходящей от гуру. Кундалини, войдя в ученика и поднимаясь по сушумне, приводит его к полному слиянию с абсолютом, что позволит ему обрести сверхъестественные способности или освобождение. На практике она осуществляется через телесное взаимодействие жизненного дыхания учителя и ученика. Они должны держаться лицом к лицу, устами к устами, разделяя таким образом одно и то же дыхание, обычное и жизненное, так как все их чувства должны переплестись и объединиться, а дыхание, наполненное божественной мощью гуру, проникнуть и наделить божественной природой дыхание ученика, который таким образом станет посвящённым. В зависимости от его формы, это проникновение наделит ученика разными способностями, при этом проникновение в его наивысшей форме, параведха (*paravedha*), сделает его настоящим божеством. Для того чтобы придать картине ещё большую живописность, можно сказать, что существует тула-дикша, инициация посредством взвешивания, когда об очищении адепта судят по уменьшению его веса вследствие участия в обряде.

¹ Строфы 186–292 двадцать девятой главы «Тантралоки» посвящены инициациям, которые могут практиковаться после сексуального обряда кула-яга, некоторые из них по-настоящему любопытны; строфы 236–270 описывают *vedha-dīkṣā*. Эти строфы частично перевела и прокомментировала Лилиан Сильбюрн в «*La Kundalinī ou L'énergie des profondeurs*», р. 107–126.

Некоторые другие обряды

Культовое поклонение и инициация являются самыми важными и во многих отношениях наиболее интересными тантрическими обрядами, но они далеко не единственные. Жизненный путь индуиста отмечен совершением бесчисленных обрядов, многие из которых тантрические либо по форме, либо по духу. После инициации адепт обязан не только отправлять культ своего избранного божества, но и совершать некоторое число обрядов по случаю (*naimittika*), что приурочено к определенным моментам индуистского лунно-солнечного календаря, а именно к дням, называемым парван, по случаю которых проводятся, в частности, собрания йогини, описанные нами в 6-й главе. На этих собраниях адепты собираются по парам вокруг своего гуру и иногда совершают любовное соитие. Но имеются также и другие обряды поклонения или искупления, не говоря о шраддхе, погребальных обрядах. Ко всем этим частным обрядам добавляются еще культовые обряды, совершаемые в храмах и принимающие широкий размах: мы рассмотрим некоторые из них в 10-й главе, а именно обряды установления и одушевления божественных образов. Также имеются обряды, которые можно назвать «гражданскими» или «царскими», предназначенные обеспечить благополучие и мощь монарха, процветание царства и победу в войне: в них участвует царский жрец, пурохита, равно как и министры, именуемые словом мантрин, а этот термин обозначает как советника, так и специалиста по мантрам, при этом министр может (или должен) быть тем и другим¹.

Но это не все. Существуют, кроме того, мантрические практики, которые мы рассматривали ранее и которые почти все обладают ритуальным аспектом, так как мощь слова становится здесь действенной благодаря обряду, простому или сложному. Таким образом, мы видели ритуальный способ «извлечения» мантр из фонем санскритского алфавита, чем обеспечивается их адаптация к использующему их человеку и к цели, которую он ставит, также как и долгая церемония мантра-садханы, посредством которой адепт управляет мантрой, что была ему дана. Другой упомянутый нами обряд это благоговейная рецитация мантры, джапа, совершаемая на четках (*akṣamālā*). Четки должны быть вначале ритуально изготовлены и они являются действенными, только если они освящены посредством достаточно длительного обряда, благодаря чему в них помещается мощь божества. Уничтожаются четки также ритуальным образом².

Видно, насколько вездесущей является обрядность. И если бы мы исследовали все пути использования мантр в религиозной или мирской сфере

¹ Различные тантрические тексты, такие как пураны, касаются этих вопросов, в частности, Нетра-тантра. Некоторые предписания восходят иногда к ритуальным текстам, служащим дополнением к ведийским трактатам.

² См. статью на эту тему из «*Journal asiatique*», седьмая глава, примеч. 21.

– в культовом ритуале, для почитания отдельного божества, для целей защиты или экзорцизма и т.д., мы бы увидели еще другие ритуальные действия.

Можно было бы все-таки по поводу этих последних обрядов обратить внимание читателя на один момент: дело в том, что это все обряды камня, «дезиративные», как говорят иногда на французском, то есть совершаемые в силу личной заинтересованности. Верующий индуист, будь ли он тантрика или нет, раз он не выполняет обязательные обряды (повседневные или по случаю, на санскрите соответственно *nitya* или *naimittika*¹), обращается к обрядам *kāṃya*, потому что находит в них некоторую пользу, духовную или мирскую, что с индуистской точки зрения является вполне нормальным: эти обряды составляют лишь отдельную категорию, они никоим образом не занимают низшее положение по отношению к остальным. Как и во всех обрядах, здесь речь идет о том, чтобы овладеть формой энергии, шакти, и использовать ее, манипулировать ей для определенной цели, которая, впрочем, может быть бескорыстной. Подчеркнуть этот момент означает напомнить природу отношений верующего индуиста с божеством, одухотворяющим силы космоса: во многих случаях человек исполнен чувства преданности к божеству, но, без сомнения, более фундаментальное значение имеет прагматический поиск поддержки. И в этом мы оказываемся в мире, мало отличном от нашего.

Магические обряды, сверхъестественные силы

Существует еще одна категория обрядов, о которых необходимо сказать несколько слов: обряды магического характера, насколько, конечно, в Индии, где вселенная выступает следствием майи, возможно с полным основанием провести различие между магическим действием и эффективным религиозным (символическим) действием.

Магия, как утверждают, столь же стара, как и Индия, в литературе она первый раз появляется в Атхарваведе. Традиционно она не образует особую категорию обрядов. То, что мы называем «магией», пропитывает всю религиозную сферу: богам присущи магические способности, какими обладают также человеческие существа, достигшие совершенства, сиддхи (*siddha*) как их называют, владеющие сиддхи (*siddhi*), сверхъестественными способностями. Сверхъестественными, заметим, но не чудесными, так как мы всегда остаемся в мире природы: в этом смысле в Индии не существует чудес. И не бывает также мистических видений, как их представляет себе христианин: индуистские божества охотно являются своим почитателям, не

¹ Индуистские обряды делятся на три категории: *nitya*, обязательные повседневные обряды, *naimittika*, обязательные обряды по случаю, то есть совершаемые по определенным датам или при определенных обстоятельствах (эти две категории обрядов ничего не дают, но не совершать их это грех, имеющий неприятные последствия); наконец, обряды *kāṃya*.

стесняясь делать это на протяжении всей истории! Но возвратимся к магии: это мы полагаем, что в Индии существуют действия, называемые нами магическими, и будто бы признается, что их цель не принадлежит к сфере религии и метафизики. Тем не менее, индийцам известна категория вредоносных магических действий, *abhiśāra*, которая якобы является черной магией, колдовством, впрочем, без того, чтобы ее ясно отличать от других видов магической деятельности. В этой области имеется, однако, группа действий, рассматриваемых как образующие совокупность, и эти действия занимают определенное место в тантрических текстах: *ṣaṭ-karmāṇi* (их также называют *ṣaṭ-karman*), «шесть действий» (которые мы определяем, как «магические»), описываемые во множестве текстов, относящиеся ко всем направлениям тантризма.

К их числу принадлежат: *śānti* (умиротворение), *vaśīkaraṇa* (подчинение), *stambhana* (обездвиживание), *vidveṣaṇa* (внесение раздора), *uccāṭana* (изгнание или искоренение) и *maraṇa* (умерщвление). К этому основному списку иногда добавляются *mohana* (сбивание с пути,) *ākaraṇa* (привлечение, способность магически привлекать к себе) и *puṣṭi* (увеличение или создание процветания), при этом одно из трех действий может заменять любые из шести предшествующих, а стало быть, состав списка варьируется). Все эти действия выполняются посредством ритуальных операций, сопровождаемых мантрами. *uccāṭana*, например, осуществляется, согласно «Мригендрагаме», посредством подношения в огонь, после обряда, на котором используются «разрушительные» мантры, обряда, выполняемого либо на мандалу, либо на лингам, «обитаемый» грозными божеествами. Согласно другой агаме, подношение в огонь производится с возгласением биджа-мантры Ваю (ветра), за которой следует обычно *phaṭ* (слог, который служит обычно для изгнания) в направлении подношений, которыми являются перья вороны или совы, и на эти перья мысленно помещается жертва обряда и таким образом она отсылается на сотню лье. Можно было бы упомянуть много других подробностей этого рода. Эти обряды могут в принципе совершаться только посвященными, обладающими необходимой квалификацией, садхаками, либо для себя, либо для других, которые оплачивают их услугу. Некоторые обряды отправлялись (и, возможно, отправляются до сих пор) в особенности жрецами или йогинами из окружения князя для того, чтобы даровать мир (*śānti*) стране или увеличить ее процветание (*puṣṭi*) или для того, чтобы устранить или уничтожить его врагов (*uccāṭana*, *maraṇa*). Обряд привлечения, вероятно, носил прежде всего эротический характер¹.

Что касается области обретения и манипулирования энергией (а это и составляет тему этой главы), нам необходимо вернуться к сиддхи, сверхъестественным способностям. Они важны, поскольку не являются привилегией одних только магов или некоторых исключительных существ.

¹ На тему *ṣaṭ-karman* см. исследование Тена Гудриана «*Mâyâ Divine and Human*»; которое этой теме в значительной мере и посвящено.

Любой сиддха обладает сиддхи. Но почти все тантрические тексты, содержащие предписания культового почитания божеств, утверждают, что следование их учению наделяет способностями и освобождением (bhukti-mukti-dā). Тантрическое освобождение при этой жизни (jīvanmukti) представляет собой одновременно преодоление мира и власть над миром. На самом деле любой духовный учитель, достиг ли он освобождения, или нет, рассматривается, как обладающий способностями: это остается верным до сих пор (и не только в тантрической среде)¹. Достигший освобождения при жизни может отвергнуть эти способности как привязывающие к миру, который он превзошел, но он все равно обладает ими: всезнание это освобождение, и оно также, по меньшей мере в принципе, всемогущество. Это верно для всех направлений индуизма – и даже для того, что находится за его рамками.

Как и для шести магических действий, существует традиционный список восьми сиддхи, первая из них это способность тонкости (aṇimā): способность становиться столь же малым, как и атом (aṇu)². Имеются, очевидно, многие другие, описываемые в текстах всех направлений. Например, сиддхи меча (khaḍga) позволяют становиться неуязвимым посредством мантр. Но их природа и число имеют небольшое значение. Что принимается в расчет, так это роль, место, отводимое обретению и манипулированию силой сверхъестественного порядка. Но, может быть, эти силы являются скорее естественными? Что для индийцев природа, если не майя, космическая магия? Что такое тантрическая вселенная, если не магический мир, мир, не являющийся более нашим, который, как мы знаем, «расколдован» с тех пор, как он отыскал свою основу в себе самом, а не в трансцендентальном Другом³ – но это другая проблема.

¹ В данном отношении показательно то, что к тем, кто стремится только к освобождению (muktikṣu на санскрите), тантры наряду с духовными людьми относят женщин и детей...

² К этим другим принадлежат способности легкости (laghimā), величины (mahimā), достижения того, что желаешь (grāṇti), быть неодолимым (prakāṇya), господствовать (is`itva), навязывать свою волю (vās`itva) и переноситься туда, куда желаешь (yatrakāṇavas`āyitā).

³ Я охотно отправил бы к этому вопросу, анализом которого занимался Марсель Гоше, но это означало бы выйти за пределы нашего исследования.

9.

ДУХОВНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТАНТРИЗМА

Мы рассмотрели путь к сверхъестественным способностям и освобождению через ритуал, а сейчас коснемся того, что стоит выше ритуала. Не следует преувеличивать значение тантрического гиперритуализма, также как, конечно, и привлекательность духовного и мистического. Но у мистики есть свое место, что необходимо подчеркнуть. Тантрики не стремятся только к сверхъестественным способностям. Как и любые другие индуисты, они желают обрести освобождение, мокшу или мукти, переживание божественного, которое по сути своей носит мистический характер – в широком смысле живого приближения к божественному началу или погружения в него. В этом отношении, как и во многих других, тантризм является частью не подверженной изменениям индийской традиции.

Разумеется, классическая шайва-сиддханта утверждает, что именно только посредством обрядов можно избавиться от изначальной нечистоты, привязывающей нас к миру, и достичь освобождения – мы наблюдали спасительные обряды шиваитов и вишнуитов. Но ритуальная деятельность, как все признают, обладает действенностью, только если она сопровождается пониманием значения обрядов (которые никогда не бывают *rules without meaning*¹) и преданностью божеству, бхакти, чья роль в агамах и тантрах на протяжении веков только возрастала. Недуалистический шиваизм (и Абхинавагупта более, чем кто-либо другой) осуждает позицию приверженцев шайва-сиддханты, утверждая, что невежество является единственной причиной человеческого рабства и что, стало быть, только знание Высшей реальности, гнозис, способно привести к освобождению. Между тем, это знание, это припоминание, пратьябхиджня, нашей глубоко божественной природы обретается прежде всего через духовный поиск. На иной теологической основе эту позицию разделяют (даже в еще большей степени) панчаратра и другие течения, относящиеся к тантрическому вишнуизму или отмеченные влиянием тантризма.

Здесь мы всегда оказываемся в области религиозного чувства и мистики: она занимает меньше места и особенно гораздо менее заметна в текстах, чем все то, что связано с обрядами, теоретическими предписаниями и правилами поведения, но тем не менее выступает одним из важных аспектов тантрической вселенной. Богомолец, мистик, внутренне единый с Богом, не заметен, как человек, отправляющий обряд или обладающий сверхъестественными способностями, но разве не к этому состоянию в глубине души стремится всякий тантрик, даже ритуалист? Благодаря бхакти тантризм обладает еще одной точкой соприкосновения с индуизмом в целом,

¹ «Правила, лишённые смысла», согласно выражению индолога Фрица Стаала в заглавии работы: Staal F. Ritual and mantras. Rules without Meaning.

который на протяжении более чем тысячелетия был глубоко отмечен влиянием набожности.

Тантрический путь к союзу с божеством тем не менее обладает особыми чертами. Если, например, здесь сохраняет свое присутствие метафора восхождения, она менее содержательна: дживанмукти, тантрическое освобождение в этой жизни, происходит в значительной степени посредством тела и прежде всего является присутствием в мире, над которым отныне в меньшей степени стремятся вознестись; именно здесь (в этом мире, который более не юдолю скорби) живет освобождение – настолько богат тантрический подход! Рассмотрим его некоторые черты.

Ритуальная мистика

Когда мы рассматривали интериоризирующую медитацию на трезубец Шивы во время дикши и джапу, которой заканчивается поклонение Трипурасундари, то заметили существование того, что можно назвать «ритуальной мистикой», потому что в ходе совершения некоторых обрядов обнаруживаются моменты, где отправляющий богослужение стремится (или достигает) союза с божеством.

Несомненно, тантрическая пуджа сама всегда нацелена в принципе на слияние отправляющего богослужение с божественной сущностью, которую он призывает, а затем почитает, однако ее, как правило, нельзя отнести к мистическим средствам. Что может все-таки принадлежать к области мистики, так это моменты, где в ходе поклонения или другого обряда происходит одержание или взаимопроникновение (*āveśa* или *saṁāveśa*) с божеством, которое призывает отправляющий богослужение, в частности, через напряженное мысленное усилие бхаваны или же божество овладевает человеком спонтанно. Как раз эти случаи следует отметить, так как они показывают, что обряд и мистический опыт не являются несовместимыми.

Они могут взаимно поддерживать друг друга, даже если одержание и мистический опыт не следует смешивать. Что служит лучшим доказательством существования пути ритуальной мистики, чем факт: среди четырех путей или средств (*upāya*) освобождения, представленных Абхинавагуптой в «Тантралоке», которые все имеют целью привести практикующего к союзу с божеством, один является путем ритуального действия? Описание этого пути, называемое *ānavorāya*, «путь ограниченного существа (*apu*¹)», который предназначен не для всех начинающих адептов, но только для йогингов, остающихся под воздействием некоторых чар этого мира, занимает 5-ю главу данного трактата. Здесь мы обнаруживаем, например, глубокую медитацию на всеобщее блистающее присутствие

¹ Прилагательное *apu* означает «тончайший, слабый, маленький». Как существительное *apu* означает атом, нечто маленькое, отсюда, в более широком смысле, индивидуальная душа, духовно ограниченная сущность. *ānava* это форма прилагательного, созданная на основе существительного *apu*.

Бхайравы, переживаемое в сердце йогина, который раскрывает таким образом, погружаясь в нее, вездесущую славу трех высших богинь трики. Или реальный опыт вихревого присутствия в теле и в духе двенадцати Кали и вместе с ними погружения в космическом сиянии божества в человеке, а затем слияния с ним, как и во вселенной. Этот опыт полного телесного обожествления с трансцендентальной конечной целью, возможно, более метафизический, чем мистический, несмотря на свой чрезвычайно живой характер. Но здесь мы видим прежде всего слияние йогина с высшей энергией посредством мантр (САУХ или КХПХРЕМ), чье мысленно призываемое и телесно переживаемое восходящее движение приводит к полному слиянию с божественным абсолютом¹. Без сомнения, это йогические практики, но они задействуют сверхъестественные силы и прежде всего основываются (так как все от этого зависит) на целиком благотворном воздействии божественной милости.

В одной «Тантралоке» можно было бы обнаружить множество других случаев мистического опыта на ритуальной или мантрической основе, и можно было бы процитировать много других текстов. В этой сфере существует большое разнообразие методов и опыта (многие задействуют сексуальную энергию). Мы были бы не прочь иметь возможность их описать. Напомним здесь только, что красота обрядов, на которой часто настаивают тантрические тексты, может играть роль с духовной или мистической точки зрения, поскольку эта красота способна вызывать у адепта состояние блаженства и радости, которое представляет собой бурление энергии (śaktikṣobha), а значит, открытию божественной энергии и даже погружения в нее. Этот эстетический подход к обрядности, который является весьма типично тантрическим, в особенности явно подчеркивался Абхинавагуптой, самым выдающимся из индийских эстетиков². Наконец, и это примечательная черта: существует то, что можно было бы назвать «метафизической мистикой». Что богомолец или мистик напряженно проживает и ощущает в своем сердце, так это зрелище космоса в той форме, как тексты описывают его структуру. Именно помещая вовнутрь его динамизм и аспекты, населенные божественными эпифаниями, он поднимается на трансцендентальный уровень, где растворяется в абсолюте. В зависимости от случая, системы и индивида опыт может быть более гностическим или более мистическим: гимны Абхинавагупты предоставляют, как мне кажется, замечательный пример этих пограничных случаев. Это также обнаруживается у Утпаладевы, чья мистика отчетливо вписывается в метафизические рамки трики.

¹ Что касается всех этих практик, которые невозможно описать здесь, см. французский перевод пятой главы «Тантралоки».

² Он является автором двух основополагающих трактатов по индийской поэтике и драматургии: «Абхинавабхарати» (по «Натьяшастре» Бхарати) и «Дхваньялокалочана».

Мистические пути, божественная милость

Пути, которые можно назвать «духовными», также разнообразны. Так как они являются тантрическими, тело в них играет важную роль – любое мистическое состояние, впрочем, воздействует на тело. Мы сейчас увидим несколько примеров этого, показывающих разнообразие форм приближения к божественному, духовных поисков, не зависящих не только от тела, но и от любой обрядности. Они обнаруживаются во всех школах, как шиваитских, так и вишнуитских. Наши примеры будут все-таки преимущественно шиваитскими, но не в силу личного предпочтения, а потому что шиваизм предлагает особенно широкое разнообразие духовных путей и опыта, при этом недуалистические кашмирские школы и в этом отношении являются особенно интересными¹.

В частности, у Абхинавагупты они подчеркивают важную роль божественной милости, ануграха на санскрите, называемой также шактипата, «нисхождением божественной энергии», когда акцент ставится на воздействии на человеческое существо этого аспекта космической деятельности божества. Для этих шиваитских школ милость является наивысшим среди деяний божества², сама природа которого, согласно им, заключается в распространении этой милости на мир. Лишь от одной этой милости зависит спасение существ; только она определяет мистический опыт³.

Именно таким образом «Тантралока» представляет пути или средства (upāya) освобождения, приводящие всех к мистическому восприятию божества, располагая их в зависимости от большего или меньшего количества милости, которой удостоивается адепт. То, что она показывает в первую очередь, это на самом деле не путь, она к тому же называет это апурāуа, «отсутствием пути». Здесь речь идет лишь о том, чтобы для «чистейшего существа, целиком преданного собственной сущности Бхайравы», а значит, являющегося вместилищем наибольшего объема

¹ Именно мистическим подходам этих шиваитских школ посвящены почти все исследования Лилиан Сильбюрн. Я отсылаю читателя этим публикациям, которые я уже иногда упоминал, и он отыщет их названия в библиографии. То, что я пишу в этой главе, во многом основывается на ее работах.

² У Шивы пять видов деятельности (karma-rañсaka): творение (sṛṣṭi), сохранение вселенной (sthiti), поглощение (saṃhāra), сокрытие (tirobhava) – посредством чего он прячется от людей и делает так, чтобы они не искали спасения – и милость (anugraha) – благодаря чему он их спасает. Аналогичные представления обнаруживаются в панчаратре, при этом данные пять функций приписываются каждая одной из ипостасей (vyūha) Вишну.

³ Об этой игре милости см. предисловие (с. 44–51) к книге: *La Lumière sur les tantras*. На с. 52 и 60 описаны пути освобождения (upāya) согласно «Тантралоке».

милости¹, одним махом постичь, что не существует ничего другого, кроме Бога, что он вездесущ, а значит, не следует ничего предпринимать ради его познания. Видеть его, жить им и быть свободным от любых связей и ограничений, непосредственно и окончательно освобожденным. Иногда этот экстатический опыт столь силен, что тот, кто испытывает его, не переживает это.

Следующий путь, путь Шивы, называемого в данном случае Шамбху, «Благосклонным», отсюда ему было дано наименование śāmbhavorāya², это путь мистического порыва. Его можно коротко обозначить как прямое и полное предание йогина изначальной творческой пульсации божества, его космическому сиянию. Именно по этому случаю Абхинавагупта описывает, в частности, фонематическую эманацию (varṇaparāmarśa) и уровни слова, которые мы прежде видели³, так как лишь следуя этим двум фонетико-лингвистическим космогониям и помещая их вовнутрь себя, йогин достигает освобождения: он не только разумом понимает их функционирование, но также и прежде всего улавливает их мистически в их божественной реальности, потому что именно в сокровенной и недискурсивной приверженности творческой деятельности божества и заключается этот путь. Также описаны мантрические практики, которые все нацелены на то, чтобы вызвать состояние сознания, приводящее к интуиции, несущей просветление и освобождение. Приведем некоторые из завершающих строф этой главы, воспевающих чудесное состояние этого существа, таким образом достигшего освобождения: «Проявляя вселенную в себе самом в эфире своего сознания, я – Творец, я соткан из той же субстанции, что и мир: ощущать это означает быть тождественным Бхайраве» (283); «Вселенная растворяется во мне, состоящем из необузданных языков [пламени] Великого Сознания: видеть это означает пребывать в мире. “Я сам Шива”, вот яростный огонь, пожирающий обитель – сновидение – сансары в ее безгранично разнообразных частях. “Вся вселенная с ее многочисленными разделениями происходит от меня. Именно во мне, кроме того, она покоится, и когда она растворяется, ничего другого не существует”, – кто видит таким образом эманацию, существование и поглощение вселенной как неделимые, потому что объединенные, тот блистает, достигнув наивысшего состояния» (285–287).

Мистический опыт полноты космического сияния, очень тантрический, что представляет эта глава, в действительности не является ни простым, ни

¹ Будучи индийцем, а значит, неутомимым классификатором, Абхинавагупта выделяет три уровня милости (сильная, средняя, слабая), и каждый из этих уровней делится на три таких же подуровня, и всего их девять.

² śāmbhava это прилагательное, происходящее от существительного śāmbhu, конечная а этого прилагательного соединяется с начальным и, отсюда śāmbhavorāya. Такое же правило объясняет сложное слово śāktopāya, при этом śākta является формой прилагательного, происходящей от śakti, также дело обстоит со сложным словом ānavorāya.

³ См. 7-ю главу.

непосредственным. Он основывается на усвоении сложных метафизических представлений (это один из пограничных случаев, на которые я указывал выше). Этот опыт достижим только для небольшого числа адептов и может осуществляться лишь под чутким руководством духовного наставника, имеющего посвящение для того, чтобы идти этим путем. И каким бы он ни был духовным и визионерским, данный путь предполагает также наличие незаурядных интеллектуальных способностей, даже если они выступают только средствами (urāya) для обретения того, что превосходит любую интеллектуальность.

Намного более интеллектуальным в своей основе является следующий путь, называемый «путем энергии» (śāktopāya), где именно посредством интуитивного видения, рождающегося из дискурсивного мышления и превосходящего его, йогин достигает мистической реализации, когда любая дуальность стирается в пользу всеобщего осознания, приводящего очищенное сознание к высшему пробуждению. Именно это чистое рассуждение (sat-tarka) вместе с милостью и несущей просветление интуицией направляет к мистической реализации, которая и дарует освобождение. Можно было бы сказать, что этот путь пролегает от анализа к экстазу. Однако он является путем энергии, которая рассматривается здесь в форме божественных сил, располагающихся ступенями от наивысшего уровня до уровня мира и человеческого существа. Данные божественные силы представляются как круги энергии с многочисленными лучами, одушевляющие органы чувств и дающие возможность воспринимать вселенную, которую они порождают, наполняют и растворяют в ходе своей свободной игры, завладевая почитающим их йогиним и соединяя его со всемогуществом Шивы. Эти колеса суть богини, двенадцать Кали¹, грозные божества или формы энергии, чей космический вихрь йогин должен познать и прожить, отождествляя себя с ними, вплоть до достижения уровня наивысшей среди них богини – Махабхайрава-чандогра-гхоракали, «Кали яростной, ужасной, жуткой, самой грозной», которая представляет собой растворение космоса в пустоте абсолюта. Достигший этого уровня йогин оказывается в ступице колеса энергий, в безмятежном, но вибрирующем центре вселенной, чистом божественном сознании и тогда погружается в Бхайраву. На этом же самом пути энергии йогин также может достичь несущего освобождения космического опыта, следуя течению, в себе и во вселенной, мантры САУХ, «зародыша Сердца», или соответственно, мантры КХПХРЕМ, «зародыша поглощения». Эти мантры, как одна, так и другая,

¹ Абхинавагупта воспроизводит здесь систему Кали, присущую традиции крамы (см. 4-ю главу). См. также: Silburn L. Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines. Лилиан Сильбурн, представляя перевод этих гимнов Абхинавагупты, внимательно изучает эту интересную систему.

дают ему возможность пережить вместе с пробуждением кундалини космический экстатический опыт, где все различия исчезают в абсолюте¹.

Это также движение к освобождению через достижение высших состояний сознания и слияние с энергией, а значит, прямой опыт божественного, который предлагают некоторые строфы (21 и 22, например) «Шива-сутр», основополагающего теоретического текста недуалистического шиваизма, при этом данный мистический аспект подчеркивается в комментарии Кшемараджи². Но именно прежде всего «Виджняна-бхайраву». («Знание (или различение) Бхайравы (грозного)»), старинный (VIII в.?) шиваитский текст, представляющий крайний интерес, следует упомянуть здесь, так как в нем содержится удивительный набор ста двадцати средств для достижения опыта мистического характера³. Это во многих отношениях исключительная работа по своему богатству и оригинальности, и этой работе здесь почти нельзя воздать должное. Мы приведем только несколько примеров, которые тем не менее покажут ее оригинальность.

Средства достижения мистического опыта, описанные в «Виджняна-бхайраве», являются частью системы мысли, метафизических недуалистических воззрений, присущих спанде и трике, для которых вселенная это не что иное, как манифестация божества, которое, стало быть, является вездесущим. Это божество представляет собой Сознание, чья абсолютная основа неизменна, но которое беспрестанно вибрирует, блистает, бьет ключом в спонтанности полной свободы: «*udyama bhairavaḥ*», «Бхайрава это фонтан», утверждают Шива-сутры. Именно в рамках этой двойной, но единственной, мирной, но блистающей божественной реальности, чтобы постигнуть ее мистически, пролегают пути, описанные в этом тексте.

Некоторые упражнения, основанные на контроле за течением жизненной силы или дыханием, праной и связанные с подъемом кундалини, обладают хатха-йогическим характером и, стало быть, не вызывают удивления. Таким образом: «Энергия в форме дыхания не может не войти, не выйти, когда она свободно раскрывается в центральной точке благодаря угасанию всякого дискурсивного мышления. Благодаря этому обретается состояние Бхайравы» (26). Или: «Когда [энергия жизненного дыхания] обездвиживается задержанием вдоха и выдоха, ее называют умиротворенной, и отныне воцаряется покой» (27). Обездвиживание дыхания в его

¹ Выше мы вели речь о практике s-au-ḥ. О śāmbhavorāya и śāktorāya см. введение к: La Lumière sur les tantras и перевод глав 3 и 4 «Тантралоки», op. cit.

² «Шива-сутры» наряду с «Вимаршини» Кшемараджи были переведены и прокомментированы Лилиан Сильбюрн, которая в предисловии интерпретирует их, следуя Кшемарадже, нашедшему здесь изложение трех упай Абхинавагупты.

³ «Виджняна-бхайрава» была переведена и прокомментирована Лилиан Сильбюрн. Как она это сделала для «Шива-сутр», Сильбюрн разделила эти сто двенадцать средств в соответствии с тремя упаями. Существует множество переводов, французских и иностранных, этого текста, которые не являются в одинаковой мере надежными: в библиографии мы приводим два из их числа (Раджниш посвятил «Виджняна-бхайраве» пять томов...)

центральной точке (*madhyadhāman*), то есть в сердце или в сушумне, упоминается во множестве текстов. Именно эту практику, которую можно назвать распространенной в мире тантризма, впрочем, что касается мистической жизни, этот опыт существует во многих традициях, индуистских и прочих.

Также в «Виджняна-бхайраве» мы находим достижение абсолюта через сексуальный союз, как уже видели в 8-й главе. Вот, однако, вариант, польза от которого основывается не на действенности акта, следствии бурления энергии, но на силе воображения или, точнее, на припоминании (*smṛti*), которое, в частности, в трике играет значительную роль, так как, связывая настоящее с прошлым, оно подчиняет время и отныне дает возможность прикоснуться к абсолютной основе, лежащей в основе повседневных явлений. Вот эта строфа 69: «О Владычица богов! Если наглядно воскрешается в памяти наслаждение, которое давала женщина своими поцелуями, ласками и объятьями, тогда, даже в отсутствие этой энергии [этой женщины] возникает ощущение счастья». Очевидно, что здесь речь идет не о простых эротических фантазиях, но об оживлении глубокого состояния (описанного в предыдущей строфе; это состояние мы видели в 8-й главе). Эту мощь воображения, творящего образы, с его воздействием на тело, как и на дух, (на тело-дух, следовало бы нам сказать) часто призывает Абхинавагупта в ритуальном, мистическом или эстетическом контексте («Виджняна-бхайрава» здесь идет дальше и глубже, чем это сделает Марсель Пруст¹, но речь идет о том же движении духа).

Более неожиданными являются следующие практики, где в большей степени играет роль не созидательная и действенная энергия духа, а напротив, его открытость к внешнему, его движение к объекту, как и к своему отсутствию. Именно эта фиксация взгляда на объекте или на пространстве, соединенная с остановкой дискурсивной мысли, образует это состояние поглощения: «Если сосредотачивать взгляд на сосуде, кувшине или чем-нибудь другом, оставляя без внимания его стенки, то немедленно растворишься [в этой пустоте], которая приведет к поглощению [в абсолюте]» (58); «Если сосредотачивать взгляд на месте, лишенном деревьев, стен, гор и др., мысль растворяется и становишься существом, все мысленные колебания которого исчезли» (59); или вариант предшествующего: «Когда взгляд сосредоточен на части пространства, озаренном лучами солнца, светом лампы или чего-либо еще, там же воссияет сущность «Я» (75); или же: «Когда [человек] держится за край колодца или бездны, а его взгляд твердо сосредоточен на [дне], и всякая понятийная дуальность устранена, неожиданно произойдет растворение мысли» (115).

¹ Марсель Пруст (1877–1922) – французский писатель, представитель модернизма. – *Прим. пер.*

В большей степени не к потере «Я» в пустоте, но к другой форме, более неожиданной, тщательной концентрации внимания как к средству достижения абсолюта¹ обращены два следующих средства: «Если пронзить какую-либо часть своего тела острым предметом и сосредоточить свою мысль на этом месте, то будет открыт доступ для чистого сознания Бхайравы» (93). Или обратное движение: «Всякое удовольствие или страдание достигают нас посредством органов чувств. А значит, если отстраниться от них, то покоишься в своем собственном «Я» (136).

Но если интенсивность мысленного сосредоточения может привести к преодолению пределов эмпирического «Я», потеря контроля над собой и даже внезапно возникающий физический феномен или стремительные движения тела могут также избавить от ощущения «Я», вызвать на краткое время потерю сознания и после этого стать причиной состояния, неожиданно открывающего врата к абсолюту: «Когда, сбившись с пути, вращались во все стороны и внезапно падали на землю, благодаря остановке бурления энергии, появилось высшее состояние» (111); или «В начале или в конце чихания², охваченные ужасом или беспокойством, [на краю] пропасти, когда бегут по полю сражения, когда испытывают живое любопытство, когда начинается или прекращается голод и т.д., [открывается] состояние, которое является сущностью брахмана» (118).

Здесь представлены только некоторые из ста двадцати случаев, упомянутых в этом тексте, во многих отношениях исключительном, поэтому необходимо настоятельно рекомендовать его чтение.

Исполненная набожности мистика, бхакти

Каким бы реальным или глубоким ни был духовный опыт, который мы только что видели, он может показаться в недостаточной мере эмоциональным: здесь больше метафизической реализации и энергетического слияния, чем преданности, больше шакти, чем бхакти. Между тем эта последняя не чужда тантрическому миру.

Тексты часто утверждают, что культовое поклонение или любой другой обряд, где присутствует божество, должны отправляться с преданностью (*bhaktyā*), и это касается как недуалистических школ, так и дуалистических: убежденность в вездесущности божества не мешает религиозному чувству. Напротив, оно облегчает его появление, поскольку верующий чувствует себя беспрестанно «окруженным Богом». Даже одержание божеством, авеша, может быть связано с религиозным чувством: пятьдесят форм самавешы, одержание Рудрой, этим грозным богом, описанные во 2-й главе Малини-виджайоттара-тантры, имеют, как гласит этот текст, своим первым и главным следствием наделение непоколебимой

¹ Можно ли отмечать здесь, что Симон Вайль разработал аналогичную концепцию внимания.

² «Чиханье захватывает душу, так же, как и труд», – утверждал Паскаль.

преданностью Рудре. И то, что верно, для старинных тантр, еще более верно, как мы уже отмечали, для сохранившихся религиозных традиций.

Для ранней эпохи следует упомянуть две прекрасные мистические работы, относящиеся к недуалистическому кашмирскому шиваизму: «Шива-стотравали» («Хвалебные гимны Шиве») Утпаладевы и «Става-чинтамани» («Сокровище восхвалений»), также адресованная Шиве и принадлежащая Бхаттанараяне¹, и обе работы датируются VIII в. Эти поэмы, где смешиваются мистический порыв и метафизические представления, заслуживали бы того, чтобы их привести полностью. Вот только некоторые из заключительных строк «Шива-стотравали»: «О безгранично сладостный вкус такого нектара! Этого пылкого желания служить Шиве-разрушителю, когда, в какой момент времени я беспрестанно не испытываю его снова и снова?»; «Если бы ты вошел в мое сердце, хотя бы на мгновение, о Шамбху, разве бы ты не избавил меня от любого несовершенства?» «Тыходишь в мое сердце, потому что оно очищено, или же именно Твой приход очищает его? – так размышляет человек. Но по этому поводу не следует сомневаться: именно само Твое присутствие очищает сердце, о Наставник, это есть завершение, это есть высшее достоинство!» «Все, что есть у меня, о могучий Владыка, речь, дух, действие и само мое тело, пусть все это по Твоей милости будет только украшением Твоей реальности!»

Много других шиваитских поэм или собраний хвалебных гимнов, свидетельствовавших о глубоком религиозном чувстве, заслуживали бы того, чтобы быть процитированными. В частности, гимны Богине, такие как, например, Трипурасундари или «Анандалахари» (с «Саундарья-лахари»), неверно приписываемая Шанкарачарье или гимны Кали и т.д.²

Шиваитская мистика была все-таки не только на санскрите. В 3-й главе мы упоминали представителей тамильской литературы: Карейккаламмеияра и читтаров, среди них знаменитого Тирумулара. Можно было бы также назвать песнопения святых-поэтов из числа тамильских шиваитов, наянмаров, а также, поскольку они достаточно любопытны, формы преданности, отличающиеся немислимыми фанатизмом и неистовством, из Перия-пураны Челликара, произведения XII в., однако эти формы живы и поныне.

Яростные формы культового почитания и набожности, принадлежащие, прежде всего, народной религии, на деле существуют во всех традициях, по всей Индии³. Напомним также о наличии обширной

¹ Издано, переведено и подробно прокомментировано Лилиан Сильбюрн: *Le Stavacintāmani*. Именно этот перевод я цитирую здесь. «Шива-стотравали» был переведен на французский Р.-Е. Боне (Paris, 1989).

² Они, например, были изданы Артуром Авалоном в собрании текстов «Tantric texts», из их числа некоторые были переведены и на французский; см. библиографию.

³ См. об этих культовых обрядах книгу, вышедшую под редакцией Альфа Хильтебайтеля: *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. В своем исследовании «*Cendres d'Immoralité. La crémation des veuves en Inde*» (Paris, Le seuil, 1996)

литературы на бенгали, прославляющей различные формы Богини, чья традиция идет от XII–XIII вв. и до наших дней. Следует упомянуть еще женщину-мистика Лаллу, или Лаллешвари (ее также называют Лал Дед), которая жила в Кашмире между 1350 и 1400 гг. Ее случай столь же интересен, как и своеобразен. Йогини-брахманка, она была также ученицей суфийского наставника. Ей мы обязаны четверостишиями на языке кашмири исключительной яркости. Они все заслуживали бы того, чтобы их привести здесь. Вот два стихотворения:

Я узрела, что пребываю во всякой вещи,
Во всякой вещи я узрела блистающим Его.
Услышь же, останься слушать и ты сможешь Хару лицезреть.
Дом целиком принадлежит Ему: что же я есмь, Лалла!
Я, Лалла, умиротворю любовь в огне любви,
Еще до смерти я целиком рассталась с жизнью.

Свободная от оболочек во глубине своей природы, от скольких оболочек я отказалась?

«Я» исчезло», что же поделать мне?¹

Наконец, не следует забывать столь важное и живое проявление религиозного чувства, которое составляет паломничество: именно для того, чтобы приблизиться, чтобы увидеть и быть увиденным – иметь даршан, как говорят, божества, чьим почитателем он является, адепт будет переходить от одного святого места в другое.

Кроме того, существует, разумеется, духовность вишнуитской панчаратры, где мы равным образом находим поэтов-мистиков. Все-таки в этом случае именно о бхакти, набожности, чем о мистике, идет речь, поскольку этот аспект прежде всего получил развитие на юге Индии под влиянием, в частности, тамильских поэтов-мистиков, альваров. Следует упомянуть еще здесь существование в Бенгалии важного движения вайшнавов-сахаджиев – почитателей Радхи и Кришны, где адепт-мужчина мистически отождествляет себя с пастушкой Радхой. Мы также прежде отмечали тантрические элементы, которые можно отыскать у многих святых-поэтов севера Индии. Здесь, как и в других местах, не только бхакти, но и мистика соединяются с тантризмом в одном и том же движении, наполненном живым опытом любви к божеству, во всех формах, которые Индия могла ему придать. Как только ведизм остался позади, религиозная жизнь в Индии стала пропитанной набожностью: бхакти смогло обрести тантрические черты, но прежде всего именно тантрический мир оказался пронизан религиозным чувством, отказом от обрядности в пользу любви к Богу и игры его милости.

Кэтрин Уайнбергер-Томас помещает сати в «набор практик, связанных с нанесением себе увечий и принесением себя в жертву, ставших нечто вроде отличительной черты Индии».

¹ Я привожу здесь эти стихотворения в переводе Маринет Бруно: *Les Dits de Lalla, XIVe siècle, au Cachemire et la quête mystique* (Paris, Les Deux Océans, 1999).

Гуру

Этот мистический союз, или эта преданность божеству, если она прежде всего является следствием божественной милости, достижима также, и особенно с точки зрения тантризма, благодаря духовному наставнику, гуру. Последний, обладая наивысшей мудростью и передавая ее своим ученикам, несомненно, всегда играл в Индии важную роль, но никогда настолько важную, как в тантрическом мире, где школы носят инициатический характер и где перешли от почитаемого учителя к обожествляемому, когда его ставят вровень с божеством или даже выше его в отношении чувства преданности, которую к нему испытывает ученик. Как гласит Куларнавантра: «Гуру это отец, гуру – мать, гуру это Бог, высший Владыка. Когда Шива раздражен, гуру защищает [от его гнева]. Но когда гуру раздражен, никто не может [защитить]». Эта важная шиваитская тантра XIV в. посвящает теме гуру две главы. Первая из них содержит 129 стихов и наполнена восхвалениями в адрес гуру, а вторая – 133 стиха и описывает обязанности ученика по отношению к нему – заключающиеся, главным образом, в том, чтобы служить гуру как божеству. Можно было бы упомянуть в этом ключе многие другие работы, древние и современные. Следует заметить, что тантры, не переставая обожествлять гуру, называют также все недостатки, которые он может иметь...

Все тантрические школы определяют себя как инициатические линии, последовательности учителей (*guruparamparā* и *guru-pankti*). Учение возлагается, в принципе, вневременно, божеством, оно сообщается им первому учителю, затем инициатически передается от учителя к учителю и, в конце открывается ученику. Цепь учителей всегда следует называть и почитать в начале обряда. Таким образом напоминают о божественной основе обряда и, значит, о его ценности и действенности. Почитание гуру, гуру-пуджа, так оказывается одним из обязательных ритуалов, примыкающих к почитанию божества. Ему также воздаются почести через почитание его сандалий и отпечатков его стоп, гуру-падука, которые воспринимаются как знак или символ присутствия божества в этом мире. Мистически познать высшую природу гуру-падуки, утверждает «Йогинихридая», означает постичь его тождественность с Владыкой. Не следует никогда прекращать воздавать почести наставникам, которые суть божественный Учитель. «Учитель это путь (*gurur upāyah*)» – гласят «Шивасутры» (2.6). «Всеведущий принимает форму гуру (*sarvajño guru-mūrti-gaḥ*)» – утверждает вишнуитская Джаякхья-самхита.

Недуалистические тантры, которые, не теряя связи с обрядностью, заявляют, что они призваны превзойти ее и что наивысшие учителя получили посвящение прямо от божества, без необходимости в каком-либо обряде: они, как сказано, «не сформированы» (*akalpita*) обрядом. Существует также менее высокая категория, хотя все-таки исключительная, категория учителей,

которые сами обрели знание священных текстов через мистическую реализационную практику (bhāvanā). Их называют «сформированными-несформированными» (akalpita-kalpita). Другой признак, наконец, божественной мощи, присущей гуру, согласно текстам недуалистического шиваизма, заключается в том, что его семья рассматривается также как обладающая божественной природой через участие в его божественной силе. Таким образом, тантрические тексты, как и вообще индуизм, и в наше время, и ранее придавали чрезвычайную важность гуру и его отождествлению с божественным началом.

10. МЕСТА СИЛЫ В ТАНТРИЗМЕ

Сакральная география

Возникнув на земле Индии, индуизм, будь ли он тантрический или нет, глубоко укоренен в этой земле. Великие божества, такие как Шива, Вишну или Богиня, почитаются по всей Индии и везде присутствуют. Но их многочисленные эпифании, точно так же, как и менее значимые боги (даже когда речь не идет о местных или клановых божествах), как правило, связаны с особыми точками на индийской земле, где они появились, придавая ей сакральный статус святилищами, которые в такой же мере оказываются местами паломничества, тиртхами, что означает «переправа». Это места, которые посещают, чтобы осуществить переход отсюда по ту сторону, точки, где лучше, чем где-либо еще, верующий может надеяться отправиться из этого мира в другой. Это божественное присутствие в тысячах мест лежит в основе сакральной географии Индии. Данная география явно не составляет монополию тантрического индуизма (впрочем, и индуизма вообще: буддизм и джайнизм также обладают аналогичной совокупностью святых мест), но с тантрической точки зрения она обладает особой важностью. И не только по причине того, что святилищ очень много, но также и потому, что для большого числа тантр такая сакральная география может присутствовать одновременно конкретно, на индийской земле, где адепт живет и где паломник проходит свой путь, и духовно в самом адепте, выступая объектом созерцания и внутреннего переживания. Это также способ представлять и размечать политический пейзаж, поскольку индуистское царство обычно воспринимается как ритуально структурированное пространство, мандала.

Без сомнения, самый известный и один из самых типичных случаев этой сакральной географии Тантры это случай питх – «сидений» – Богини, Сати (или Парвати), супруги Шивы. Это точки на карте Индии, куда упали (после жертвоприношения Дакши) части ее мертвого тела, которое нес бог, и которое постепенно расчленилось во время его отчаянных блужданий. Согласно преданию, труп Сати был разделен на пятьдесят одну часть. Отсюда столько же святилищ, где почитаются различные формы Богини, связываемые с таким же количеством аспектов бога Бхайравы. На деле существует множество списков питх, а их число варьируется от тридцати четырех до ста восьми или ста десяти¹. Месторасположение этих перечисляемых в тексте питх часто оказывается неопределенным. И все-таки они охватывают весь индийский субконтинент, где образуют столько же мест силы, чья совокупность покрывает его сетью божественных влияний, создавая сакральную вселенную, накладывающуюся (или метафизически лежащую в основе) на эмпирический мир. Можно полагать, что некоторые из

¹ В действительности от четырех до ста десяти. – *Прим. пер.*

этих центров, чьи списки представляют тантры, относятся больше к области творческого воображения, нежели чем к географической реальности, но многие могут располагаться на земле, при этом часть из них до сих пор остается важными святыми местами индуизма¹.

Существуют (и в особенности, существовали) другие совокупности питх, чем напоминающие о расчленении Сати, образующие, подобно им, сети могущества. Мы видели, что в самый отдаленный период имелись культы грозных женских божеств, йогини, связанных с богом Бхайравой, которые в их совокупности, как предполагается, покрывали подобно сети индийский субконтинент, обеспечивая здесь присутствие своего могущества. В этой форме данные культы почти не сохранились. Лучше засвидетельствованы и сохранились еще до сих пор в различных местах Индии и Непала² культы, присущие школам кулы. В частности, это случай культов Кубджики и Трипурасундари (шривидья)³. Тексты описывают не только конкретное присутствие этих богинь в местах отправления культа, но также и в особенности мысленно-телесную интериоризацию, а значит, йогическое и духовное измерение. Сама Богиня во всех школах представлена треугольником, обращенным вниз (это йони, женское лоно), в центре которого пребывает именно она сама, изначальная питха, однако в трех углах находятся три другие богини, а значит, три питхи, что составляет основу четырех центров, обнаруживаемых повсюду в системах кулы: Оддияна, Камарупа, Пурнагири и Джаландхара. Географически Оддияна особенно легендарная точка, часто рассматриваемая как место происхождения традиции, будто бы находилась в долине реки Сват (в Пакистане). Джаландхара расположена вблизи от современного города с таким же названием в Панджабе. Здесь почитается богиня Джваламукхи, «имеющая огненные уста», из-за воспламеняющегося газа, исходящего из земли в этом месте. Для локализации Пурнагири не имеется достаточно сведений⁴.

¹ Или буддизма. Эти центры расположены, в частности, в гималайских областях.

² Непал – это страна, расположенная в Гималаях, между Индией и Тибетом. Шактизм распространился в Непале уже к XVII в. Кали здесь почитают особо как Гухьякали и Сиддхакали. – *Прим. пер.*

³ Эти школы описаны в главах 3 и 4.

⁴ Питха в Пурнагири упоминается во многих текстах начиная с Хеваджра-тантры, но локализация ее весьма затруднена. Существуют три основные версии ее месторасположения. Во-первых, жители района Наинитал в Гималаях отождествляют священную гору, находящуюся в их районе, с Пурнагири. Однако название это относительно недавнего происхождения. Более древней зафиксированной формой было Пуньягири. Во-вторых, Пурнагири связывают с древним городом Пушпагири, располагавшемся в Ориссе. Эта область произвела большое впечатление на Сюань Цзана, посетившего Ориссу в VII в. Из его описания явствует, что здесь процветал буддизм. К сожалению, месторасположение Пурнагири остается невыясненным. Согласно третьей версии, гора с таким названием находится в центральной Индии, в Махараштре, куда ее помещают более поздние источники, и именно эту версию М. Дичковский считает верной. Это название может быть связано с рекой Пурной (современной Пайра), притоком Годавари. – *Прим. пер.*

Камарупа (или Камакхья) находится в Ассаме, возле Гаухати. Это особенно важная питха, потому что именно здесь упала йони Сати, которая всегда влажная и «кровоточит» каждый месяц. В храме, где она предстает глазам в образе расщепленного камня, беспрерывно орошаемого водой, йони всегда является объектом особенно активного поклонения. Несколько тантр кулы насчитывают пятьдесят питх, другие только тридцать четыре или двадцать четыре, при этом местонахождение их иногда разное, иногда одинаковое, но их значение мест силы, также как и их ритуальная функция, всегда принадлежат к одному и тому же порядку.

Что особенно повышает интерес к этой сакральной географии и что придает ей особое значение, так это то, что она может быть помещена внутрь человека, при этом две географии, внешняя и внутренняя, связаны между собой. В шиваитских системах кулы питхи, как предполагается, черпают свою силу от божества, Богини, которую представляют находящейся в теле (в особенности, в форме кундалини), где ее присутствие распространяется по образу и подобию центров, находящихся на земле. Эта помещенная вовнутрь сеть могущества входит составной частью в различные точки физического или имагинального тела. Ее присутствие также можно ощущать в дыхании и течении жизненной силы, в частности, насколько питхи связываются с мантрами или со знаками алфавита, малини, в особенности. Таким образом, йогин проживает двойной фантазм идентифицирующей «географизации», потому что он помещает внутрь себя сакрализованный индийский пейзаж. Соответственно, он представляет, что источник этого пейзажа находится в его собственном теле, где обитает Богиня, и внешняя география служит отражением пейзажа, который он воображает присутствующим в себе¹.

Паломничество

Но прежде всего именно вовне, в обычной жизни, посещая питхи, совершая паломничества, адепт (и на экзотерическом уровне простой верующий, будь ли он тантрик или нет) проживает эту сакральную географию². В Камакхье он обнаруживает и почитает могущественную Богиню, когда посещает храм, содержащий ее йони. Именно Шиву в его различных аспектах адепт лицезреет в его городе Бенаресе (Каши), будь ли то как Господа вселенной в храме Вишванатхи, либо как Бхайраву в Капаламочане. Последнее место известно тем, что здесь наконец-то упала голова Брахмы, которую тот Бхайрава отрезал своей левой рукой и которая оставалась к ней прикрепленной. Также в Бенаресе имеется лингам света,

¹ Эта географизация стала предметом исследования Марка С.Г. Дичковского в книге «A Journey in the World of the Tantras».

² В Индии в наши дни можно отыскать путеводители по всем местам паломничества, с описанием внешнего вида и божеств и изложением мифов и легенд.

как на юге, в Чидамбаре¹, лингам пространства, акашалингам², чье присутствие тем больше значимо, что он невидим. И также дело обстоит во многих других точках Индии и для многих других божественных форм.

Паломничество представляет собой шествие, продвижение к божественному, иногда длительное и трудное, например, когда идут к Шиве в Кедарнатх³ или к Вишну в Бадринатх⁴, возле истоков Ганги, или если обходят вокруг горы Кайлас⁵ в Тибете. Можно направляться к божеству тантрического пантеона и даже быть его почитателем, тем не менее не являясь тантриком. Что важно, так это приближение к божественному и/или надежда на благоприятный эффект, исполнение обета (для этого тантрическое божество имеет шансы быть наиболее действенным!). Идти к божеству означает увидеть его и быть им увиденным: иметь его даршан, обмен взглядами, представляющий собой акт любви преданного почитателя и одновременно нисхождение на него божественной милости.

Равным образом случается, что божества составляют собой часть группы, являющейся объектом почитания, и что с того времени совокупность их святилищ, расположенных в одной области, рассматривается как образующая мандалу, которую паломник обходит в предписанном порядке, воздавая им почести и приближаясь к их могуществу. В качестве примера упомянем случай паломничества в храм богини Виндхьявасини, недалеко от Бенареса, где круг нескольких святилищ, устанавливающий границы Виндхья кшетры, сакральное пространство гор Виндхья, как предполагается, воспроизводит на земле символический треугольник этой богини⁶. В своих традиционных границах город Бенарес рассматривается как мандала, обход вокруг которой совершают, полагая, что таким образом выполняют ритуальный обход, прадакшину, лингама Шивы. То же самое заметно в Непале, более структурированным образом, в случае города Бхактапура, который рассматривается как янтра, разделенная на девять частей, каждая из

¹ Чидамбар («зал сознания») это знаменитый храм Шивы-Натараджи, находящийся в Тамилнаду. – *Прим. пер.*

² Лучшей работой о Бенаресе / Варанаси является книга: Eck D.L. *Banaras, City of Light*.

³ Кедарнатх – местность в Гималаях (штат Уттар-Прадеш), где расположен известный шиваитский храм, который был основан Шанкарой. Согласно преданию, здесь останавливались по пути на небеса пандавы, здесь они занимались созерцанием и призывали Шиву. – *Прим. пер.*

⁴ Бадринатх – город в штате Уттаракханд, священное место для вишнуитов. – *Прим. пер.*

⁵ Кайлас – это священная гора индуизма и буддизма, находящаяся на юге Тибетского нагорья на территории Китая в 25 км к северу от озера Манаса. Считается местопребыванием Шивы и Парвати. До сих пор остается непокоренной альпинистами. – *Прим. пер.*

⁶ Это святое место описывается, наряду с несколькими другим святилищами, разбросанными по индийской земле, в коллективном сборнике «*Devi, Goddesses of India*» (ред. Дж. С. Холи и Д. М. Вульф). Жрецы, заведующие главным храмом, ныне стремятся к тому, чтобы уменьшить тантрический характер этого места паломничества с целью привлечь наибольшее количество богомольцев и увеличить таким образом ценность их «символического капитала».

которых посвящена одной из девяти Матерей, Брахмани и других, богинь-хранительниц, чьи питхи, окружающие город, образуют защитную мандалу¹. В особенности в гималайских областях святилища тантрических божеств определяют границу обитаемого (или только возделываемого) пространства, символически отделяя и защищая его от внешнего мира и опасных влияний этого мира кордоном божественных сил. Власть этих божеств-защитников территории постоянно подтверждается или усиливается процессиями божеств или коллективными паломничествами². В последнем случае паломничество наряду с религиозным обладает и социальным значением. Но более широко, оно занимает существенно важное место в индуистской религиозности (и не только тантрической), так как представляет собой значимую форму религиозного опыта, проживаемого одновременно лично и социально.

В случае питх я позволил себе перейти от тантр X в. к современной практике, которую мы увидим в принципе только в следующей главе: этот шаг носит сознательный характер, так как старинные тексты по-прежнему используются: прошлое составляет часть настоящего. Индия, как и Непал, вплоть до современной эпохи избегали (и отчасти избегают еще и сегодня) «расколдовывания мира», говоря языком Макса Вебера и Марселя Гоше. В политическом отношении страна является демократией, а значит, не имеет трансцендентной основы, но в общественно-религиозной области в весьма значительной степени она остается связанной с иным миром: боги здесь присутствуют повсеместно, они укоренены, привязаны к территории. Их можно почитать во всех местах. Часть этих божеств, несомненно, не является тантрическими, но многие среди них именно таковы и зачастую они обладают наиболее сильным присутствием. Наконец, именно агамы и тантры устанавливают и определяют отношения божественных сил с политической властью, присутствующей на определенной территории, о чем следует снова сказать несколько слов.

Божественная монархия

*Интересоваться богами
означает только говорить о
людях
М.-Л. Рейниш*

Мы уже подчеркивали социальный и политический аспект мира Тантры. В индуистской традиции царская власть сакрализована. Монарх

¹ На эту тему см. интересное исследование: Levy R. I. Mesocosm. Hinduism and the Organisation of a Traditional Newar City of Nepal.

² По этому вопросу я отсылаю к прекрасному и очень интересному коллективному труду Гучова и др.: «Sacred Landscape of the Himalayas», цит. в гл. 2.

возводится на престол через обряд посвящения, обряд, чья структура, как правило, аналогична структуре обряда посвящения духовного учителя согласно агамам и тантрам. Рядом с собой монарх имеет духовного учителя (gājaguru) и жреца (purohita), а равно и других специалистов по ритуалу, все они инициированные брахманы, чья роль заключается в том, чтобы служить ему и обеспечивать ему защиту. Для этой цели они используют, в частности, шесть магических обрядов, рассмотренные нами выше, которые призваны принести ему процветание, мир и, конечно, победу над врагами.

Поскольку монарх обладает природой божества, его почитают в качестве такового. Он имеет тенденцию являться как форма божества-защитника царства, присутствующего в храме. Царь и храм это два полюса или столпа власти, опирающиеся один на другой. С точки зрения людей древности, а также тантриков, царь одновременно рассматривается как бог¹ и почитатель этого бога, и это побуждает царя выступать в качестве жертвователя par excellence. Божество, являющееся официальной опорой его власти, может и не быть тантрическим. Но вне зависимости от того, будет ли оно таковым или нет, другое божество, тайная тантрическая богиня, почти всегда присутствует рядом с царем, и именно она защищает его и в действительности наделяет его могуществом. Йогины-натхи иногда ассоциировались с царской властью².

Точки соприкосновения и соответствий между царями и богами многочисленны, будучи подкреплены тантрическими представлениями о царстве как о мандале, пространстве, где распределяются божества и осуществляется их могущество, все эти элементы благоприятствуют царской власти, не переставая придавать храмам природу мест силы. Несомненно, такое положение дел нам известно только из тантр, текстов предписывающего характера, но и из надписей (в частности, из Камбоджи), которые кратки, а значит, мы не знаем, какой в действительности была ситуация в прошлых веках. Но факт, что вплоть до наших дней в Непале вокруг фигуры короля существовали практики, соответствующие тому, о чем говорят древние источники, и то, что в Индии также и сейчас остаются следы этих практик, как мы увидим, позволяет предположить, что принципы, устанавливаемые нашими источниками, не были чисто теоретическими.

¹ В Пури храмовые танцовщицы, девадаси (служительницы божества) также являлись раджадаси (служанками царя).

² В Джодхпуре в XIX в. государство на протяжении почти тридцати лет управлялось раджагуру раджи Ман Сингха.

Храм

*Трактат по религиозной архитектуре
обязательно будет тантрическим*

Жан Фийоза

В ведийскую эпоху не существовало храмов, но только освященные места. Впрочем, использование этих мест сохранилось вплоть до нынешней эпохи в тантрическом контексте, но всегда как элемент другого пространства с ритуально установленными границами, а именно пространства храма. Храмы появились в первых веках н.э. и они обрели известные ныне черты и формы в период возникновения и процветания тантризма. Правила для их возведения и украшения, также касательно образов божеств и обрядов обнаруживаются в агамах, тантрах и комментариях к ним. Данные правила содержатся также в пуранах и технических работах по архитектуре и иконографии. Все эти тексты в разной степени включают или отражают тантрические представления.

К храмам или святилищам добавляются места, посвященные божественной или сверхъестественной манифестации, которые усеивают землю Индии и которые всегда отмечены присутствием материального образа или объекта культового почитания. Эти места часто относятся к тому, что принято называть «народной религией»¹, но они также могут быть посвящены божествам, описанным в тантрах, Бхайраве («Бхайрон»), например, или различным богиням. Любой индуистский культ, тантрический он или нет, предполагает существование образа или какой-либо другой опоры – чего не было в случае ведийского культа. Именно с этими образами или визуальными элементами произошел переход от жертвоприношения (уајѣна) к обрядам поклонения (рѣја)².

Не все индуистские храмы являются тантрическими, для этого многое нужно. Они оказываются таковыми, только если дают пристанище тантрическому божеству. Однако можно сказать, что в общем, за исключением наипростейших структур, именно тантрические принципы определяют их закладку, возведение и облик божественных образов, находящихся в этих храмах и украшающих их. Базовые тексты, касающиеся этих храмов, будучи агамами или тантрами, являются текстами, данными в откровении. А значит, их предписания, как предполагается, имеют божественное происхождение. То, что эти правила имеют божественную природу, можно назвать нормальной вещью, потому что храм это не только

¹ Не всегда легко провести различие между религией, именуемой «народной», и той, которая не является таковой; это тем более нелегко, что случается так, что в силу социальных обстоятельств малое местное божество, являющееся народным, повышает свою значимость и становится объектом общепризнанного официального культа.

² Термин уајѣна или уага все-таки иногда используется в тантрической культовой практике; пример этого мы видели в гл. 6, где он обозначал сексуальный обряд кулы.

местопребывание божества, но и центральная точка его присутствия в этом мире. Это святое место (kṣetra). И это также тиртха (брод), потому что в этой точке верующий может приблизиться к богу.

Стало быть, место, где можно строить храм, не выбирается наугад, а тщательно определяется. Надо, чтобы оно было благоприятным (здесь играет роль астрология), хорошо ориентированным, метафизически «устойчивым» – и это не мешает тому, что равным образом принимают в расчет местные практические реалии, как и предпочтения заказчика строительства, монарха, социальной группы или отдельного богача. Сооружение храма затем будет делом квалифицированных ремесленников, шилпинов, с архитектором во главе, но всегда под контролем брахманов-экспертов из числа тантриков, которые следят за соблюдением правил и совершают необходимые обряды в ходе строительства. Мы не будем углубляться в эти подробности, как и в очень сложное и строго контролируемое функционирование храма. Здесь нас интересуют только принципы, лежащие в основе всех действий, придающие им смысл и освящающие здание.

Храм, обитель божества, естественно обязан ему своим существованием: особый божественный знак, явление или какие-либо чудеса, дающие чаще всего основание для его постройки и возникновения. Эти события (отличающиеся, очевидно, от исторических фактов, которые упоминаются, в частности, в надписях и касаются всех храмов, тантрические ли они или нет) описываются в мифе о создании храма, в рассказе, именуемом *sthalapurāṇa*, «история (или скорее, легенда) места». Что касается его воздвижения, пространство, где строится храм, в принципе имеет форму квадрата, как имеет форму квадрата земля в индуистской космологии, что уже связывает здание с космосом. Как только это пространство определено, измерено, ритуально очищено и заготовлены материалы, тогда чертят схему основания конструкции, а затем роют фундамент. Эта схема не рассматривается как простой геометрический чертеж, но как янтра, ритуальная диаграмма, по которой распределяются божества: храм, будучи местожительством бога, возвышается на основании, имеющем божественное устройство. Здесь также виден пример существенно важной роли ритуальных чертежей в тантрическом мире. На практике, поскольку обычно храм содержит различные части, окружающие центр или ведущие туда, все здание может не иметь форму квадрата. Но центральная, основная часть, где находится *cella*, содержащая изображение божества, это квадрат, в центре которого стоит главная статуя божества. Именно над этой главной точкой возвышается в принципе виток, символизирующий ось мира, так как божество всегда метафизически находится в центре вселенной, чьим символом является храм.

Графический квадрат основания, который в большей степени является архетипической структурой, чем собственно архитектурным элементом, это *vastu-puruṣa-maṇḍala*, мандала изначального человека (*puruṣa*), человека-вселенной, источника и основы всего, что существует, а значит, и места

(vastu), на котором покоится храм, воздвигнутый, стало быть, на ритуальной диаграмме, обладающей космическим значением. В мандале чертятся линии, которые образуют квадраты, числом шестьдесят четыре или восемьдесят один¹. По этим квадратам распределяются члены или части тела пуруши, при этом некоторые деления могут также соответствовать космическим сущностям, звездам или божествам. Эти различные символы, понимаемые как находящиеся здесь без того, чтобы быть конкретно представленными, налагаются друг на друга в целостности одновременно огромной, потому что космической, и с установленными архитектурными границами. Во время строительства храма ни один архитектурный элемент не должен находить на мандалу: только божество обладает здесь своим трон².

Но весь храм целиком нагружен символизмом. Можно было бы сказать, что он сам является символом. Украшающие его скульптурные изображения божеств не размещаются в нем произвольно. Они образуют пантеон, окружающий главное божество, при этом их выбор и даже их размещение нацелены на то, чтобы представить теологические концепции, присущие традиции, к которой принадлежит храм. Таким образом, находящиеся изображения бога в храме Шивы обладают характерными чертами пяти ликов Садашивы и размещаются в направлениях, предписанных агамами: яростное изображение на юге, мирная фигура на западе, женское лицо на севере и т.д.³ Расположение в таком же порядке мы бы обнаружили в вишнуитском храме для вьюх (ипостасей), окружающих бога Вишну. Аналогичным образом скульптуры, которые представляют сущности, составляющие космос, высятся друг над другом вертикально от основания храма до его вершины.

В шиваитских храмах на вершине находятся флагшток и флаг, на которых ритуально размещаются три таттвы, составляющие вселенную⁴: две первых, Нара и Шакти (человеческий уровень и уровень энергии) на флагштоке и третий, Шива, на флаге, венчающем все. Таким образом, весь

¹ 64, результат умножения восемь на восемь, и 81, девять на девять, это два значимых числа в тантризме.

² Что касается символизма васту мандалы и всего здания храма, можно только отослать к книге: Kramrish S. *The Hindu Temple*. Dehli: Motilal Banarsidass, 1976. Это превосходная работа, очень далеко продвинувшаяся в области символической интерпретации. Два тома данной книги были переизданы в Индии с фотографиями, сделанными Раймоном Бюрнье.

³ Это расположение мы видим в образе монументальной фигуры Шивы в Элефанте, которая изображает не тримурти, как обычно думают, но пять ликов Садашивы, только три из которых являются видимыми. По этому поводу можно сослаться на исследование Стеллы Крамриш в сборнике «Discourses of Siva» (ред. Михаэль Майстер). (Bombay: Vakils, Feffer @ Simons Ltd., 1984).

⁴ Речь идет о разделении космоса на три уровня: человека, энергии и бога. Это деление добавляется к другим делениям, в частности, к разделению, берущему начало из санкхьи, на двадцать пять, тридцать и тридцать шесть таттв.

космос находится в сжатой форме на высшей точке космической горы, которую представляет собой это здание. Разумеется, в храме Шивы ритуально устанавливается лингам, представляющий бога, также как и поддерживающие и окружающие его элементы; центральная часть здания, где лингам находится во мраке *cella* (*garbhagriha*, материнское лоно) также принадлежит к этим элементам. Таким образом, ритуально размещается все то, что составляет божество (и исходящую из него вселенную).

Весь храм, который, как мы видели, в центре покоится на диаграмме изначального человека, может таким образом рассматриваться как изображение тела Шивы или другого божества, поскольку все это присуще не только шиваитским храмам. Благодаря скульптурным изображениям и сущностям, которые здесь размещаются, на стенах и колоннах храма содержатся сведения по мифологии и теологии.

Само собой разумеется, недостаточно построить храм и установить там божественные образы. Храм это больше, чем жилище бога, это божественное могущество в камне, он сам имеет божественную природу. А значит, энергию, саму сущность божества следует призвать сюда через обряд установления, пратиштха. Вначале именно сам храм выступает объектом этой церемонии. А затем статуя главного божества (находящаяся в *cella*) наполняется силой, божественной шакти, а после и другие культовые изображения. В нем самом, как и во всех находящихся в нем изображениях, храм пропитан безграничной божественной мощью.

Само собой разумеется также, что структура и пропорции храма не отдаются на личный выбор архитектора; они зафиксированы в агамах и в трактатах по архитектуре. Существуют, разумеется, различные модели храмов. На севере Индии мы не встречаем, например, грандиозные сооружения, которые можно увидеть на юге, но все храмы воздвигаются согласно традиционным нормам, кодифицированным в текстах, принадлежащих всем тантрическим и прочим школам, чьи общие принципы являются одинаковыми.

Воздвигнутые таким образом, храмы оказываются местом значительной активности, кодифицированной в тантрах и руководствах по ритуалу, содержащих предписания, которые, восходя к древним текстам, все-таки, как правило, остаются в силе и сегодня. Храмовое божество, рассматриваемое как сущность, достойная почитания и служения, выступает объектом серии ритуальных действий, начиная от его утреннего пробуждения на заре и заканчивая укладыванием спать вечером, при этом таким образом каждый день совершаются шесть обрядов поклонения (*rūjā*). К этому в храме добавляется определенное число обрядов, совершаемых с различной периодичностью, распределенных по всему году в соответствии с лунно-солнечным индуистским календарем, с несколькими крупными праздниками в честь божеств шиваитского или вишнуитского пантеона, присутствующих в храме, при этом некоторые из этих праздников могут быть публичными мероприятиями большого размаха, в частности, с

внушительными иногда процессиями, как в храме Джаганнатха в Пури¹, Брахмотсава или праздник Карттикеи² в шиваитских храмах Юга и т.д. Эта ритуальная деятельность требует непрерывного участия верующих, идет ли речь о жрецах (брахманах, являющихся посвященными тантриками), которые совершают обряды, или их разнообразных помощниках, куда относится весь персонал храма (иногда он может быть весьма многочисленным)³.

Крупнейшие индийские храмы образовали значительные комплексы по размеру их сооружений, площади пожалованных им земель и накопленным богатствам, демонстрируя мощь монарха, который их воздвиг или оказывал им покровительство. А значит, храм играл важную социальную и даже политическую роль – такое положение дел, как мы увидим позже, далеко не исчезло. Как уже было сказано, верующие не обязаны присутствовать на богослужении в храмах. Они участвуют прежде всего в торжественных обрядах. Они также могут заказывать для себя совершение обрядов различных видов, в частности, умиловительных, искупительных и очистительных, в соответствии, разумеется, с предписаниями агам. Прийти в храм означает также, как мы говорили выше, иметь даршан божества, представление или скорее опыт, существенно важный в религиозной жизни индуиста⁴.

Иконография

Как и сам храм, находящиеся в нем и украшающие его божественные образы (и, впрочем, такие же образы, где бы они ни находились) не являются продуктом творчества художников, следующих своему вдохновению, но ремесленников (*śilpin*), которые выполняют свою творческую работу в соответствии с правилами, иконографическими канонами, изложенными в агамах и сопровождающих их технических текстах: здесь мы оказываемся не в области искусства – эстетический подход принадлежит современности – а в области традиционных техник и религиозных практик. Таким образом, как и

¹ Пури – город в штате Орисса, крупнейший центр индуистского паломничества. Здесь находится множество храмов, наиболее известен храмовый комплекс Джаганнатхи (в вишнуизме – форма Вишну-Кришны, в шиваизме – одна из форм Шивы). – *Прим. пер.*

² Карттикея – сын Шивы, предводитель войска богов. На Юге был отождествлен с тамильским богом фойны Муруганом. – *Прим. пер.*

³ О ритуалах, совершаемых в храме, см.: L'Hernault F., Reiniche R. *Tiruvannamalai, un lieu saint sivaïte du sud de L'Inde*. V. 3. Rites et Fêtes. Paris: Publications de L'École française d'Extrême-Orient (EFEO), volume 156 – 3, 1999. Эта весьма сложная работа, содержащая значительное количество иллюстраций, основана на агамических текстах и описывает современную практику. См. также: Colas G. *Le Temple selon Marīci*. Extraits de la *Marīci-samhitā étudiés, édités et traduits*. Pondichéry: Institut française d'indologie, 1980, очень документированное исследование сооружения и обустройства храма в соответствии с предписаниями вишнуизма вайкханаса.

⁴ По этому поводу см. превосходную небольшую книгу: Eck D. L. *Darshan. Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg, PA: Anima Books, 1985.

храм, изображения божеств, чтобы выступать в качестве объекта поклонения, должны быть ритуально освящены.

Правила, касающиеся изготовления, освящения, использования и содержания, а затем уничтожения (когда они обветшали или испорчены) этих изображений, многочисленны и строги. Лишь в отношении живописных изображений индуистский мастер обладает определенной свободой, становясь «художником», но эти картины не всегда используются в ритуале¹. В частности, внешнее убранство храмов, кажется, носит более свободный характер, хотя бы потому что представленные сцены являются по сути орнаментальными. Таков же случай эротических скульптур, наиболее известные из числа которых находятся в храмах Кхаджурахо и Конарака². В их расположении эти скульптуры могут соответствовать определенным канонам, но что они представляют в действительности? Можно ли на основании расположения сделать вывод о том, что они обозначают? Является ли это ритуальными сексуальными союзами или скорее заклинанием через секс плодородия, бурления жизненных сил в человеке и в космосе? Или просто-напросто это эротические изображения? Трудно сказать.

Для представленных в храме божественных образов является совершенно важным наполнение божества энергией, жизненным дыханием, согласно санскритскому выражению *grānapraṭiṣṭhā*, без чего оно только простой предмет, в то время как божество, как предполагается, пребывает здесь во всей своей мощи. Это наполнение производится в соответствии с иерархическим порядком, начиная с главного образа и затем с переходом к его функциональным копиям³. Образы других божеств при необходимости могут затем сделаться объектами такой же операции. Обряды наполнения разнообразны, но всегда они соответствуют одним и тем же принципам и содержат одинаковые основные элементы. Всегда речь идет о том, чтобы очистить изображение, сделанное руками человеческими, а значит, нечистое и в религиозном плане несовершенное, поместить в него разнообразные элементы, представляющие мощь божества, а затем, если это антропоморфный образ, открыть ему глаза и, наконец, наполнить его дыханием, которое является божественной энергией. Эти обряды соответствуют представлениям, которые, как правило, носят тантрический характер. Почти такие же обряды существуют в тантрическом тибетском,

¹ Места культового почитания могут также содержать образы, именуемые «возникшими сами по себе» (*svayambhūta*), которые своим появлением не обязаны человеческой руке, некоторые камни, например. Эти образы не подчинены никаким правилам создания и использования: божество в них присутствует «естественным образом». Такие образы могут находиться вне какого-либо освященного культового места. Их почитают все индуисты, а не только тантрики, что не мешает говорить о них в работах, посвященных Тантре.

² Конарак – местечко в районе Бхубанешвара, где находится всемирно известный храм Солнца, воздвигнутый в XIII в. – *Прим. пер.*

³ Главный образ, неподвижный и часто монументальный, не всегда служит для культовых целей, для чего скорее обращаются к подвижному изображению.

китайском или японском буддизме. Во всех этих случаях данные действия выполняются с мантрами.

Обряд сложен, имеет разные варианты и для главного изображения может растягиваться на два или три дня, но он всегда протекает в соответствии с одинаковой схемой, потому что речь идет о том, чтобы осуществлять одно и то же наполнение энергией. Изображение, которое сначала было ритуально установлено на свое место, снабженное различными символическими элементами и в изобилии заговоренное мантрами (совершаемых действий достаточно много), по окончании других обрядов омываются, и тогда переходят к обряду открытия его глаз, которые до тех пор были закрыты. Отправляющий обряд «делает» это, символически нанося очертания и зрачки железным резцом. Этот обряд важен, так как взгляд бога исполнен мощи: именно он ложится на верующего, который приходит, чтобы лицезреть и быть увиденным (это составляет даршан). Первый взгляд божества после этого обряда всегда считается яростным и опасным. Он не должен пасть на отправляющего обряд, но на умиротворяющие предметы. Именно после этого открытия глаз, как правило, изображение по-настоящему наполняется энергией, благодаря мантрам, наложенным на этот образ посредством новой серии ритуальных действий (очевидно, что в случае изображения, не имеющего лица, открытия глаз не происходит).

Манипуляция энергией, использование мантр, чрезмерное изобилие ритуальных действий: здесь мы обнаруживаем все то, что характеризует тантрическую вселенную, одним из чьих самых заметных и прекрасных проявлений выступает божественный образ¹.

Выступая осязаемыми формами тантрической реальности, ее присутствия в пространстве, эти образы являются образами божеств различных тантрических школ, чьи основные характерные черты мы видели. Крупные в храме, они имеют более скромный размер для частного культа, и крайне разнообразны в своей форме, как их описывают агама, тантры и другие трактаты. Они слишком многочисленны и разнообразны, чтобы иметь возможность рассмотреть их здесь. Впрочем, нет недостатка в работах по индуистскому искусству. Достаточно заметить, что приблизительно с V в. н.э. эти изображения главным образом являются тантрическими или отмечены влиянием тантризма – такое положение дел даже у джайнов (на деле изображения божеств существовали с начала н.э., возможно, даже раньше).

Эти божественные образы могут иметь человеческий облик, иногда с головами животных, при этом их позы, жесты, одежды и атрибуты соответствуют их природе. Так, Кали, могучая и грозная, украшенная отрубленными человеческими головами и руками, часто изображается находящейся на Шиве, распростертом как труп (неподвижном или иногда в

¹ Что касается освящения, читатель мог бы обратиться к книге Шинго и Такашимы «From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration» (N.D.: Manohar, 2005), сборнику работ японских исследований на эту тему.

итифаллическом состоянии). В других формах Богиня сидит верхом на Садашиве или ином боге. Сам Шива представлен в великом множестве различных аспектов, соответствующих разнообразным манифестациям, описываемым, в частности, в пуранах. И также дело обстоит с Вишну (существует его кашмирская форма по имени Вайкунтха, с тремя головами, причем одна из них голова льва), как и со многими другими божествами. Множество голов и рук символизирует могущество и безграничность божественной деятельности. Но божественный образ может также иметь форму неодушевленного предмета. Таков случай лингама в его весьма разнообразных проявлениях. Он может иметь форму просто фаллоса или фаллоса с одним или несколькими лицами¹ или представлять собой камень, отполированный и принявший округлую форму под воздействием течения реки (в таких случаях он относится к лингамам, называемым «спонтанными», *svayambhūliṅga*). Это может быть также обработанный череп (который для каулов является лучшим, чем лингам, и наиболее эффективным) или ткань, лежащая на земле, с нанесенным на ней рисунком или картиной² и т.д. Культовым предметом также часто выступает сосуд, содержащий различные субстанции. И подобные предметы весьма разнообразны.

Наконец, божество может быть представлено диаграммой, янтрой, чакрой или мандалой (эти термины, как правило, являются синонимами³). Эти изображения равным образом используются в нетантрическом контексте, хотя они типично тантричны по их геометрическому взгляду на пространство и по манипуляции божественными силами, которые они предполагают. Часто думают, что это изображения, где центральная точка окружена треугольниками и/или кругами, вписанными в рамки внешнего четырехугольника, снабженного «воротами». Таков случай шричакры богини Трипурасундари, подобные изображения есть у некоторых других богинь. Санскритское слово мандала обозначает, к тому же, диск или круглое расположение. Именно этот род диаграмм воспроизводят обычно иллюстрированные работы по тантризму, так как часто это великолепные рисунки или объекты⁴, дающие повод, кроме того, на Западе для разнообразных спекуляций (как, например, у К. Г. Юнга). Но этот случай вовсе не является общераспространенным. Так, трика располагает двумя квадратными мандалами, внутри которых находятся один или несколько

¹ Лингам это фаллический символ, что бы там ни говорили некоторые. См. исследование Хелен Бруннер в сборнике *Studies in Hinduism*. II. Ed. G. Oberhammer. Vienne, 1998.

² Набор таких нарисованных лингамов можно было увидеть на выставке в Париже в 2004 г.

³ Некоторые тексты проводят все-таки различия (особенно что касается мысленных репрезентаций) между мандалой, которая является воображаемой геометрической фигурой (или материально начерченной) и чакрой – совокупностью божеств, распределенных по мандале.

20)

⁴ Часто эти работы вводят в заблуждение, так как части чакры в них увеличены или искажены.

трезубцев или лотосов. Наконец, для многих обрядов используются мандалы разнообразных форм в соответствии с тем, как они применяются. Данные мандалы, как правило, не имеют центра и разделены на более малые секции, чье число варьируется в зависимости от преследуемой цели. На них, в частности, помещаются сосуды, содержащие воду, растения, листья и ниточки, которые представляют божества, призываемые на обряд. Здесь также могут чертить буквы и налагать мантры (а значит, мысленно помещать сюда божества). Такие мандалы иногда имеют значительный размер, так как отправляющий богослужение должен иметь возможность находиться на них, чтобы совершать определенные обряды. Эти временные мандалы, как правило, чертятся порошками. Бывают также мандалы, воображаемые как присутствующие в теле, где на них медитируют или мысленно почитают. Таков случай, как мы видели, шричакры богини Трипурасундари. Их описание мы находим в Кубджика-мата-тантре (в 14-й главе), где йогин должен представлять себе на уровне пяти чакр своего тела населенные божествами мандалы космических размеров¹.

Если мы выделили эти несколько тантрических черт, то возможно ли среди бесчисленных божественных форм индуизма с некоторой ясностью провести различие между теми, которые являются тантрическими, и теми, что не принадлежат к числу таковых? Где начинается и где заканчивается то, что относится к области Тантры? Мы поставили этот вопрос в общем плане в начале данной книги. Он актуален в особенности в случае божеств, случае тем более затруднительном, что он касается как их природы, описываемой в текстах, так и формы культового почитания, объектом которого они являются, и можно было бы сюда добавить мантру, в которой они воспринимаются их почитателями: как было сказано, тантризм существует только если определенные представления сопровождают действия или служат основой для практики; тантризм представляет собой идеологию.

Чтобы остановиться на божественных формах, если среди них существуют некоторые, которые, это представляется очевидным, либо являются тантрическими, либо не являются ими, то есть также и такие, которые могут быть и тем, и другим. Кришна в различных своих аспектах это не тантрическое божество для большинства своих почитателей², но он выступает в качестве такового для вайшнавов-сахаджиев. Вишну не является, как правило, тантрическим (даже если иногда его культ носит тантрический характер), но существуют его тантрические формы, рассматриваемые в качестве таковых, возможно, в большей степени потому что эти формы описываются в агамах или трактатах по мантрашастре, нежели чем они отличаются от других. Шива, когда он почитается брахманами-смартами,

¹ См. иллюстрированную работу под редакцией Г. Бюнемана «Mandalas and Yantras in the Hindu Traditions».

² Даже если его культовое изображение было одушевлено посредством пранапатишти, а значит, обряда тантрического характера.

как одна из божественных форм панчааятаны (pañcāyatana)¹, не является тантрическим. И он наверняка не был таким для Шанкары. И все-таки можно сказать, что из ведийского (Рудра) божества он стал по сути своей тантрическим для большинства своих многочисленных форм (среди которых двуполый Ардханаришвара, Владыка с наполовину женским телом). Лингам на йони, явно сексуальный символ, имеет тантрическую природу, даже если верующие не воспринимают его в качестве такового. Богиня это тантрическое божество почти во всех своих проявлениях, даже если существуют богини, которые не являются тантрическими (но разве среди них нет некоторых популярных культовых форм, которые еще иногда столь почитаемы и являются столь тантрическими по своему внешнему облику?²) Здесь, с одной стороны, существуют теология, иконография и культ, а с другой, восприятие верующих.

Мы всегда помним в качестве тантрической черты факт, что божества идут двухполыми парами, так, у тантрического Ганеши есть Шакти. Но один из членов этой пары может быть очень блеклым; так очень часто случается с Шивой рядом с Богиней. Существуют также «холостые» и «незамужние» божества³. Кроме того, божества имеют тенденцию увеличивать число своих форм. Они часто выступают группами с определенной численностью: таков случай восьми матерей (иногда восемь умножается на восемь), шести или восьми дакини, девяти Дург, десяти махавидий, шестнадцати нитий, пятидесяти Рудр, пятидесяти одного Ганеши, шестидесяти четырех йогини и т.д. Также иногда утверждают, что имеется шестьдесят четыре тысячи йогини (и даже, согласно Йогини-хридае, шестьсот сорок миллионов!). Существует много других случаев этого рода: индийцы, особенно если они тантрики, обожают большие числа. Как уже было сказано, эти божества зачастую располагаются концентрическими кругами в мандале. Их внешний облик нередко исполнен ярости. Составные части их тела и то, что они держат, к тому же и элементы культового обряда, жесты, могут быть обожествлены: анга (члены тела, которые, впрочем, еще и мантры) Шивы, например, или девять сиддхи (сверхъестественных способностей) и десять мудр шривидьи. Не говоря уже о мантрах, санскритском алфавите, фонемах, которые в такой же мере являются божественными сущностями. Напомним по этому поводу, что, учитывая способ его функционирования и особенно манипулирования им, тантрический пантеон в большей степени представляет собой собрание мантр, нежели божеств.

Наконец, эти божественные формы во многих отношениях следует мысленно представлять больше в ходе обряда или в медитации, чем запечатленные в камне или другом материале, а значит, наглядно зримые,

¹ Панчааятана заключается в поклонении пять божествам: Шиве, Вишну, Деви, Сурье и Ганеше. Основоположителем панчааятаны принято считать Шанкару. – *Прим. пер.*

² См., например: Assayag J. *La Colère de la déesse décapitée* (op. cit.) об одной южноиндийской богине, совершенно интересное исследование.

³ Это, как правило, самые грозные божества.

поскольку их описание (как мы видели, когда речь шла о пудже) излагается главным образом в строфах мысленной визуализации, дхьянашлока (dhyānaśloka), в тантрах, агамах и трактатах по мантрашастре или в хвалебных гимнах (stotra). Разумеется, эти божества являются объектом культа и религиозных чувств, они почитаются в зримом облике в бесчисленных частных и общественных храмах и святилищах, но прежде всего в сфере слова и визуализирующей мысли: несмотря на изобилие этих конкретных и зримых форм, тантрическое пространство с этой точки зрения является по сути своей внутренним.

III. ТАНТРИЗМ СЕГОДНЯ

11. ТАНТРИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Поскольку индуизм на протяжении столетий подвергся значительной «тантризации», представления и практики, присущие тантризму, составляют часть того, чем он является сегодня. Мы иногда попутно подчёркивали, что древние тексты не принадлежат только прошлому. Они образуют всегда живую историческую основу, скрытую под нынешней действительностью, хотя те, кто использует их в своей частной жизни или соприкасается с ними в храмах, могут и не отдавать себе в этом отчёт.

Многие индуистские обряды и некоторые представления берут начало из тантр, но тантризм присутствует только в случае, если эти практики тантрического характера соединены с представлениями этого же рода. Между тем, в наше время в большинстве случаев эти два элемента не присутствуют вместе. Сказать, что здесь налицо пассивный или неосознанный тантризм, было бы зайти слишком далеко: имеются только тантрические элементы в контексте, который не является таковым. Присутствие этих элементов всё-таки достигает такой степени, что необходимо это отметить. Но также в Индии имеются храмы, группы аскетов или даже круги или целые области, где процветают практики, открыто представляемые как тантрические. Они признаны в качестве таковых и являются частью повседневной жизни. В этом случае с другой позиции они могут также оцениваться негативно, даже осуждаться: эти два подхода к данному вопросу добавляются к общему двойственному аспекту – игнорируемому или признаваемому – нынешней реальности индийского тантризма, хотя два этих аспекта не всегда выделяются.

Наряду с этим подчеркнём, что когда древние тантрические элементы сохраняются, они присутствуют уже в новом, современном мире, отличающемся от мира предшествующих веков, а это изменяет как их форму и использование, так и смысл. Нынешний тантризм не может быть точно таким же, как и прежний, который к тому же в значительной степени эволюционировал на протяжении столетий, потому что живая традиция находится в постоянном процессе изменения¹.

¹ Несколько исследований на тему присутствия тантрических представлений и практик в Южной и Юго-Восточной Азии, как и на Дальнем Востоке, в наши дни можно отыскать в сборнике под редакцией Дэвида Г. Уайта «Tantra in Practice».

От неосознанного или мало ощутимого квази-всеприсутствия...

Специалист по тантризму, занимающий позицию внешнего наблюдателя, может лишь констатировать квази-присутствие тантрических элементов (практик или представлений) в современном индуизме. Дает ли это ему право сказать, что современный индуизм «тантризован», в то время как практикующие его индусы чаще всего не видят в нём ничего тантрического? Именно этот вопрос можно поставить. Но посмотрим на несколько несомненных фактов. Прежде всего именно в религиозных обрядах и практиках и в сохранившейся в живой форме иконографии повсюду присутствует, хотя и не всегда воспринимается в качестве таковой, тантрическая основа.

Обрядность

Касаясь этой сферы, надо сначала напомнить, что пуджа, почитание божеств, такая, как она совершается в храмах и такая, как её выполняют верующие ритуалисты, осталась в основных чертах, в своей общей структуре, составляющих элементах (ньяса, мудра, мантры, мантры, мандала и т.д.) и целях в том виде, как мы ее описали в 8-й главе. Стало быть, пуджа является тантрической в своей форме, даже если она не обращена к тантрическому божеству.

И также дело обстоит в отношении прочих ритуалов: сектантской инициации (dīkṣā) в шиваизме и панчаратре, погребальных обрядов, искупительных обрядов, обрядов, связанных с возведением и освещением храмов, установкой или разрушением почитаемых образов и т.д. в этих двух традициях. Они не представляют, конечно, весь индуизм, но именно их правила соблюдаются в крупных храмах, и некоторым из них не перестают следовать в различной степени в других местах – настолько, конечно, тщательно проводятся обряды, так как текущая пуджа, лишённая как таковая большей части святилищ, сводится, как правило, к сокращённой форме. А значит, то, что мы видели по этой тематике, ещё сохраняет значение, только обряды обычно в наши дни намного более просты, чем они были раньше (особенно так, как их представляли нормативные тексты, описывающие то, как это следовало делать, а не то, как это делалось на практике).

Это связано с тем, что внутренняя набожность с очень давних времён имеет тенденцию заменить обрядность, а также с тем, что тщательный ритуал плохо приспособлен к нуждам и образу мышления современных людей. У нас меньше, чем у людей былых эпох, времени для совершения долгих и запутанных обрядов. За отсутствием текстов или посвящения жрецы или другие служители часто к тому же не обладают способностями для этого; что же касается верующих, то они иногда не располагают необходимыми финансовыми средствами, так как некоторые обряды являются дорогостоящими. Обряды исчезают, наконец, потому что они не

соответствуют духу времени. Профессия храмовой танцовщицы, девадаси, которую индусские реформаторы давно осуждали, но которую терпели британские власти, в 1947 г. была таким образом запрещена властями провинции Мадрас (ставшей затем штатом Тамилнаду)¹. Такое желание избавиться индуизм от «суеверных» или считающихся недостойными в современном мире практик вынуждало, как правило, запрещать жертвоприношения животных (которые всё-таки сохранились в Индии и Непале) и привело к исчезновению или модификации некоторых других обрядов и практик.

В храмах, предназначенных ранее для чистых каст, служители остаются всё-таки – по крайней мере, в принципе – брахманами, инициированными согласно предписаниям агам², так как их монополия в недавнем случае даже была подтверждена гражданским судом, чьё судопроизводство британского происхождения, но который основывал своё решение на агамах. Тантрический характер обрядов, даже если он иногда смягчён, остаётся очень явным в шиваитских храмах³. В храмах вишнуитов тантризма меньше, жрецы этих храмов часто являются вайкханасами, а значит, принадлежат к традиции, не являющейся тантрической, но всё-таки обладающей некоторыми её чертами⁴. Само собой разумеется, есть много храмов, которые прежде всего в своей теологии не имеют ничего тантрического, даже если их культ включал некоторые практики, о которых нам известно, что они имеют тантрическое происхождение: тантризм, как было сказано, имеет место лишь в том случае, если действие определяется мировоззрением.

С другой стороны, мантры также всегда присутствуют в индуизме, так как связанная с ними практика значительно выходит за рамки сферы тантризма. Даже если мир меняется, «суеверия» сохраняются. Если есть тантрические мантры и другие, которые не относятся к таковым, различие между ними легко провести в области культа, где является тантрической

¹ На тему девадаси, женщин, увидеть которых считалось добрым знаком (*maṅgala nārī*) см. углубленное исследование Фредерик Апфель-Марглен «*Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*» (Delhi: Oxford University Press, 1985). Заметим, что девадаси не полностью исчезли. Представление о благоприятном предзнаменовании (*maṅgala*) играет важную и недостаточно изученную роль в индуизме: яростное божество также может являть добрый знак, так же как обстоятельство или нечистое действие. Трансгрессия и благоприятное предзнаменование не являются несовместимыми.

² Они не всегда являются таковыми, за недостатком компетентности или их финансовых средств.

³ Современная обрядовая деятельность в крупном шиваитском храме замечательным образом представлена (с иллюстрациями) в томе 3 «Обряды и праздники» (авторы – Франсуаза Л’Эрно, Мари-Луиз Рейниш и Хелен Бруннер) крупного исследования, посвящённого Тируваннамалаи, упомянутого выше, с. 324, примеч. 17.

⁴ Об эволюции культов под влиянием современных социальных и экономических условий и после изменения образа мышления см.: Colas G., Tarabout G. *Rites hindous. Transferts et transformations* (Paris: Éditions de l’EHESS, 2006); Reinich M.-L., Stern H. *Les Ruses du salut. Religion et Politiques dans le monde indien.*

мантра тантрического божества, но она не является таковой во всех своих прочих амплуа. Для того чтобы ответить на вопрос, является ли мантра тантрической или нет, меньшее значение имеет её форма, а большее – характер использования. С этой точки зрения, множество связанных с мантрами тантрических практик, которые мы описали, до сих пор выполняется в их традиционной форме, идёт ли речь о мантрах кундалини-йоги с её представлениями об имагинальном теле, джапе, амулетах и прочих физических «мантризациях» или различных магических обрядах, совершаемых с мантрами (будь ли то обряды искупления, исцеления или чёрной магии). Наряду с этими практиками имеется также обширная литература, имеющая широкое распространение, научная или популярная, книги, руководства, брошюры на эту тему на всех языках Индии. В Южной Индии мантирикары или мантиравати, специалисты по этой области, являющиеся тантриками, остаются очень активными¹.

Как мы видели в 5-й главе, хатха-йога (или кундалини-йога) имеет тантрическую природу, между тем, ей занимаются люди, не обязательно являющиеся тантриками. Но имеются йоги-тантрики, к которым мы позднее вернёмся. В отношении того, что касается храмов и иконографии, мы видели, что большая часть божественных форм, почитаемых в индуизме, имеет тантрическое происхождение, и ссылки, которые мы давали на эту тему, сохраняют, как правило, значение и поныне: индуистский пантеон обогащался на протяжении столетий – новые божества появляются до сих пор, – но в основных своих чертах он оставался таким же. А значит, нет необходимости возвращаться к различным аспектам, которыми могут обладать эти божества, представляющие собой объект простого или сложного культа в храмах, святилищах и святых местах, – ими усеяны Индия и Непал.

Что до богов, Шива, очевидно, находится на переднем плане, будучи почитаемым во всех своих храмах и святилищах, у истоков Ганги, повсюду, где он появляется и где он манифестируется во всех своих формах, в особенности в грозной форме Бхайравы. Бенарес (Каши), как известно, это его город. Кроме его главного храма как Владыки вселенной, Вишванатха, и множества лингамов, у него есть здесь как у Бхайравы храм, имеющий важное значение для его почитателей, который часто посещают садху. Ему посвящены и несколько крупных храмов Юга: Чидамбарам, Тируваннамаллаи, Танджор, и др. Некоторые формы Вишну являются тантрическими; даже Кришна выступает тантрическим божеством для некоторых сахаджиев, сохранившихся до сих пор. Два тома Г. Бюнемана о

¹ Они были хорошо описаны Карлом Густавом Дъелем в книге «Instrument and Purpose. Studies on the Rites and Ritual in South India (Lund, 1956). Кажется, что с тех пор ситуация почти не изменилась. Дъель указывает, что некоторые мантирика являются мусульманами. Впрочем, в индуистских в принципе руководствах по мантрам обнаруживаются амулеты или другие ритуальные принадлежности, содержащие арабские письмена.

тантрическом пантеоне¹, хотя и основываются на древних текстах, представляют заметную часть индуистского пантеона в той форме, в которой его почитают в наши дни.

Современная индуистская религиозность, конечно, предстаёт в образе бхакти, благоговения, которое а priori не является тантрическим, но бхакти и тантризм сочетаются без проблем: мы видели это в 9-й главе, исследуя древние тексты, и мы увидим это дальше на нынешних примерах. На сантов, этих поэтов-мистиков, всегда выступавших выразителями идей бхакти, идёт ли речь о Кабуре, Джнандеве или других – оказали влияние натхи: тексты натхов обнаруживаются даже в Грантх Сахиб, священной книги сикхов – достаточно сказать... Констатируя это, я всё же не стану утверждать, что весь современный индуизм «тантризован», так как это было бы преувеличением. Но несомненно, что он во многих отношениях носит следы влияния Тантры, однако верующие, и это не менее несомненно, чаще всего этого не осознают.

...до различных признанных форм присутствия

И напротив, есть различные случаи, где действующие лица всегда осознают тантрический характер действий, которые они совершают, в которых принимают участие или присутствуют.

Мы видели, что индуистские князья (даже если ныне это деловые люди или политики) достаточно часто сохранили, если не власть, по крайней мере свою должность главного устроителя жертвоприношений в их прежнем княжестве, и стало быть, их место на крупных праздниках в храме, на который недавно опирался их трон, а божество этого храма может быть тантрическим. Таким образом, их до сих пор можно увидеть находящимися рядом с этим божеством во время наиболее важных праздников – так бывает, например, в Пури на праздник Джаганнатха², вишнуитского божества, имеющего, однако, некоторые тантрические черты. Несколько махараджей всегда имеют рядом с собой тантрического раджуру (так, например, в Гвалиоре). Также эта роль заметна в Гималаях, например, в Куллу, где вопрос о княжеском и божественном первенстве продолжает порождать ссоры и судебные процессы – и где именно храмовые служители или одержимые, связанные с храмами различных богинь, призывая их, разбирают личные тяжбы или конфликты между деревнями³. Божества тантрической природы (как правило, богини), населяющие гималайские долины, продолжают оставаться объектом постоянного культа в своих многочисленных святилищах, так как они опасны! В частности, в долине Куллу, представленные масками, помещенными на паланкины, каждый год

¹ См.: Buehneemann G. The Iconography of Hindu Tantric Deities.

² Эту тему затронула Фредерик Апфель-Марглен в книге «Wives of the God-King», op. cit., где на фотографиях предстаёт махараджа, официально участвующий в празднике.

³ См. Berti D. La Parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien.

процессией они отправляются на торжественные празднества, где собирается население.

Также в Гималаях есть Непал, который до мая 2008 г. являлся индуистским королевством, последним из сохранившихся¹. В этой стране как индуистские, так и буддийские культы носят тантрический характер; они связаны с укладом общественной жизни; они расставляют вехи в ходе ритуального года и размечают пространство. Некоторые включают значимые жертвоприношения животных, в особенности во время королевского праздника Дасаин в честь Дурги. В своих различных аспектах мир Тантры оставался вездесущим, глубоко укоренённым в непальской жизни. Неизвестно, что произойдёт теперь, когда Непал стал республикой, управляемой маоистами. Но можно полагать, что эта древняя цивилизация будет исчезать только понемногу, и некоторое время её элементы ещё будут сохраняться, особенно в традициях различных этносов, составляющих население страны. Без сомнения, сохранятся также многочисленные храмы, святые места и монастыри, индуистские и буддийские, некоторые из которых обладают большим значением и процветают².

... и до открытого и зримого присутствия

Открыто выставляемый напоказ тантризм, в частности, представлен некоторыми группами отрешившихся, аскетов и йогов-шиваитов, наследников древних традиций капалика и натха (которые, впрочем, составляют только маленькую долю от большого числа индийских садху³). Самое заметное и организованное течение этих отрешившихся это, без сомнения, течение натхов (или натх-йогов), именуемых также канпхатами (или канпхатайогами), «йогами с разорванными ушами», потому что они носят большое кольцо, вставленное в хрящ уха. Это продолжатели традиции

¹ Непальские реалии были очень хорошо изучены Жераром Тоффином в книге: «Le Palais et le temple. La fonction royale dans La vallée du Népal. См. также: Krauskopff G., Lecompte-Tilouine M. Célébrer le pouvoir. Dasain, une fête royale au Népal (Paris: CNRS Éditions, 1996); Vergati A. Art et société au Népal. На тему Непала см. также исследование: Levy R.I. Mesocosm. Катрин Клементен-Ожа сообщает в книге «Le Trident sur le palais» (Paris: Presses de l'EFEO, 1999), об «антивишнуитской клике в одном индуистском княжестве в колониальную эпоху», это в Джайпуре, где у махараджи наряду с главным княжеским храмом всегда был более тайный храм, посвящённый Богине.

² Действующий храм натхов был описан в книге: Bouiller V. Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal.

³ Гхурье в своем классическом, но уже устаревшем труде «Indian Sadhus» (Bombay: Popular Book Depot, 1953) выделяет две основные группы, «Samnyasis or Shaiva Ascetics» и «Bairagis or Vaishnava sadhus». Их общее число значительно, Census of India 1931 года, упоминаемая Бриггсом (Gorakhnath and the Kamphata Yogis. P. 6), ссылаясь на «Imperial Census of India» 1931 года, оценивала число индуистских садху в «more than a million» (более чем в миллион. – Прим. пер.), и это во время, когда в Индии насчитывалось только около 300 млн. жителей: в наши дни статистически их должно быть больше, даже если, без сомнения, они составляют меньшую пропорцию населения.

натхов, чью древность и важность мы уже видели. Ныне их влияние не так велико, но они остаются активной общиной; верные учению хатха-йоги, которым они ранее обладали на манер монополии, они сумели приспособиться к современному миру, иногда даже обзаведясь клиентелой из числа деловых людей или патронируя медицинские учреждения. У них есть несколько центров, один из них в Горакхпуре (в Уттар Прадеше), где находится храм Горакхнатха, их легендарного основателя; другой важный центр находится в Харидваре, где Ганга выходит на равнину; прочие расположены в Раджастхане и в Карнатаке. У натхов есть много святых мест, разбросанных по всему индийскому субконтиненту, от Ассама до Пакистана. Их святилища есть (или были) даже в Афганистане¹. Кажется, именно в Непале в наши дни в наибольшей степени ощущается присутствие натхов. В частности, здесь они располагают важным монастырём в Каугхера (в провинции Данг, граничащей с Индией), остающимся очень активным центром – этот монастырь недавно сделался объектом весьма интересного исследования². Любопытно, что этот монастырь, будучи посвящён культу Горакхнатха и Бхайравы, устраивает каждый год паломничество к соседнему храму Богини, в то время как натхи в принципе вовсе не являются шактами. Любопытно также, что главы монастырей натхов часто носят мусульманский титул пира. Также существуют странствующие натх-йоги, – таковых в наши дни едва ли насчитывается более нескольких тысяч. В Непале существует их разновидность, йоги кусле-капали³, которые приняли образ жизни домохозяев и в наши дни составляют касту. Прежде мы указывали на связь натхов с суфийским исламом; следы этого ещё заметны в наши дни, например, у исмаилитов-сатпантхи Гуджарата, чьи священные песнопения, гинанс, наполнены индуистскими элементами, связанными в особенности с натхами.

Есть и другие разновидности тантрических садху, странствующих и оседлых – на них, как правило, смотрят как на магов, практикующих трансгрессивные культы. К их числу принадлежат и те, кого обычно называют агхор, с телом, умащенным пеплом с погребальных костров, населяющие места кремации, где они отправляют свои культовые обряды ночью, пользуясь, как говорят, трупами, если эти трупы удастся заполучить⁴.

¹ Эти святые места описаны Бриггсом в книге «Gorakhnath and the Kamphata Yogis», p. 74–124.

² Книга «Ascètes et rois» Вероник Булье представляет среди прочего интерес в том, что показывает устойчивость связей между политической властью и храмом. Автор только что выпустила работу «Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nath yogis en Inde contemporaine», где даёт полную картину положения секты натхов в современной Индии. На тему натхов заслуживает прочтения работа Бриггса «Gorakhnath and the Kamphata Yogis».

³ Стали предметом изучения Вероник Булье в статье «Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient» (1993).

⁴ Этот обряд является важной темой «Катха-сарит-сагары», сборника сказок XI в. Но Видья Дехеджа в книге «Yoginīs Cult and Practices» пишет (p. 60): «<...> the practice is not

Их, являющихся почитателями Бхайравы, можно, в частности, встретить в Бенаресе, так как это божество особенно связано с данным городом¹. Они, несомненно, очень малочисленны.

Культ Богини – или богинь – заслуживают упоминания, в частности, по причине их важности в определённых областях. Не все богини являются тантрическими. Таковыми являются те, которые, будучи, как правило, грозными, обычно связываются с какой-либо формой Шивы. Это случай некоторых великих богинь: Кали или Дурги, храмы которых разбросаны по всей Индии. В Непале это Гухьешвари, где девять Дург (Навадурга) представляют объект важного культа. Также, как и в Индии, здесь присутствует почитание Трипурасундари. Можно было бы упомянуть и других, древних, богинь, таких как десять махавидий или сравнительно более недавних, близких к народным культам². Но также имеются многочисленные местные богини, выступающие объектом постоянного почитания, в частности, в гималайских районах. Это случай, например, грозной богини Хидимбы в Куллу или Вайшно Деви, формы богини Дурги, умерщвляющей демонов и почитаемой в подземном святилище в штате Джамму. Присутствие йогини, чью важность мы видим на заре тантризма, а затем в иконографии, теперь, кажется, не особенно заметно. Прежде всего, имеется множество мелких местных богинь, чьи святилища иногда лишены квалифицированного жреца, или вполне известные божества, привлекающие толпы к своему храму, который может иметь большое значение, таков, например, храм Минанши в Мадураи.

Исходя из всего этого, можно было бы говорить о большом влиянии Тантры, хотя культ, обращённый к этим божествам, очень часто редуцирован до такой степени, что его почти нельзя называть «тантрическим»: это, скорее, народный индуизм. Однако не всегда легко провести различие между народным культом и тантрическим, так как на практике они часто имеют много общего. Например, мы видим это в культе богини Йеламмы в Саундатти (Керала), важном месте паломничества³. Одержимость, черта, считающаяся, как правило, присущей народным культам, вполне может существовать в тантрическом контексте в наши дни, как и прежде – часто она

uncommon even to-day; when there is a death in a poor home, the family is approached with an offer of money for the use of the corpse for one night. Indeed, in the town of Kârnâkhyâ, people rarely leave a corpse uncremated overnight for fear of losing it to tantric practitioners» (эта практика не является чем-то необычным даже и в наши дни; когда в бедном доме кто-то умирает, к семье обращаются с предложением денег за использование трупа на одну ночь. В городе Камакхье в самом деле люди редко оставляют труп без кремации на ночь из боязни, что он попадет в руки тантриков-практиков. – *Прим. пер.*).

¹ Его храм описывается с несколькими ссылками на агхори в прекрасной книге Дианы Эк «Banaras, City of Light».

² См. книгу: Hawley J.S., Wulff D.M. Devî, Goddesses of India.

³ Этот культ (вместе с проблемами, которые он ставит: одержимость, насилие, роль женщин и т.д.) стал объектом внимательного изучения Джеки Асаг в книге: *La Colère de la déesse décapitée*, op. cit.

упоминается в шиваитских тантрах. Каким же образом возможно провести различие между мистический союзом и одержимостью божеством?¹

Гуджарат и особенно Каччх это область, где Богиня в своих грозных формах (Кали, Дурга, Хингладж и т.д.) вездесуща, она проявляется здесь и как богиня страны (дешдеви), защищающая страну и монарха, и как кулдеви, богиня рода, покровительствующая княжескому клану и местных социальным группам, или проявляясь наглядным образом в образе дживан матаджи, живых богинь, воплощённых в определённых женщинах из касты чаранов – касты пастухов и певцов. Эта традиция и связанные с ней обряды находятся в очень живом состоянии, они образуют принципиально важный элемент сплочённости социальной системы. Некоторые из этих наиболее тантрических черт всё-таки имеют тенденцию смягчаться под влиянием «брахманизирующей» эволюции – впрочем, этот процесс в Индии заметен повсюду².

Область Индии, где тантризм вообще является наиболее распространённым, и где он явно признан в качестве такового, это, несомненно, Бенгалия; культ различных форм Богини встречается здесь повсеместно, так как бенгальцы вообще склонны считать Богиню своим верховным божеством, занимающим главенствующее положение над всеми прочими индуистскими божествами. Высшие касты в Бенгалии в большинстве своем представлены шактами, а ритуальной практикой, частным культом в семьях руководит тантрический гуру. Чаще всего почитаемое проявление Богини здесь – Дурга, губительница демонов, которой, помимо её обычного культа, торжественно поклоняются здесь каждый год осенью, во время Дургапуджи, особого праздника, важной составной части бенгальской религии³. Наряду с Дургой, воспринимаемой прежде всего как благосклонное божество, также поклоняются десяти более внушающим страх, даже яростным формам Богини, махавидьям. Первой из них является Кали, грозное божество (даже если она может восприниматься как Мать, полная нежности – каковой она была для Рамакришны, который был жрецом в одном из её храмов). Её крупный храм в Калькутте, Калигхат, ежедневно привлекает множество верующих; десятки молодых чёрных козлов приносятся здесь каждый день в жертву, чтобы умиловить ее. Другие махавидьи обладают меньшей значимостью, но иногда они внушают больше страха. Почитаются также местные богини, такие как Чанди или Манаса, богиня змей⁴ и т.д. Очевидно, что равным образом имеются и боги,

¹ Я затронул эту проблему в статье «Transe, possession ou absorption mystique? L'âvesha selon quelques textes tantriques cachemiriens» в сборнике «La Possession en Asie du Sud» (ред. Дж. Асаяг и Ж. Тарабу).

² Чараны и культ этих богинь стали объектом внимательного исследования Хелены Басу «Von Barden und Königen. Ethnologische Studien zur Göttin und zum Gedächtnis in Kacch (Indien)» (Frankfurt, 2004). Рецензия, написанная А. Паду, вышла в: Archives de sciences sociales des religions. №130 (avril-juin 2005).

³ Об этих тантрических и/или народных культах см.: Östör A. The Play of the Gods.

⁴ Manasâvijaya, издана Франком Бхаттачарьей, op. cit.

в особенности, Шива, который здесь находится в очень подчинённом положении по отношению к Богине. Но он также воспринимается как Великий Йогин (махайогин), а стало быть, Наставник йогинов, отрешившихся от мира маргинальных, если не трансгрессивных тантриков. Собственно говоря, не вписывающимся в привычные рамки течением в Бенгалии является и течение баул, этих бардов-мистиков, воспевающих славу «Человеку Сердца» (*maner manus*), чьи сексо-йогические обряды и определённые представления носят глубоко тантрический характер. Их феномен до такой степени необычный, что он охватывает также баулов-мусульман, факиров, чьи верования представляют собой смесь равно мало ортодоксальных ислама и индуизма¹.

Именно божества и практики этого последнего рода привели к тому, что, несмотря на вездесущность шактистских культов, тантризм у многих бенгальцев и прежде всего в общественном мнении приобрёл мало одобрительный имидж: это сфера тайных, пугающих и извращённых практик, недозволенного секса и чёрной магии. Таким образом обычно рассматривается и оценивается небольшая местная секта картабхаджа, представляющая собой форму народного тантризма, аналогичную в некоторых отношениях секте баул и привлекающую последователей из среды городских бедняков².

Керала, расположенная на юго-востоке Индии, это ещё одна область, где процветают тантрические культы, носящие глубоко шактистский характер. Здесь находится большое число храмов богинь – форм Кали, чаще всего Бхадракали. Служители, принадлежащие к брахманским семьям высокого статуса, следуют в своей ритуальной деятельности предписаниям древних тантрических текстов. Стало быть, культы являются совершенно тантрическими, хотя практика в этих случаях относится к направлению «правой руки»: ничего трансгрессивного. Однако здесь также имеются храмы, чьи жрецы принадлежат к низшей касте и чьи культы могут включать жертвоприношения животных или иные «не вегетарианские» подношения. Большую роль здесь играет и одержание божеством³. Почитаются здесь и мужские божества, чаще всего это формы Шивы (божество, связанное с Богиней). В наше время получил развитие культ особого божества

¹ Что касается случая Бенгалии, см. короткое, но блистательное исследование Франка Бхаттачарьи «Le shaktisme au Bengale» в сборнике «Le Ruses du salut» (ред. М.-Л. Рейниш, Х. Штерн). См. также: Bouez S. La Déesse apaisée. Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale. Paris: Éditions de L'HESS, 1992. О факирах см. замечательное исследование Анн-Элен Тротье, созданное на основе живого опыта: Fakir. La Quête d'un Bâul musulman (Paris: L'Harmattan, 2000).

² Картабхаджи стали предметом интересной работы Хью Урбана «The Economics of Ecstasy. Tantra, Secrecy and Power in Colonial Bengal» (N.Y.: Oxford University Press, 2001).

³ О Богине в Керале см. исследование Сары Колдуэлл «Oh Terrifying Mother. Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kâlî». Об одержимости см. статью Ж. Тарабу «Corps possédés et signatures territoriales au Kerala» в книге «La Possession en Asie du Sud» (ред. Дж. Асаяг и Ж. Тарабу).

Айяаплана, нечто вроде мужского коррелята Дурги, приверженцами которого являются только мужчины, которым одним и позволено ежегодное паломничество в Шабарималу. Культы и обряды, как и применение мантр, обычно требуют использование мандал или янтр в их великом разнообразии. Связанные с мантрами практики сохранились в Керале в живом состоянии, к ним прибегают мантравади, почитатели разнообразных божеств (особенно местного бога Чаттана). Благодаря наличию у них магических способностей к ним обращаются в случае нужды. Деятельность мантравади в некоторых аспектах включает в себя традиционную медицину, а их адепты, как и повсюду в Индии, используют в своей практике мантры, диаграммы и амулеты. Керала славится своими ритуальными храмовыми представлениями, представляющими эпизоды их мифологии Богини перед многочисленной местной публикой. Если эта публика присутствует здесь в качестве зрителей спектакля, то для актёров все выглядит совсем иначе. Они долго готовятся и трепетно вживаются в свою роль, испытывая иногда даже одержимость божеством, которое они воплощают¹.

На основании их основополагающих текстов, их мантры, шривидьи и использования ими шричакры следовало бы считать также тантриками приверженцев шривидьи, этой ведантизированной формы традиции Трипуры, которую мы рассматривали в 4-й главе. Их главный центр (матх) находится в Шрингери (Карнатака), но есть и другой, также важный центр, находящийся в Канчипураме возле Мадраса. Именно в этом матхе проживают их духовные учителя, шанкарачарьи. Шривадья располагает также другими храмами. Между тем, эта совершенно ведантизированная, очень брахманистская традиция почти не является тантрической. В её храме в Бенаресе проживают санньяси дашанами, далёкие от того, чтобы быть тантриками. Однако традицию Шривадьи следует упомянуть здесь (несмотря на относительно небольшое число адептов) по причине её большой социальной заметности: шанкарачарьи обладают большим нравственным авторитетом и даже политическим весом (выступая с очень консервативных позиций) в обществе.

Эту школу также следует упомянуть и потому, что некоторые, особенно в США (где у неё есть адепты), считают её типично тантрической, в то время как она столь мало тантрическая, сколь это возможно².

Почти невозможно сделать обзор всех тех, кто в Индии именует себя тантриками или практикует разнообразные тантрические садханы, не имея какой-либо принадлежности к организованной группе, со связью с особой традицией или без таковой. Очевидно, имеются тантрические гуру – или чьё учение и практики носят тантрические черты, и у которых есть ученики.

¹ О Керале см. также статью Ж. Тарабу «L'эволюtion des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kerala» в сборнике «Renouveaux religieux en Asie» (éd. C. Clementin-Ojha. Paris: Publications de L'EFEO, 1997).

² Именно таким образом это представляет, в частности, Дуглас Р. Брукс в книге «The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Sakta Tantrism».

Недавно в Аллахабаде (Пряге для индуистов) существовала небольшая группа адептов тантрического гуру, проживающего в Джханаси. Этот гуру выпускал журнал «Кальян» и издавал небольшие брошюры, содержащие тантры, руководства по почитанию тантрических божеств или работы малого объёма по мантрашастре. Существует большое количество публикаций этого рода, которые можно, в частности, отыскать у входа в храмы, что позволяет предположить, что есть те, кто их приобретает и ими пользуется.

Изобилие подобных работ, издаваемых (для как для специалистов, так и для более широких слоёв образованной публики) университетами, исследовательскими центрами, или разнообразных шиваитских или вишнуитских тантр или других сочинений на санскрите, на различных видах индийской письменности, иногда с переводами (их перевод восходит к «Tantric Texts» Джона Вудрофа / Артура Авалона¹, позволяет предположить, что вопреки негативному мнению, которое индийцы часто имеют о тантризме, среди них имеется определённое число тех, которые, если не практикуют его, то, по крайней мере, интересуются им. Кажется, что имеется – отчасти вследствие того, что произошло на Западе – новый интерес к тому вкладу, который внесли тантрические тексты в религию и философию.

Об этом свидетельствуют университетские исследования, наряду с публикацией множества текстов (и приложений к ним), а также деятельность различных личностей. Так было в случае, например, Гопинатха Кавираджа (1887–1976), который получил посвящение от йога-тантрика и считался в Бенаресе наставником шиваитов – его публикации на бенгали и хинди способствовали знакомству с учением². Что касается Кашмира, то духовная традиция трики сохранилась и имела своим последним имеющим посвящение представителем Свами Лакшманджу (1907–1991), исключительную и притягательную личность, которому много обязано нынешнее возрождение (как и её исследования на Западе) этой традиции³. Недавнее открытие в Бенаресе исследовательского центра и библиотеки (Samvidalaya Abhinavagupta Research Library), с целью проведения

¹ См. предыдущую главу.

² Гопинатх Кавирадж был почитателем Ма Ананды Майи, воплощения Дурги. Он также состоял в контакте с другой женщиной-гуру, обосновавшейся в Бенаресе, Шобхамы, которая, что любопытно, считалась воплощением Кришны и Богини – человеческой Кали. Его случай стал предметом изучения в книге Катрин Клементен-Ожа «La Divinité conquise. Carrière d'une sainte».

³ Лилиан Сильбюрн и Алексис Сандерсон работали вместе с ним на протяжении длительного времени. Я занимался этим недолго, но с пользой. Ему посвящена прекрасная книга: Samvidullâsah, Manifestation of Divine Consciousness (ред. Беттины Боймер и Сарла Кумар). Этот сборник статей (с многочисленными фотографиями) содержит, в частности, замечательную работу А. Сандерсона «Swami Lakshman Joo and his place in the Kashmirian tradition». По этому случаю можно указать на книгу «Sâmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue» (eds. Sadananda Das, E. Fuerlinger), содержащую несколько исследований, относящихся к области тантризма. Американские публикации из Калифорнии (иногда переведенные на французский) о Лакшман Джу не стоит рекомендовать.

исследований и публикации работ по теме кашмирского шиваизма это один из признаков того, что в Индии развивается интерес к философской и духовной традиции, которая, несмотря на своё прошлое величие и огромное значения, оставалась там очень мало известной.

Все эти случаи, конечно, представляют не очень много по отношению к миллиарду индуистов субконтинента, но они заслуживают упоминания, поскольку показывают, что несмотря на ханжество прошлого и подъём интегризмов в наше время, некоторые индийцы могут признавать интеллектуальные достоинства школ тантризма (индуистских, но также и буддийских). Заметим, что их всё-таки почти не признают профессиональные индийские философы, которые, ссылаясь на прошлое, остаются пленниками мифа о Шанкаре, конечно, важном мыслителе, но чью значимость слишком часто склонны переоценивать.

Присутствие тантризма в Индии в наши дни также проявляется в образе новых сект или движений, которые, в отличие от виденных нами ранее, имеют связи с Западом, хотя они также представлены в Индии или существуют на её территории. Эти секты составляют часть новых религиозных движений, появляющихся повсеместно в мире. Воспринимая из тантрических традиций только подходящие для них элементы, они создают новые формы тантризма, приспособленные к современному миру, при этом их современный характер берёт начало с Запада, где они получают значительное развитие, как мы увидим в следующей главе. Вот три подобных примера.

Своеобразие «Ананд Марг» заключается в том, что она не была связана с какой-либо прежде существовавшей тантрической традицией. Она была основана в 1955 г. бенгальцем, которого ученики, адепты этого движения – их будет несколько тысяч в Индии и во всём мире, но они особенно многочисленны в Бенгалии – считали аватарой Шивы. Заявленными целями секты является «личная реализация», достигаемая следованием духовной тантрической дисциплине (*tāntrika sādhanā*), ведущей к освобождению, а также служение человечеству. Характерной чертой реальной жизни «Ананд Марг» является всё-таки насилие, рассматриваемое как «сама сущность жизни», и фактически именно из-за насильственных актов (расправа в 1971 г. с шестью своими членами) это движение вообще стало известным. Таким образом, в Индии она в значительной степени поспособствовала тому, чтобы придать тантризму наихудший имидж – что, однако, не помешало ей сохраняться и даже развиваться¹.

Другое хорошо известное тантрическое движение из числа появившихся в Индии было основано Раджнишем (Бхагван Шри Раджниш) в 1974 г. в Пуне, неподалёку от Бомбея, где его ашрам принимал десятки

¹Деятельность этого движения получила значительный отклик в индийской прессе, но почти не изучалась. Однако стоит указать на две недавние статьи: Рафаэль Вуа «Denied violence, glorified fighting» и Хелен Кроветто «Ananda Marga and the use of force», вышедшие в *Nova Religio*. Vol.12, №1, août 2008.

тысяч посетителей, пребывавших прежде всего с Запада и привлечённых учением, которое могло называться тантрическим, поскольку оно утверждало, что спасение следует достигать посредством всех чувственных наслаждений: «Человек, – утверждал Раджниш, – это одновременно душа и тело: следует удовлетворять и то и другое». Также он выступает убеждённым приверженцем капитализма: «Создание богатства это дело гения», и известно, что богатство он умел накапливать. Вернувшись в Индию после своего нахождения в США в 1981–1985 гг., он продолжил деятельность под именем Ошо, основав в Пуне «multiversite» и центр медитации, вдохновляемый таким же гедонистическим духом. Его также не покидало умение накапливать значительные средства, но отныне он избегал всего, что могло вызвать скандал. Эта организация пережила его смерть (в 1991 г.) и ныне образует центр обширной международной сети.

Наконец, можно было бы упомянуть центр, которым располагает «Сиддха Йога» в Ганешури (штат Махараштра), ставший последним пристанищем для Нитьянанды – учителя Муктананды¹, основателя этой организации. Доктрина, лежащая в основе учения этого центра, представляет собой модернизированную версию недуалистического кашмирского шиваизма, а значит, она в принципе тантрическая, хотя это совершенно американская организация. Налицо два аспекта изменений, могущих затрагивать тантрическое движение, когда оно возвращается в Индию, приняв на Западе новую форму, где его учения и практики были модифицированы в соответствии с нашими ценностями.

¹ Свами Муктананда написал интересную автобиографию как описание тантрической садханы: *Play of Consciousness*. Заслуживает прочтения также автобиографическое произведение в форме документа – «Koundalinî», принадлежащее Гопи Кришне.

12.

ПОЧИТАТЕЛИ ТАНТРИЗМА НА ЗАПАДЕ

Может показаться удивительным, что нечто столь глубоко индийское, как тантризм, распространилось за пределами привычных азиатских границ экспансии индийской цивилизации – разумеется, если только именно не сама эта «индийскость» привлекла внимание и очаровала. Религиозные поиски, духовные устремления представляют собой тягу к Иному – божественному Иному, а между тем, что может быть более «иным» для нас, чем тантрический мир? А также что может быть более привлекательно в нашем мире, чем обещание власти над собой и другими? Не говоря уже о сексе и трансгрессии. Здесь мы имеем дело с феноменом – конструкцией, тем более интересной, что это один из аспектов как отношения Запада к воображаемой в значительной степени Индии (и реакции Индии на этот взгляд, так как влияние и «неверные интерпретации» являются взаимными)¹, так и включения феномена тантризма в глобальный меркантильный и гедонистический мир, в котором мы нынче живем.

Касаясь темы этой встречи культур (по меньшей мере, частично представляющей собой «комедию заблуждений»), следует вначале напомнить о существовании и роли сэра Джона Вудроффа (1865–1936) – Артура Авалона, этим псевдонимом он пользовался для издания некоторых своих работ – который во многих отношениях был пионером тантрологических исследований и которому мы обязаны собиранием тантрических текстов. Он являлся первым, кто сделал доступными для общественности тантрические тексты на санскрите и в английском переводе, сопровождаемые комментариями и исследованиями, чтобы показать их пользу и ценность. Эти работы, все еще переиздаваемые и отчасти сохраняющие значение, на протяжении долгого времени оставались единственными, к которым можно было обратиться, чтобы познакомиться с феноменом тантризма. И также Авалон был первым, кто заявил, что этот феномен образует основополагающий аспект индуизма. Но случай сэра Джона Вудроффа сам по себе интересен, потому что он представлял собой двойственную личность: британский чиновник высокого ранга, судья Верховного суда Бенгалии, одновременно он являлся если не тантрическим посвященным – «an Indian soul in a European body» («индийская душа в европейском теле»), как его называли, то, по крайней мере, страстно увлеченным тантрическим миром, близко знакомым с бенгальскими тантриками и сотрудничающим с ними. Вудроффа можно упрекнуть в том, что он в сговоре с определенными кругами бенгальской элиты создал

¹ Эта двусмысленная и сложная связь «Запад – Восток» была тщательным и проницательным образом исследована Хью Урбаном в работе «Tantra. Sex, Secrecy, Politics...»

намеренно смягченную версию тантрической реальности¹. Тем не менее Вудрофф оставался «проводником», сыгравшим полезную, даже существенно важную роль в том, чтобы познакомить с тантризмом как индийскую общественность, так и людей за пределами Индии, и показать его пользу². Это было делом тем более достойным похвалы, что в его время представления о тантризме как в Индии, так и на Западе были совершенно негативными: индийская элита, равно как и востоковеды (и британские колонизаторы), от которых в этом отношении приняли эстафету английские, французские и другие литераторы, видели в тантризме лишь безнравственность, суеверия и вырождение.

С тех пор ситуация значительно изменилась. Востоковеды и историки-религиоведы, на которых не влияют более те же самые моральные и теоретические предрассудки, лучше знакомы с текстами и практиками, и это позволило лучше увидеть и понять реалии тантризма, отныне объясненные и сделанные доступными благодаря множеству исследований и переводов, а также введению в научный оборот до сих пор неизвестных текстов: прогресс в этой сфере после Второй мировой войны огромен³. Отныне тантрический мир это столь же достойная уважения тема для академических исследований, как и любая другая. В Париже, Оксфорде, Риме, Соединенных Штатах, Японии и Индии, прежде всего, есть преподаватели и исследователи, которые в своих работах стараются представить объективный и столь точный, сколь это возможно, взгляд на тантрические реалии и через распространение знаний о них вызывают интерес у широких кругов общественности.

Таким образом, оказывается, что академические исследования сыграли позитивную роль в распространении на Западе формы чужой культуры – эту роль они, впрочем, сыграли и в Индии. Но, распространяя соответствующую информацию, эти исследования также способствовали – и это часть связанного с тантризмом парадокса – появлению западных, иногда нелепых, его вариантов. Во Франции работы Лилиан Сильбюрн (1908–1993), носящие совершенно академический характер и опирающиеся в определенной степени на традиционные интерпретации современного представителя кашмирского шиваизма, Свами Лакшманджу, о котором мы прежде упоминали, вызвали отклик, таким образом, у достаточно широких кругов общественности, интересующихся представлениями наподобие духовных практик трики и

¹ В частности, это проявилось в опубликованной в 1913 г. Маханирвана-тантре, см. 3-ю главу.

² См. исследование Нетлин Тейлор «Sir John Woodrooff». Хью Урбан посвящает Вудроффу очень толковую и критическую главу в своей работе «Tantra».

³ Следует указать в этом отношении на собрание и каталогизирование шиваитских агам сотрудниками французского «Института Пондишери» (теперь размещенных в интернете) и особенно на инвентаризацию и каталогизацию непальских рукописей, осуществляемые благодаря «Nepal-German Manuscript Preservation Project» («Непало-германскому проекту сохранения рукописей»), не говоря уже о размещении в Интернете тантрических текстов на сайте «Муктабодха» организации «Сиддха Йога».

крамы и даже иногда желающих предпринять попытку следовать им на свой манер. Наряду с индологами и антропологами, в частности во Франции, помогли более широким слоям лучше понять пользу тантрических концепций и некоторых практик¹.

Другие академические ученые сыграли, напротив, по меньшей мере двусмысленную роль. Это было, например, в случае Генриха Циммера (1890–1943), который полагал, что тантризм составляет архаичную аутентичную основу индийской культуры, наряду с наиболее утонченными и действенными психотехниками, и который видел в тантрике божественного воина-героя; его творчество сохраняет определенное влияние. Но следует заметить, что Циммер был антифашистом. Также надо упомянуть здесь историка религий Мирчу Элиаде (1907–1986), являвшегося, как утверждали, одним из первых, кто изучал и описывал тантрическую йогу и показал ее значимость². Также он видел в тантризме одновременно трансцендентное и имманентное преодоление двойственностей, спасительное отождествление сакрального и профанного. Иногда считали, что его взгляды содержат «крипто-фашистские» элементы, что, без сомнения, является преувеличением, но его интеллектуальная позиция была, конечно, направлена против современности. Откровенным реакционером и фашистом был, напротив, итальянец Юлиус Эвола (1898–1974), – для него тантризм представлял собой «по своему духу <...> явно более западное явление, чем христианская сотериология». Эвола рассматривал его как единственный путь, героический и аристократический, способный спасти Запад от вырождения. Ницшеанец, антиэгалитарист, расист, убежденный фашист³, он был одним из вдохновителей европейских неофашистских течений и Новых правых (где, впрочем, можно встретить нескольких индологов)⁴.

То, что между тантрическим мировоззрением и правой, фашистской идеологией были точки соприкосновения, может показаться удивительным, но не следует забывать, что совершенный сиддха это сверхчеловек, находящийся по ту сторону добра и зла и, как мы видели в предыдущей главе, в Индии можно отыскать связи между тантризмом и политическим

¹ Вероятно, можно напомнить здесь случай Алена Даниэлу (1907–1994), ставшего известным за свои публикации по теме шиваизма и его иконографии. Однако он не был ни индологом, ни антропологом, и его взгляд на тантрический шиваизм был, скажем, совершенно своеобразным.

² «Techniques du Yoga» (Paris: Gallimar, 1945), затем «Le Yoga. Immortalité et liberté» (Paris: Payot, 1955).

³ Он участвовал даже в 1943 г. в создании Республики Сало, последнего логовища итальянского фашизма.

⁴ Представляется, что резкие слова Андре Паду в адрес Юлиуса Эволы не имеют под собой оснований. Эвола скорее был сторонником средневековой политической системы, а вовсе не ультраправых течений и режимов XX в., к которым относился достаточно критически. Он был далек от ксенофобии и национализма, с интересом и восхищением относился к другим культурам (традиционные Китай, Индия, арабо-мусульманский мир). – *Прим. пер.*

насилием. Богиня Кали иногда вдохновляла революционеров – например, Ауробиндо, до того, как она не стала для него воплощением спасительной божественной силы (также в Японии в образе секты «Аум Синреке» был виден переход от буддийской идеологии к слепому насилию).

Перед нами вещи, связанные с духом времени, иногда с насилием, но чаще (к счастью) со спокойным поиском самопреодоления и пути спасения. В западном мире, где прежние верования или убеждения и институциональные религии (в частности, католицизм) теряют свое влияние, заставляет признать себя то, что получило название «религии по выбору». Такую религию в эпоху религиозной глобализации каждый «мастерит, беря понемногу повсюду» элементы, кажущиеся ему в состоянии ответить на его устремления. Отсюда успех в Европе и Америке неоиндуистских движений, появившихся в Индии или основанных какими-либо западными гуру, связанными с Индией только в духовном отношении. Некоторые из этих движений тантрического толка.

Эти последние не все представляют одинаковый интерес и не все имеют одинаковое значение. Достаточно зайти на тантрические сайты в интернете, чтобы увидеть их распространенность и чаще всего малосерьезный, иногда даже нелепый характер: акцент, как правило, здесь делается на секс, поскольку, как предполагается, тантрические практики делают возможным яркое и безгранично продолжающееся наслаждение: «трансцендентальная сексуальность», «perfect sex», «ecstasy online». Очевидно, что мы не будем заниматься этим аспектом – однако следует его упомянуть – и ограничимся тем, что укажем на два или три важных и в то же время типичных движения. В качестве весьма характерной черты этих движений отметим, что их родиной являются Соединенные Штаты.

Именно там в 1906 г. была основана первая тантрическая организация на Западе, а затем в более недавнее время получили развитие и процветают вплоть до наших дней разнообразные формы поп, нео- и нью-эйдж тантры, и появились две самые важные организации этого толка, организация Раджниша и «Сиддха Йога». К тому же, здесь также заявил о себе и тантрический буддизм в лице движения, созданного мало вписывающимся в привычные рамки Чогьям Трунгпой, чья организация со штабом в Боулдере (штат Колорадо), где он основал в 1970 г. Институт Наропы, привлекла множество приверженцев из числа хиппи и других бунтующих душ и распространилась по всему миру. Все три движения появились в одну и ту же эпоху, даже в один и тот же момент, примерно когда Агехананда Бхарати (другой почитатель тантризма и известный тантрик, к которому мы вернемся позже) сказал, что США суждено стать новым центром тантризма, – это наблюдение, как мы увидим, является вполне обоснованным.

Американец Пьер Бернар, основавший в США «Тантрический орден» наряду с периодическим изданием «International Journal of the Tantric Order», был столько же дельцом и актером, сколько и пророком. Он изучил санскрит и йогу в Индии, но то, к чему он стремился больше всего, явно были

известность (псевдоним Бернара – Всемогущий Оом) и богатство. Он основал тантрический институт в Нью-Йорке, а затем в 1918 г. поселился в обширном поместье, где создал «Utopian Tantric Community»¹. Его деятельность и увлечения, всегда требовавшие больших затрат, были окружены ореолом тайны, но его интерес к телесным практикам носил прежде всего сексуальный аспект. Его жена Бланш де Ври, преподававшая ранее «восточные танцы», создала в свою очередь «Tantric Health System»², также предназначенную для самой богатой нью-йоркской публики. Это предприятие равным образом оказалось очень выгодным в финансовом отношении. Дух скандала, окружающий всю эту деятельность, стал все-таки чересчур сильным, а риски слишком значительными. Как следствие, Пьер Бернар к 1930 г. свернул ее, чтобы превратиться в банкира и коллекционера. Он умер в 1955 г., оставив, за неимением похвальной репутации, значительное состояние.

Можно упомянуть здесь основанный в начале XX в. «Ordo Templi Orientis», который, кажется, имел связи с тантризмом и к которому принадлежал особо зловещий персонаж, англичанин Алистер Кроули (1875–1947), «the Great Beast 666»³, как он сам себя называл. Его практики сексуальной магии имели своим источником тантрическую йогу. Это больше относится к сфере сатанизма (на что он, впрочем, притязал), чем к сфере тантризма. Однако Кроули заслуживает упоминания по причине сыгранной им роли – о ней можно судить, например, еще на основании содержащейся в Интернете информации о его личности и об ОТО.

Но вернемся к случаям Раджниша и Сиддха Йоги, относящимся к намного более поздним временам, чем случаи Пьера Бернара и Алистера Кроули. Именно в 60-е годы тантризм, с очень явным акцентом на его сексуальный аспект, начал появляться в Америке, распространяясь вслед за движениями, выступающими за отказ от ограничений, особенно касающихся секса. В 1964 г. Омар Гаррисон в своей имевшей огромный успех книге «Tantra. The Yoga of Sex» провозгласил, что тантризм способен исцелить Запад от его зол, показывая, что сексуальный союз может открыть путь к «новому измерению жизни». В такой интерпретации, распространяемой СМИ, тантрическое мировоззрение стало одним из элементов американской контркультуры, средством критики господствующего общественно-политического порядка, считающегося репрессивным и коррумпированным. Грозная и эротическая богиня Кали превратилась здесь в символ борьбы против всех ограничений, означая погружение в мрачные силы и одновременно в освобожденную мощь женского начала. Именно ее прославлял Алан Уотс⁴, психоделический гуру «Beat Generation»¹ и, конечно,

¹ «Утопическая тантрическая община» (англ.). – *Прим. пер.*

² «тантрическая оздоровительная система» (англ.) – *Прим. пер.*

³ «великий зверь 666» (англ.) – *Прим. пер.*

⁴ Алан Уотс (1915–1973) – английский философ и писатель, занимался популяризацией восточной философии. – *Прим. пер.*

поэты из этой группы, которым, впрочем, был ближе дзен и Чогьям Тругпа, чем индуистский тантризм.

Эти американские версии тантризма явились важным элементом в развитии того, что получило название *New Age*, совокупности очень разнообразных социокультурных, философских и религиозных движений, представляющих собой густую смесь евроамериканских традиций, контркультуры и элементов индийского тантризма (или выступающих под ярлыком тантризма). Любопытно, что эти более поздние движения вступили в противоречие с контркультурой 60-х годов, превознося мирской, экономической и финансовый успех. Таким образом, тантризм воспринимался как путь к духовному благополучию и одновременно к материальному процветанию: «The more spiritual you are, the more you deserve prosperity»². В этом отношении этот «неотантризм» иногда описывается в США как традиция, присущая современному веку, веку триумфа рынка. Именно в этом самом духе «Tantric Orden of America» Пьера Бернара был в третьем тысячелетии возрожден Ником Дугласом под названием «New Tantric Order»³. Организация пропагандирует новые формы *spiritual sex*⁴, предлагает «персонализированные» инициации онлайн на основе «Updated New Tantric Order Document» (1996) и представляет доступ к различным тантрам на своем вебсайте – прогресс не остановить...

Раджниш стал тантрическим гуру сходного типа, который быстро завоевал известность. Вынужденный покинуть Индию, в 1981 г. он прибыл в Соединенные Штаты, которые рассматривал как страну свободы и либерального капитализма и где он представлял себя в образе «мессии, которого ждет Америка». После краткого пребывания в Нью-Джерси, он поселился со своими уже многочисленными учениками в Антелоп (Орегон), чтобы создать там идеальный город Раджнишпурам, быстро ставший очень прибыльным предприятием, с многочисленными филиалами, собравшим сто двадцать пять миллионов долларов за четыре года своего краткого существования. Одновременно предприятие распространилось и в Европе, насчитывая в один момент, как кажется, более чем 25 млн членов. Как и в Пуне, здесь обещали свободную любовь и освобождение. Но Раджниш и его приверженцы, чьи нравы и роскошь (знаменитые двадцать два «Ролс-Ройса»!) вызвали скандал, вскоре вступил в конфликт с жителями Антелопы, ведя себя с крайней жестокостью. В конце концов, власти обвинили их в уклонении от уплаты налогов, нелегальной иммиграции, злоупотреблении доверием, насильственных действиях различных видов, рэжете, намеренном поджоге и даже покушении на убийство. Движение было

¹ «Разбитое поколение», битники – литературное и молодежное движение в США в середине 50-х – начале 60-х годов. Проповедовало добровольную бедность, бродяжничество, сексуальную свободу, анархизм и гедонизм. Многие битники увлекались восточными религиями, прежде всего, дзен-буддизмом. – *Прим. пер.*

² «чем больше Вы духовны, тем больше заслуживаете процветания» (англ.) – *Прим. пер.*

³ «Новый Тантрический Орден» (англ.) – *Прим. пер.*

⁴ «духовный секс» (англ.) – *Прим. пер.*

запрещено, а Раджниш выслан из США. Именно тогда, не найдя убежища ни в одной другой стране, он вернулся в Индию, где под именем Ошо основал новую секту, распространившуюся, впрочем, и в других странах, в том числе и во Франции.

Намного более важной, чем предшествующая (но почти такой же скандальной), и постоянно ведущей разнообразную деятельность является организация «Siddha Yoga Dham of America» (SYDA) – ее также называют «Сиддха Йогой». Эту организацию основал Свами Муктананда (1908–1982), прибывший в Нью-Йорк в 1971 г. В настоящее время штаб-квартира «Сиддха Йоги» находится в Юг Фолсберге, возле Нью-Йорка, и она располагает множеством центров в Америке, как и в других частях света. Ученик таинственного Нитьянанда из Ганешпури¹, Муктананда, чье учение в теоретическом плане основывается на недуалистической теории кашмирского шиваизма (с особой ссылкой на Абхинавагупту), подобно этому последнему, подчеркивал важность божественной милости – или точнее нисхождения энергии (śaktipāta)² на ученика, чтобы привести его к просветлению. Эта энергия представляет собой энергию Богини, Шакти Кундалини, присутствующую также в человеческом существе, чье несущее спасение эволюция должна осуществляться в особенности путем трансформации сексуальной энергии в духовную – операция не без риска заносов, но чей принцип не перестает отвечать духу времени.

SYDA, ныне руководимая учеником Муктананды Гурумайи Чидвиласанандой, в короткий срок стала весьма значительным и очень богатым предприятием, собравшим в своем центре определенное число постоянно проживающих там посвященных адептов, свами (мужчин и женщин), выполняющих роль духовных наставников, и разнообразных постоянных служащих, которым поручена текущая материальная и коммерческая деятельность, будь ли то социального («Сиддха Йога» обладает различными фондами) или интеллектуального плана, и эта деятельность вполне заслуживает внимания. Очевидно, движение кроме того насчитывает весьма многочисленных участников, аффилированных или клиентов, более или менее вовлеченных в его деятельность и составляющих основную массу его членов в США, как и в остальном мире.

В отличие от Раджниша, порвавшего с миром, «Сиддха Йога» поддерживает связи с академическими кругами: некоторые университетские преподаватели в США являются ее членами, других приглашают прочитать в ней лекции. Так, известно, что Американская академия религий, совершенно респектабельное учреждение, в 1999 г. во время одной из своих сессий собрала приверженцев и критиков SYDA на конференцию под названием «Who speaks for Siddha Yoga?» Этот аспект ее деятельности также принял форму оцифровывания и размещения в Интернете многочисленных тантрических текстов (этим занимаются сотрудники «Muktabodha Digital

¹ См. предшествующую главу.

² См. 9-ю главу.

Library»¹): здесь находятся не только все тома кашмирских серий, но также и важные тантры, – некоторые из них с трудом доступны в других местах. Эта работа по оцифровыванию фондов ряда библиотек в Индии (одной из которых является библиотека Французского института Пондишери), продолжающаяся под руководством европейских и индийских ученых, очень полезна для исследователей.

SYDA, движение, распространившееся на весь мир, является, таким образом, очень многоликим. Оно не избежало критики, без сомнения, иногда оправданной, но в любом случае это движение наиболее важно и типично для проникновения и распространения тантризма в капиталистическом мире с его гедонизмом, культом тела (сексуально привлекательного тела!) и денег, при том, что этот мир все-таки нуждается в духовных ценностях – особенно если предлагается возможность обрести их без отказа от удовольствий.

Здесь также следует указать на Институт Нитьяланды, находящийся в Портленде (штат Орегон), чье учение основано, как и учение «Сиддха Йоги», на кашмирском шиваизме. На кашмирский шиваизм ссылаются как на учение Нитьяланды и при этом полагают, что в большей степени сохранили его доктрину и предписания. Институт Нитьяланды возник после разрыва его основателя Рудрананды (американца Альберта Рудольфа, «Руди») с Муктанандой, чьим учеником он первоначально являлся. Эта организация почти не получила распространения и образует небольшую, но активную общину, чьи члены, живя сообща, остаются в миру. Она также охотно принимает в свои ряды академических индологов, поскольку для нее это является знаком интеллектуального качества и серьезного характера ее деятельности. Это менее яркое движение и, располагая заметными финансовыми средствами, оно относительно менее связано с рынком, чем SYDA. Но Институт Нитьяланды равным образом представляет собой типичное проявление тантризма в американской капиталистической среде².

К этой американской панораме надо добавить, так как это один из аспектов нынешнего распространения тантризма, обилие академических исследований на эту тему, которыми, наряду с сотрудниками Departments of Religion³, занимаются не только индологи или даже востоковеды, и это внимание научного сообщества способствует в намного большей степени, чем в Европе, распространению, как правило, просвещенного интереса к феномену тантризма. Об этом свидетельствует существование «Society for Tantric Studies»⁴, ежегодно организующего Tantric Conference⁵. В этом мероприятии принимают участие также и исследователи из других стран, и здесь за круглым столом обсуждаются отдельные темы.

¹ «цифровая библиотека Муктабодхи» (англ.) – *Прим. пер.*

² «Сиддха Йога» это одно из движений, ставших темой социологического исследования Вероник Альтглас «Le Nouvel Hindouisme occidental».

³ Кафедры религиоведения (англ.) – *Прим. пер.*

⁴ «Общество тантрологических исследований» (англ.) – *Прим. пер.*

⁵ «Тантрологическая конференция» (англ.) – *Прим. пер.*

По этому поводу можно вернуться к Агехананде Бхарати, представляющему достаточно особый, нелепый случай воинствующего тантрика и академического ученого в одном лице¹. Прибыв в США в 1958 г. и став профессором антропологии в университете Сиракуз (штат Нью-Йорк), этот уроженец Вены превратился в яркого защитника тантрической традиции, которая для него является только мистическом гедонизмом, совершенно аморальным и противоположным любым правилам и ограничениям. Согласно ему, путь спасения в мире следует пройти через наслаждение всеми удовольствиями, музыкой, искусствами и, прежде всего, сексом. Что интересно в его случае, так это мнение, согласно которому тантризм не имеет никакого будущего в современной Индии. Именно только на Западе (и особенно в США), полагал он, существует мысль, чуждая любым предрассудкам, свобода выражения и абсолютный гедонизм, необходимые для достижения тантрического совершенства – чтобы отыскать «The Light at the Center»², согласно названию его главного теоретического труда. Учение Агехананды Бхарати, возможно, только в США может иметь ограниченную аудиторию, но оно заслуживает внимания, так как представляет важный аспект того, чем может стать феномен тантризма в современном мире, когда из него решают брать только некоторые элементы при игнорировании индийской социокультурной реальности.

Тантризм в США примечателен своим разнообразием, своей жизненной энергией, своим богатством и многочисленностью приверженцев, а также тому, что он представляет положение тантризма в современном мире. А значит, естественно, что именно ему мы уделили здесь наибольшее внимание. Но феномен тантризма, приспособленный к современным условиям, существует равным образом повсюду на Западе, особенно во Франции (не говоря о Японии), и не только в форме местных филиалов американских движений, даже если именно эти последние наиболее значимы. Чтобы увидеть разнообразие движений или тантрических центров в разных странах Европы, достаточно побродить по интернету. Ни один из этих центров все-таки, кажется, не обладает подлинной значимостью, по крайней мере, в их индуистском аспекте. Совсем иное дело тантрический буддизм, чьи разнообразные ветви, как правило, хорошо представлены, особенно

¹ Уроженец Вены (его настоящее имя было Леопольд Фишер), где он очень рано открыл для себя индийскую мысль, он служил во время последней войны переводчиком в части Индийской национальной армии Субхаша Чандры Боса в оккупированной Франции. Затем он отправился в Индию, где стал монахом, приняв имя Агехананда Бхарати. Спустя несколько лет он покинул эту страну, после того как был исключен из Бенаресского университета за свою «тантрическую» деятельность, и стал (мало вписывающимся в рамки) академическим ученым. Заслуживает прочтения его автобиография «The Ochre Robe» (London: Allen and Unwin, 1961). Мы обязаны ему объемистым исследованием «The Tantric Tradition» (N.Y., 1970), являющимся одной из первых коллективных работ на эту тему, и это исследование представляет интерес. О его случае идет речь у Г. Крипала в главе книги «Roads of Excess Palace of Wisdom» (Chicago University Press, 2001).

² «Свет в центре» (англ.)

благодаря присутствию тибетских наставников, бежавших из их страны, оккупированной Китаем. Факт, что некоторые тексты индуистского тантризма переводятся и выходят в виде карманных изданий, все-таки не свидетельствует о живом присутствии их учения – к тому же переводы зачастую посредственного качества. Здесь, как и повсюду, налицо тенденция делать акцент на сексе¹. В этом исследовании нет необходимости останавливаться на данной теме.

Напротив, необходимо подчеркнуть факт, что, будь ли то они американские или европейские, значимые или нет, движения или западные тантрические адепты сохраняют из принятых и передаваемых ими индийских учений только идеологический или доктринальный аспект и, как правило, ничего из того, что традиционно образовывало (и до сих пор образовывает в Индии) их существенно важную часть: теоантропокосмический взгляд на мир и человеческое существо, теология, пантеон и ритуал – все то, что имеет фундаментальное значение и что живо для подлинного тантрика, но не оказывается необходимым для духовных любительских увлечений западного адепта (который принимает представления, но не культуру, в которой они возникли), ни для функционирования секты и влияния, оказываемого ей на своих членов, а также, и прежде всего, ни для сексуальных наслаждений.

Реальность индуистского тантризма связана с землей, укоренена в индийской почве. Ее невозможно экспортировать². Мы взяли в Индии только то, что, как посчитали, увидели в ней, и то, в чем мы нуждались (и реимпортируя, к тому же, это также туда иногда в определенной степени, как мы видели). Можно было бы сказать, что в сущности в этом избирательном восприятии индийских элементов мы не сделали ничего иного, кроме как новую версию конструкции тантризма, последовав примеру востоковедов XIX в., но только в совершенно отличном духе: не неприятие, но принятие одновременно с непониманием. Запад не перестает сочинять хорошие или плохие сказки об Индии.

¹ Заметим, что во Франции, как и в Калифорнии существуют центры гей-тантры, то есть тантризм представляется как сексуальное освобождение, то, чем он не является. Но это совершенно противоречит мировоззрению тантризма, потому что тантрическая концепция божества – и следовательно, игры энергии и функционирования вселенной основана на полярности мужского и женского.

² Не кажется, что индийскую диаспору, столь многочисленную в США, привлекают западные фантазии о тантризме. Ввиду окружения, в котором они живут, ее члены скорее склонны практиковать несектантский, обходящийся без сложного ритуала, упрощенный (при сохранении зачастую привязки к местным индийским традициям) индуизм. См.: Altglas U. *Le Nouvel Hindouisme occidental*.

ЭПИЛОГ

Без сомнения, именно этим наблюдением следует закончить эту главу и эту книгу: в образе тантрического феномена, того, что мы удобно, но скорее неудачно называем «тантризмом», мы имеем дело со сложным для понимания явлением. Жители традиционной Индии очевидно осознавали то, что особенного содержалось (и содержится до сих пор) в совокупности черт, присущих этому явлению, их «фамильное сходство», но они никогда не представляли их так, как делали это мы, а в более недавние времена пытались более не делать этого. Но если ориенталистам-исследователям в достаточно значительной степени удалось отказаться от этой достойной сожаления практики, если мы, «ориенталисты», осознали разнообразие и отсутствие четких границ феномена тантризма и подошли к пониманию множества его аспектов, интересно подчеркнуть, западный мир, как правило, сохранил представление о нем как о едином целом, проявляющееся в разнообразных более или менее популярных формах «тантризма», которые свирепствуют в США, как и у нас: тантризм, очевидно, предназначенный для западного человека, то есть для удовлетворения его нужд. Отсюда тантризм, насколько он устанавливается как более или менее поддающееся определению единое целое, в очень значительной мере конструируется теми, кто воспринимает его извне (впрочем, в определенной мере мы не перестаем таким же образом смотреть извне на саму Индию, и это происходит даже (возможно, в наибольшей степени), когда мы желаем прожить «изнутри» ее «послание»).

Но реальность феномена индуистского тантризма не является чем-то посторонним по отношению к Индии: это индийский феномен и он очень разнообразен. Выше мы определили его как «теоантропокосмический», возможно, это чуть удивительный неологизм, но данное слово вкратце выражает его богатство. Мы находим здесь глобальный взгляд на вселенную, воспринимаемую как место действия сил, являющихся одновременно божественными и человеческими, трансцендентальными (или сверхчеловеческими и одновременно имманентными и воплощенными; сюда добавляется взгляд на человеческое существо как на составную и активную часть этой вселенной, чьи живые элементы побуждают его к участию в жизни космоса и помогают ему жить в нем, превосходя этот космос в безграничной совокупности. Эти тантрические представления встречаются еще и в современной Индии. Это можно также воспринимать извне: извлекать отсюда элементы более яркой, более полной жизни, которая все-таки представляет собой нечто совершенно иное, чем являются, за редким исключением, «обескультуренные» измышления, с этими измышлениями мы познакомимся в нашей последней главе.

Именно это богатство мы попытались показать в данной книге. Многое пришлось оставить в стороне. Мы предоставили возможность увидеть вещи

иногда странные и причудливые для нас. Однако, я полагаю, что по ту сторону странного и живописного тантрическая Индия привнесла немало интересных элементов, способствующих обогащению представлений, которые мы можем иметь о человеческом существе, его возможностях и месте во вселенной. Это позитивный вклад, а значит, заслуживающий того, чтобы быть представленным даже несовершенным образом.

БИБЛИОГРАФИЯ

Библиография по тантризму огромна и весьма разнообразна по качеству. Как и в отношении любой темы, касающейся Индии, она преимущественно на английском и адресована прежде всего специалисту, что как раз не является случаем этой книги. А стало быть, мы ограничимся здесь указанием на некоторые работы, могущие дополнить познания, имеющиеся у любопытного читателя, не обремененного индологическим образованием: общие труды по индуизму, некоторые переведенные тантрические тексты, некоторые исследования, иногда сложные, но доступные, касающиеся отдельных вопросов (философия и верования, обряды и практики, божества/иконография). Приводятся только работы на французском и английском. Другие, на немецком и особенно на итальянском, заслуживали бы упоминания, но они слишком бы удлиннили эту библиографию, намеренно сделанную короткой.

Общие работы

На этот день на французском не существует достойных общих работ, посвященных феномену тантризма. Имеются статьи в энциклопедиях, в частности, в *Encyclopaedia Universalis*, статьи под рубриками «Тантра», «Тантризм» или «Агама». Сведения, что приводятся в книге «*L'Inde classique*» Луи Рену и Жана Фийоза, верные, но очень краткие и, датированные 1947 г., устарели.

Что касается литературы на английском, в Индии, как и на Западе, ситуация почти такая же, несмотря на богатство и разнообразие исследований на эту тему в Соединенных Штатах. Имеется замечательный труд, который, однако, ныне трудно отыскать, труд Саньюкты Гупты, Дирка Яна Хенса и Тена Гудриана «*Hindu Tantrism*» (Leyde: Brill, 1979). Можно также отослать к статьям «Индуизм» и «Тантризм» в «*The Encyclopedia of Religion*» (ed. M. Eliade. N.Y.: Macmillan Publishing Company, 1986).

Хорошим общим введением в сферу исследований индуистского и буддийского тантризма, начиная от старинных текстов и до нынешнего состояния, является коллективный труд «*Tantra in Practice*» (ed. D.G. White. Princeton: Princeton University Press, 2000).

Следует упомянуть также, хотя она касается индуизма вообще (который, однако, столь тантризован...), книгу Дж.С. Фуллера «*The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*» (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Наконец, заслуживает упоминания, хотя она только косвенно касается нашей темы, блистательная работа Мишеля Стрикмана «*Mantras et Mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*» (Paris: Gallimard, 1996).

Abhinavagupta, La Lumière sur les tantras, chapitres 1 à 5 du Tantrâloka, traduits et commentés par Lilian Silburn et André Padoux, Paris, Collège de France, 2000.

Avalon (Arthur), Principles of Tantra. The Tantratattva of Shriyukta Shiva Chandra Vidyarnava Bhattacharya, éd. par Arthur Avalon, Madras, Ganesh & Co., 1914, 1952. Réimpr. aux USA, Vedic Books, 2003-2004.

Avalon (Arthur), Hymns to Kâlî, Karpurâdistotra, Madras, Ganesh & Co., 1953.

Avalon (Arthur), The Greatness of Shiva. Mahimnastava of Puspadanta, Translated with Commentary by Arthur Avalon, Madras, Ganesh & Co., 1953.

Goudriaan (T.) & Schoterman (J.A.), éd., The Kubjikâ Upanisad, edited with a translation, introduction, notes and appendix, Groningue, Egbert Forsten, 1994.

Hymnes à la Déesse, traduits du sanskrit par Usha P. Shastri et Nicole Ménant, iconographie commentée par C.B. Pandey, Paris, Le Soleil Noir, 1980.

Kâmakalâvilâsa by Punyânanda with the Commentary of Natanânandanâtha translated with Commentary by Arthur Avalon, Madras, Ganesh & Co., 1958.

Lakshmî Tantra. A Pâñcarâtra Text, trad. et notes par Sanjukta Gupta, Leyde, E.J. Brill, 1972.

Mrgendrâgama. Section des rites et section du comportement, traduction, introduction et notes par Hélène Brunner-Lachaux, Pondichéry, Institut français d'indologie, 1985.

Muktananda (Swami), Play of Consciousness (Chitshaktivilas), South Fallsburg NY, SYDA Foundation, 1978.

Le Rauravâgama. Un traité de rituel et de doctrine shivaïte, introduction, traduction et notes par B. Dagens et M.-L. Barazer-Billoret, 2 vol., Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 2000.

Somashambhupaddhati, traduction, introduction et notes par Hélène Brunner-Lachaux, Pondichéry, Institut français d'indologie, 4 volumes, 1963-1998.

The Serpent Power, being the Shat-chakra-nirûpana and Pâdukapañchaka, translated from the Sanskrit, with Introduction and Commentary by Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), Madras, Ganesh & Co., 1953.

Shivasûtra et Vimarsinî de Ksemarâja, traduction et introduction par Lilian Silburn, Paris, Collège de France, 2000.

Spandakârikâ. Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses, introduction et traduction par Lilian Silburn, Paris, Collège de France, 2004.

The Stanzas on Vibration. The Spandakârikâ with Four Commentaries, translated with an introduction and exposition by Mark S.G. Dyczkowski, Albany, State University of New York Press, 1992.

Stavacintâmani: La bhakti. Le Stavacintâmani de Bhattanârâyanakantha, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, Collège de France, 2003.

Tantrarâjatantra. A Short Analysis, by Sir John Woodroffe, Madras, Ganesh & Co., 1954.

Utpaladeva: Sivastotrâvalî of Utpaladeva. A Mystical Hymn of Kashmir. Exposition by Swami Lakshman Joo, transcrit et éd. par Ashok Kaul, New Delhi, D.K. Printworld, 2008.

Le Vijñâna bhairava, texte traduit et commenté par Lilian Silburn, Paris, Collège de France, 1999.

Yoginîhridaya: Le coeur de la Yoginî, Yoginîhridaya avec le commentaire Dîpikâ d'Amritânanda, texte sanskrit traduit et annoté par André Padoux, Paris, Collège de France, 1994.

Études

Agehananda Bharati, The Tantric Tradition, New York, Anchor Books, 1965.

Alper (Harvey P.), Understanding Mantras, Albany, State University of New York Press, 1989.

Altglas (Véronique), Le Nouvel Hindouisme occidental, Paris, CNRS Éditions, 2005.

Assayag (J.) et Tarabout (G.), éd., La Possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999 (collection Purusârtha, 21).

Bäumer (Bettina) & Kumar (Sarla), Samvidullâsah. Manifestation of Divine Consciousness. Swami Lakshman Joo, Saint-Scholar of Kashmir – A Centenary Tribute, New Delhi, D.K. Printworld, 2007.

Berti (Daniela), La Parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien, Paris, CNRS Éditions, 2001.

Bouillier (Véronique), “Une caste de Yogis Newar: les Kusle-Kâpâlî”, Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tome 80.1, 1993, pp. 75-106.

Bouillier (Véronique), Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal, Paris, CNRS Éditions, 1997.

Bouillier (Véronique), Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nâth Yogîs en Inde contemporaine, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2008.

Bouillier (Véronique), et Tarabout (Gilles), éd., Images du corps dans le monde hindou, Paris, CNRS Éditions, 2002.

Bouillier (Véronique), et Toffin (Gérard), éd., Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989 (collection Purusârtha, 12).

Briggs (George Weston), Gorakhnath and the Kanphata Yogis, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

Brooks (Douglas Renfrew), The Secret of the Three Cities. An Introduction to Hindu Sâkta Tantrism, Chicago, The University of Chicago, 1990.

Bühnemann (Gudrun), The Iconography of Hindu Tantric Deities, 2 vol., Groningue, Egbert Forsten, 2000-2001.

Bühnemann (Gudrun), The Hindu Pantheon in Nepalese Line Drawing. Two Manuscripts of the Pratisthâlaksanasârasamuccaya, Varanasi, Indica Books, 2003.

Bühnemann (Gudrun), et al., *Mandalas and Yantras in the Hindu tradition*, Leyde, Boston, Brill, 2003.

Caldwell (Sarah), *Oh Terrifying Mother. Sexuality, Violence and Worship of the Goddess Kâlî*, New Delhi, Oxford University Press, 1999.

Clémentin-Ojha (Catherine), *La Divinité conquise. Carrière d'une sainte*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

Coburn (Thomas B.), *Devî Mâhâtmya, The Crystallization of the Goddess Tradition*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984.

Darmon (Richard), "Vajrolî mudrâ, la rétention séminale chez les yogis vâmacârî" in V. Bouillier et G. Tarabout, *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Éditions, 2002.

Das (Sadananda) et Furlinger, éd., *Sâmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, New Delhi, D.K. Printworld, 2005.

Dehejya (Vidya), *Yoginî. Cult and Practices, A Tantric Tradition*, New Delhi, National Museum, 1986.

Dyczkowski (Mark S.G.), *The Stanzas on Vibration. Translated with an Introduction and Exposition*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Dyczkowski (Mark S.G.), *A Journey in the World of the Tantras*, Varanasi, India Books, 2004.

Eck (Diana L.), *Banaras, City of Light*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.

Eck (Diana L.), *Darsan, Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg, PA, Anima Books, 1985.

Flood (Gavin), *The Tantric Body, The Secret Tradition of Hindu Religion*, Londres, I.B. Tauris, 2005.

Fuller (C.J.), *Servants of the Goddess. The Priests of a South Indian Temple*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Ganapathy (T.N.), *The Philosophy of the Tamil Siddhas*, New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1985.

Gopi Krishna (Pandit), *Koundalinî, L'énergie évolutrice en l'homme*, Paris, Le Courrier du Livre, 1967.

Goudriaan (Teun), *Mâyâ Divine and Human*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

Harper (Katherine Anne) et Brown (Robert L.), éd., *The Roots of Tantra*, Albany, State University of New York Press, 2002.

Hawley (John S.) & Wulff (Donna Marie), éd., *Devi. Goddesses of India*, Berkeley, University of California Press, 1996.

Hiltebeitel (Alf), éd., *Criminal Gods and Demon devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, Albany, State University of New York Press, 1989.

Kripal (Jeffrey), *Kali's Child. The Mystical and the Erotic in the Life of Ramakrishna*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

Levy (Robert I.) avec la collaboration de Kedar Raj Rājopadhyāya, *Mesocosm. Hinduism and the Organisation of a Traditional Newar City in Nepal*, Berkeley, California University Press, 1990.

L'Hernault (Françoise) et Reiniche (Marie-Louise), *Tiruvannamalai, un lieu saint sivaïte du Sud de l'Inde*, vol.3, Rites et Fêtes, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient (EFEO), volume 156-3, 1999.

Lorenzen (David N.), *The Kapalikas and Kalamukhas. Two Lost Saivite Sects*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.

MacDonald (A.W.), éd., *Mandala and Landscape*, New Delhi, D.K. Printworld, 1997.

MacDonald (A.W.) et Vergati-Stahl (Anne), *Newar Art. Nepalese Art during the Malla Period*, Warminster, Aris & Phillips, 1979.

Mallmann (Marie-Thérèse de), *Les Enseignements iconographiques de l'Agni-Purana*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.

Meister (Michael W.), éd., *Discourses on Siva. Proceedings of a Symposium on the Nature of Religious Imagery*, Bombay, Vakils, Feffer & Simons Ltd., 1984.

Michael (Tara), *Corps subtil et corps causal. Les six cakra et le kundalini yoga*, Paris, Le Courrier du Livre, 1979.

Östör (Akos), *The Play of the Gods. Locality, Ideology, Structure and Time in the Festivals of a Bengali Town*, New Delhi, Chronicle Books, 2004.

Padoux (André), *L'Énergie de la Parole. Cosmogonies de la Parole tantrique*. Paris, Le Soleil Noir, 1980; réimpr. Fata Morgana, 1994.

Padoux (André), éd., *L'Image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*, Paris, Éditions du CNRS, 1990.

Padoux (André), Vâc. *The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*, Albany, State University of New York Press, 1990; réimpr. Delhi, Sri Satguru Publications, 1992.

Pal (Pratipaditya), *Art of Nepal, A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Arts Collection*, Los Angeles, County Museum of Arts & Berkeley, University of California Press, 1985.

Reiniche (M.-L.) et Stern (Henri), dir., *Les Ruses du salut. Religion et politiques dans le monde indien*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1995 (collection Purusârtha, 17).

Silburn (Lilian), *Hymnes aux Kâlî. La roue des énergies divines*, Paris, Collège de France, 2^e édition, 1995.

Silburn (Lilian), *La Kundalinî. L'énergie des profondeurs*, Paris, Les Deux Océans, 1983.

Slusser (Mary Shepherd), *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*, Princeton, Princeton University, 2 vol., 1982.

Tantra, Hayward Gallery, Londres, 30 September - 14 November 1971, London, Arts Council of Great Britain, 1971.

Taylor (Kathleen), Sir John Woodroffe, *Tantra and Bengal. "An Indian Soul in a European Body"*, Richmond, Curzon Press, 2001.

Toffin (Gérard), *Le Palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Népal*, Paris, CNRS Éditions, 1993.

Toffin (Gérard), *Les Tambours de Katmandu*, Paris, Payot-Rivages, 1996.

Urban (Hugh B.), *Tantra. Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2003.

Vergati (Anne), *Art et société au Népal*, Paris, Picard, 2006.

White (David Gordon), *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

White (David Gordon), éd., *Tantra in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

White (David Gordon), *Kiss of the Yogini. "Tantric Sex" in its South Asian Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.

Zupanov (Ines G.) et Guenzi (Catherine), éd., *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008 (collection Purusârtha, 27).

Я позволю себе добавить, что серия «Purusârtha» (на этот день вышло 27 томов, 2009 г.), несколько томов которой упомянуты в этой книге, заслуживают прочтения. С точки зрения антропологии Южной Азии это очень интересные исследования.

ОБ АВТОРЕ ПЕРЕВОДА

Андрей Игнатьев родился в 1977 г. в городе Балашове Саратовской области. В 1979 г. всей семьей переехали в г. Речицу Гомельской области Белоруссии. С 1989 г. в Калининграде. В 1994 г. окончил Исаковскую среднюю школу. Поступил в Калининградский государственный университет на исторический факультет, который закончил в 1999 г.

С 1995 г. изучал санскрит, сначала под руководством проф. А. Н. Хованского, а затем самостоятельно. В настоящее время активно занимается переводами с санскрита, а также с английского, французского, немецкого и испанского языков. Член Ассоциации исследователей эзотеризма и мистицизма (АИЭМ). В 2003, 2004 и 2006–2015, 2017, 2019 гг. принимал участие в Зографских чтениях (Санкт-Петербург). Сфера интересов – шактистские пураны, камашастры, санскритская поэзия.

Уважаемые читатели! Своими впечатлениями о книге Вы можете поделиться с автором, написав письмо по адресу: ali-kgd@mail.ru.

Сайт в Интернете: www.mahadevi.ru, www.sanskrit.su

Страница в ВКонтакте: <http://vkontakte.ru/id26842290>

Страница на Facebook: <http://www.facebook.com/andrei.ignatiev.3>

