

САДХАКА И ШАКТИ В ШАКТИСАНГАМА-ТАНТРЕ

Ренессанс архаики

Что может быть более необычным и привлекательным для нас, чем мир Тантры – примерно так написал однажды выдающийся французский индолог Андре Паду [Padoux 2010: 281]. Притягательность Тантры объясняется тем, что она обращается прежде всего к наиболее архаичным и глубинным слоям духовной культуры человечества. В образе Шивы и Шакти нетрудно узнать представления древнейших людей о двух началах – мужском и женском – образующих мир [Алексеев 1999: 225; Мифы 1992: 422–423; Bhattacharya 2005: 117], а особая роль, отводимая женскому началу, которое персонифицируется в форме как могущественных и грозных женских божеств, так и обычных женщин, не может не напомнить первобытной Богини-Матери, запечатленной, возможно, в изображениях «палеолитических Венер» [Мифы 1991: 178–180; Bhattacharya 1996: 6–7]. Как пишет Мирча Элиаде, в тантризме «можно узнать “религию Матери”, которая господствовала в древнейшие времена на огромной эгейско-афроазиатской территории и которая всегда была основной формой культа среди автохтонных народов Индии» (цит. по [Элиаде 1999: 257]). С этим связана сакрализация всех проявлений женского начала, в том числе и тех, которые позже будут считаться нечистыми [Bhattacharyya 2010: 133–136]. Тантра разделяет с древнейшими традициями манифестационизм, или идею того, что земное является отражением небесного, отсюда люди являются воплощением тех или иных богов и воспроизводят их действия, поэтому и любовным отношениям мужчины и женщины придается мистический и возвышенный характер [Bhattacharyya 2005: 122–133]. Наличие схожих взглядов можно отметить и у некоторых старообрядческих сект в России. «Небо и земля едино суть: что на небеси горе, то и на земле низу», – говорит

хлыст, герой романа Д.С. Мережковского «Петр и Алексей» (цит. по [Мережковский 1990: 733]). Знаменитые тантрические чакры (групповые сексуальные обряды), бесспорно, берут начало из оргиастических празднеств, воспринимавшихся как возвращение в золотой век [Bhattacharya 1996: 8; Алексеев 1999: 121; Индуизм 1996: 188], а дикша в Тантре явно происходит из первобытных инициатических обрядов [Bhattacharyya 2010: 144–147]. Наконец, именно в рамках тантрической традиции происходит своего рода реабилитация магии, которая, как правило, предается остракизму в поздних религиозных системах [Йогини-тантра 2017: 107–125; Bhattacharyya 2005: 147–150; Chakravarti 1963: 7–8; Padoux 2010: 209–212]. Таким образом, появление Тантры представляет собой подлинный ренессанс архаики.

Вот уже более века тантризм производит столь чарующее впечатление на многих в западном мире, а с недавних пор и на постсоветском пространстве. Само слово «Тантра» стало популярным ярлыком, широко используемым в глобальной массовой культуре («тантрический массаж», «тантрический секс», «тантрический гороскоп», а в России даже «тантрическая баня»). В отношении Тантры существует две крайние оценки, и обе трудно назвать верными. Если для увлеченных индийской культурой европейцев и американцев она представляется лишь набором изысканных сексуальных «практик» (об этом подробнее [Padoux 2010: 281–296]), то современные индийцы (будь ли то секуляристы или приверженцы хиндутвы), стыдясь «неприличного» аспекта своего собственного наследия, стремятся либо замалчивать феномен Тантры, либо все сводить к символическому и метафизическому истолкованию. Например, такой индийский исследователь, как М.А. Чакраварти, признает существование «непристойных» обрядов, но подчеркивает, что в текстах Тантры их описание занимает незначительное место [Chakravarti 1963: 40]. А. Бхарати обращает внимание, что такие всемирно известные властители дум, как Свами Вивекананда, Махатма Ганди и С. Радхакришнан, предпочитали обходить эту тему стороной, а

официальная культура Индии после достижения ей независимости носит явно не- и даже антитантрический характер [Bharati 1975: 11]. Что же касается западной псевдотантры, то она, по справедливому замечанию Д. Г. Уайта, представляет собой эклектическую смесь индийского искусства любви (камашастры), техник массажа, аюрведы и йоги и преследует совершенно иные цели, чем аутентичное учение Тантры [White 2006: xii, xiv].

Когда мы говорим здесь о Тантре, то имеем в виду прежде всего вамачару (*vāmācāra*) или т.н. Тантру «левой руки», а не дакшиначару (*dakṣiṇāchāra*), именуемую Тантрой «правой руки». Нередко об этих двух течениях говорят как о нечто равнозначном и равноценном и чуть ли не возникшем одновременно [Пименов 1998: 222; Субрамуниясвами 1997: 734–735; Ферштайн 2002(а): 201–202], а иногда на вамачару указывают даже как на «радикальный стиль» Тантры [Индийская философия 2009: 773]. На самом деле, именно вамачара представляет Тантру в ее первоизданном образе, в то время как дакшиначара появилась позже, став результатом компромисса между тантризмом и брахманской ортодоксией. По сути дела, дакшиначара с ее символическим замещением элементов обряда панчамакара [Bharati 1975: 228] (а символическое замещение всегда свидетельствует о вторичности) является своего рода «оппортунистической» формой Тантры. По мнению Д. Чаттопадхьяи, неверно переводить *vāmācāra* как «обряд левой руки», поскольку первый элемент в слове *vāmācāra* это *vAmA* «женщина», а не *vAma* «левый», а значит, вамачара представляет собой совокупность ритуалов, предусматривающих взаимодействие мужчин и женщин и почитание женщины [Чаттопадхьяя 1961: 269]. В этом нетрудно увидеть архаичные представления о женщине как спасительнице и вожатой по духовному пути, через инициацию открывающей мужчине возможность достичь совершенства [Сыркин 1996: 23]. Автор книги «Мир тантры» Баджмадхава Бхаттачарья передает слова тантрической посвященной, согласно которой помощь женщины необходима, чтобы облегчить усилия мужчины на пути к освобождению [Bhattacharya 1988: 72]. А Нарендра Натх

Бхаттачарья указывает, что именно вамачара настолько значима, что этот термин стал синонимом самой Тантры, представление о дакшиначаре же как чем-то противоположном вамачаре представляет собой позднее явление. При этом он поддерживает точку зрения Д. Чаттопадхьяи в отношении значения термина *vāmācāra* [Bhattacharyya 2005: 113]. Как пишет А. Паду, в настоящее время общепринятым является мнение, что Тантра возникла в IV–V вв., и в VIII–IX вв. заметно ее присутствие по всему Индийскому субконтиненту [Padoux 2010: 48]. Прежде на IV в. как на время появления тантризма указывал М. Элиаде, но, по его мнению, новое течение «приняло масштабы общеиндийской моды» уже с VI в. [Элиаде 1999: 255]. И первой, как известно, возникла именно вамачарская школа кали-кула (кауладхарма, кулачара), она зародилась, скорее всего, в Камарупе (ныне Ассам), цепь учительской преемственности восходит примерно к V в. н. э. [Goudriaan 1981: 18]. Что же касается самой известной дакшиначарской школы, шри-кула, то она появилась намного позже на юге Индии [Пахомов 2002: 88, 156–157]. Д.Г. Уайт показывает, что в X–XII вв. тантрический мейнстрим претерпел радикальную трансформацию: на смену йогини в качестве лиц, посвящающих в традицию, пришли мужчины-гуру; круг йогини стал символически представляться в образе чакр – психоэнергетических центров в теле человека; йогини также стали представляться в виде биджа-мантр; для элементов панчамакары, включая майтхуну (соитие), были введены ритуальные замены [White 2006: 219–220]. Конечно, эта трансформация не носила всеобъемлющего характера, и совершение обрядов в «живой» форме и сопутствующие представления сохранились вплоть до наших дней.

Как мы можем убедиться, Тантра действительно включает обряды, основанные на эротике и сексе, и вполне можно утверждать, что именно эти обряды составляют основу тантрического пути. Этот тезис подтверждают слова А. Бхарати, писавшего, что основная садхана (ритуальная практика) тантризма, как буддийского, так и индуистского, подразумевает сексуальный контакт в особых условиях [Bharati 1975: 228]. Вслед за этим и

отечественный исследователь В.А. Пименов утверждает, что «сущность ритуала “левой руки” состоит <...> в сложнейшей и поистине всеобъемлющей системе религиозной эротики <...> приверженцы вамачары превратили ритуальный секс в ключ к решению практически всех проблем человеческого существования» (цит. по [Пименов 1998: 222–223]). Однако, во-первых, данные ритуалы доступны только для людей, имеющих посвящение (dīkṣhā) и пребывающих в соответствующей среде (kula). Во-вторых, они преследуют не чисто развлекательные (хотя Тантра и ставит bhukti «наслаждение» рядом с mukti «освобождением»), а магические и религиозно-мистические цели. В-третьих, выполнение подобных практик подчинено определенным предписаниям, что не оставляет места для какого-либо «новодела» в образе «тантрического массажа» и «тантрической бани». Можно сказать, что тантрическая обрядность, включающая секс, столь же отлична от обычных интимных отношений мужчины и женщины, как бокс или каратэ отличны от бытовой драки. И в-четвертых, деятельность аутентичных тантрических общин всегда была лишена какой-либо коммерческой составляющей.

Для того чтобы ознакомиться с подлинной тантрической традицией, мы обратимся к одному из ее выдающихся памятников – Шактисангаматантре (далее – ШСТ). Агехананда Бхарати даже отнес ШСТ к числу наиболее важных индуистских тантр. Он сообщает, что шакты по всей Индии рассматривают это произведение как чрезвычайно важный текст, и по популярности из тантр его превосходит только МНТ [Bharati 1975: 75, 328].

Данная тантра примечательна своим объемом – около 9 тыс. шлок и своей универсальностью, проявляющейся двояким образом. В географическом отношении в отличие, например, от ЙТ [Йогини-тантра 2017: 2017; Yoginitantra 2013], которая является сугубо ассамским произведением, ШСТ не привязана к какой-либо определенной местности и носит поистине всеиндийский характер. В пользу этого говорит как то, что тантра постоянно говорит о трех центрах распространения тантрической

традиции в Индии: Бенгалии (Гауда), Керале и Кашмире, так и то, что ее рукописи были найдены в разных уголках страны, о чем подробнее ниже. В теоретическом плане ШСТ зачастую приводит мнение по различным вопросам приверженцев тех или иных направлений Тантры, но при этом выделяются две основные школы: *kādi-mata* (кали-кула) и *hādi-mata* (шри-кула). В целом акцент делается на «левом пути» и почитании Кали, Тары и Чхиннамасты.

Происхождение названия

Бенойтош Бхаттачарья, которому принадлежит заслуга первого издания всего текста тантры, переводил ее название как «The Tantra of Sakti Communion» [Shaktisamgama Tantra 2014: 48]. Этот перевод нельзя назвать удачным, поскольку слово *communion* в английском языке означает: 1) общение, общность, 2) общность вероисповедания, группа людей одинакового вероисповедания, 3) причастие [Мюллер 2000: 138], и таким образом, его использование порождает ассоциации либо с конфессиональной группой, либо с христианским обрядом причастия. Что же касается самого слова *saMgama*, то оно весьма многозначно. Апте в своем словаре дает такие его значения: «1) union, meeting, conjunction, 2) company, society, association, intercourse, 3) sexual union, 4) visiting, frequenting, 5) fitness, appropriateness, applicability, consistent relation, 6) accident, chance, accidental occurrence, 7) knowledge, 8) questioning for further knowledge» [Apte 1988: 577]. Исходя из этого, название ШСТ можно трактовать как «тантра группы (общества) шакти» или скорее как «тантра общения (включая сексуальное) с шакти», и даже как «тантра знания шакти». Поэтому более верным мне представляется перевод Г. Ферштайна: «Tantra of the Union with Shakti» [Feuerstein 2011: 329], т.е. «тантра союза с шакти».

Структура произведения

Согласно традиции, ШСТ прежде состояла из 60 тыс. шлок (двустий) и была разделена на две половины, каждая из которых включала четыре части, именуемых «кханда» (khaNDa) [Goudriaan 1981: 69]. Согласно Апте, слово «кханда» может, в частности, обозначать «a piece, part, fragment, portion, section of a work, chapter» [Apte 1988: 174]. В самой ШСТ (I.1.9) сообщается, что произведение в своей полной форме в прежние времена было известно как Тантраджа, при этом первая половина именовалась kAdi, а вторая – hAdi. Каждая часть (khaNDa) была разделена на 36 глав по 100 шлок. По словам Т. Гудриана, ясно, что описание по крайней мере половины kAdi основывается на реальности: действительная Тантраджа-тантра имеет в точности такой же объем и количество глав, как одна кханда. Что касается половины hAdi, то она остается загадкой [Goudriaan 1981: 69]. Впрочем, к происхождению настоящей ШСТ все это отношения не имеет. Объем ее текста, как уже было сказано, составляет почти 9 тыс. шлок, и он разделен на четыре кханды: 1) Кали-кханда (21 глава и 1860 шлоки), 2) Тара-кханда (71 глава и 3409 шлок), 3) Сундари-кханда (21 глава, 1895 шлок), 4) Чхиннамаста-кханда (11 глав, 1582 шлоки). Число глав приводится по изданию «Gackwad's Oriental Series», в рукописях же оно варьируется [Ibid.: 69].

В колофонах указывается, что ШСТ представляет собой беседу между богиней Махогратарой (форма Тары) и ее бхайравой (мужским коррелятом) Акшобхьей. Бхайрава здесь это форма Шивы, представляющая обожествленного жреца и возлюбленного богини [Bhattacharyya 2005: 226, 328]. Однако по форме эта тантра, как это обычно для данного жанра, является диалогом между Шивой и Парвати (именуемой просто devI «Богиня»). При этом в основном дает наставления и рассказывает Шива, хотя иногда это делает и его супруга (II.1.38–52; II.37.15–33, 36–54).

История изучения

В свое время ШСТ пользовалась значительной популярностью, о чем свидетельствует количество дошедших до нас манускриптов (около двадцати, большинство из них неполные). На протяжении долгого времени эта тантра оставалась совершенно неизвестной для широкой публики. Заслуга открытия этого интереснейшего памятника принадлежит, как уже сказано, Бенойтошу Бхаттачарье. В результате долгой и кропотливой работы по созданию критической версии памятника он опубликовал в серии «Gaekwad's Oriental Studies» первые три кханды: Кали-кханду (1932), Тара-кханду (1941) и Сундари-кханду (1947). К сожалению, работа по изданию текста ШСТ была прервана смертью ученого. Последняя кханда, Чхиннамаста-, увидела свет только в 1978 г. благодаря усилиям проф. В.В. Дживеди (Sampurnananda Sanskrit University, Варанаси) [Saktisamgama Tantra 2012(b): 23–24].

При подготовке своего издания Б. Бхаттачарья использовал пять манускриптов, чьим местонахождением являются:

- 1) Королевское Азиатское общество Бенгалии (номер хранения – 139 I.V.59), содержит все четыре кханды ШСТ, однако в нем имеется много лакун, колофоны длинные;
- 2) Восточный институт (Барода) (№ 5603). Содержит только три кханды: Кали-, Тара- и Сундари-. Текст лишен ошибок и лакун, хотя в некоторых местах нарушается последовательность стихов и глав;
- 3) Библиотека университета Дакки (№ 346). Манускрипт содержит все четыре кханды, для записи использовалась бенгальская письменность, почерк четкий и разборчивый. Большой ценностью обладают пометки на полях, особенно для восстановления мантр. Колофоны ясные и разработанные;
- 4) Библиотека Бомбейского университета. Манускрипт содержит только Тара-кханду. Письмо разборчивое и без ошибок;

5) Библиотека Дурбара (Непал). Манускрипт содержит Кали-, Сундари- и Чханнамаста-кханды, записан письмом невари, почерк отчетливый [Saktisamgama Tantra 2012(b): 33–34; Saktisamgama Tantra 2014: 47–48].

Касательно первого издания ШСТ следует отметить один важный момент. Как известно, индийская культура с самого начала была пронизана эротизмом. А. Бэшем отмечает, что «вся индуистская литература, и религиозная, и светская, буквально изобилует намеками с сексуальным смыслом, половой символикой и откровенными эротическими описаниями» (цит. по [Бэшем 1977: 184]). Однако под влиянием Запада последние полтора столетия многие индийцы стали стыдиться этого важнейшего аспекта своей культуры [Doniger 2016: 11–12]. Еще Свами Шивананда оспаривал мнение, что лингам это фаллос, называя это грубой ошибкой [Шивананда 1999: 113]. Не обошла эта тенденция стороной и первого издателя ШСТ. Б. Бхаттачарья в своем предисловии всеми силами стремится доказать, что содержащиеся в тексте тантры «непристойные» предписания носят исключительно символический характер и не имеют никакого отношения к физической реальности [Saktisamgama Tantra 2014: 48–51], хотя многочисленные исследования и наблюдения свидетельствуют о прямо противоположном [Ефименко 1999: 64–65; Bhattacharyya 2005: 125–133; Padoux 2010: 145–163]. Мало того, при публикации текста он удалил все «неприличные» слова и выражения и заменил их звездочками. Этому же примеру последовал и В.В. Двиведи.

По данным сайта <https://www.worldcat.org/>, в 1979 г. в Аллахабаде был издан текст Сундари-кханды// [URL]: https://www.worldcat.org/title/saktisamgamatantra-sundari-khanda/oclc/315261525&referer=brief_results (дата обращения: 17.10.17), однако об издании других кханд в это время ничего не известно.

В XXI в. сотрудники Бенаресского индуистского университета С. Малавия и Ч. Малавия (отец и сын) предприняли второе полное издание ШСТ. Так вышли в свет Кали-кханда (дата неизвестна), Сундари-кханда

[Saktisamgama Tantra 2012(a)] и Чхиннамаста-кханда [Saktisamgama Tantra 2012(b)] и, наконец, Тара-кханда [Saktisamgama Tantra 2014]. Для своей публикации С. Малавия и Ч. Малавия использовали текст первого издания, однако снабдили его собственным переводом на хинди, а пропущенные места восстановили по тантрическому тексту «Агама-рахасья» (следует отметить, что в отношении Чхиннамаста-кханды удаленные слова и выражения были указаны А.Н. Джани в приложении уже в издании 1978 г.).

ШСТ упоминают в своих исследованиях некоторые индологи и историки религий, давая ей краткую характеристику. Первым занялся ее изучением Б. Бхаттачарья, определивший ее как текст каулы [Saktisamgama Tantra 2014: 48]. Н. Бхаттачарья отнес ШСТ к «усложненным тантрам с выраженной шактистской ориентацией» [Bhattacharyya 2005: 319]. М. Элиаде утверждал, что ШСТ якобы полностью посвящена шат-чакра-бхеде («проникновению в шесть чакр») и таким образом оправдывал «пуританскую» позицию Б. Бхаттачарьи [Элиаде 1999: 316]. М.А. Чакраварти. Д.Р. Брукс и Л. Биернаки ссылаются на данную тантру как на источник информации по сектам и региональным различиям обрядности [Brooks 1990: 75; Chakravarti 1963: 46, 50; Biernacki 2011: 126]. Д. Кинсли использует материал ШСТ в своей работе, посвященной махавидьям [Кинсли 2008]. Небольшую статью посвятил этой тантре Г. Ферштайн [Feuerstein 2011: 329], он же кратко упомянул ее в одной из своих работ [Ферштайн 2002(a): 342]. Наиболее же развернутую характеристику произведения дает Т. Гудриан, который почему-то причисляет его к тантрам шри-видьи [Goudriaan 1981: 68–71]. Наконец, С. Гупта привлек материал из Кали-кханды для изучения образа и мифологии Кали [Gupta 2000].

Время и место создания

По мнению подавляющего большинства исследователей, ШСТ является достаточно поздним произведением. Б. Бхаттачарья пришел к выводу, что она была составлена между 1555 и 1607 г. [Goudriaan 1981: 69] (в России это эпоха Ивана Грозного, Федора Иоанновича, Бориса Годунова и Смутного времени). По замечанию Т. Гудриана, конечный срок в 1607 г. является совершенно неопределенным, так как он основывается на датировке жизни Кришнананды, автора «Гантрасары». На основе изучения текста В.В. Двидеда утверждал, что он был закончен в 1645 г., но эта датировка также является ненадежной. Несмотря на эту неопределенность, Т. Гудриан полагает, что все же можно датировать его концом XVI в. – первой половиной XVII в. [Ibid.]. Такой же датировки придерживается Н. Бхаттачарья [Bhattacharyya 2005: 87]. Некоторые части (например, легенда о явлении Чхиннамасты (IV.5.149–173) могут являться парафразами из более ранних источников. Особняком стоит точка зрения А. Бхарати, считавшего, что ШСТ была создана намного раньше, в VIII–IX вв. Об этом, по его мнению, свидетельствует присутствие в тексте терминологии ваджраяны, а литература ваджраяны пользовалась популярностью именно в этот период. Кроме того, как указывает он, на ШСТ явно повлияла монистическая интерпретация шактизма, предложенная Шанкарачарьей, который жил в VIII в. [Bharati 1975: 75–78].

Что же касается места происхождения, то знакомство автора (авторов) текста с распространенными на юге и западе Индии течениями (джайны, вайкханасы), по мнению Т. Гудриана, заставляет предположить, что ШСТ была создана где-либо к югу от гор Виндхья [Goudriaan 1981: 69].

Содержание памятника

Содержание ШСТ носит поистине энциклопедический характер. Значительную часть ее объема составляют ритуальные предписания, но, кроме того, в данной тантре можно отыскать сведения по корпусу

тантрической литературы, направлениям и школам Тантры, мифологии, географии, ботанике и минералогии. Хотя все четыре кханды названы именами махавидий, они вовсе не посвящены строго какому-либо отдельному божеству. Так, в Тара-кханде превозносится почитание Кали (II.1.67–80). В этой же части содержатся главы, посвященные почитанию других махавидий (II.23–24, 26–28). А в Сундари-кханде несколько глав (III.12–19) посвящены нитям Кали. Вообще, по замечанию Т. Гудриана, Кали, Тара и Сундари в ШСТ образуют нечто вроде троицы (trinity) [Goudriaan 1981: 69].

ШСТ содержит восхваление вамачары – «левого пути» (II.1.83–114). Здесь утверждается, что превозносимые в тантре махавидьи Кали, Тара, Чхиннамаста и Сундари почитаются именно через «левый путь» (II.1.83, 114), что «левый путь» выше всего (II.1.113), и что рано или поздно на него вступят приверженцы всех прочих учений (II.1.111–112). На «левом пути» обретаются все сиддхи и без него не преуспевают боги (II.1.101). В особенности указывается на важность почитания Кали в ту эпоху, в которую мы живем – в Кали-югу (II.1.67–81).

Обратим внимание на некоторые интересные темы, затронутые в произведении. В Кали-кханде, в 1-й главе сказано, что Богиня является для уничтожения буддийских и прочих еретических течений и для установления истинной религии (I.1.17–19). В 3-й главе описываются обряды дикши (посвящения), в 8-й – религиозные течения, в 13-й – обряды праздника шиваратри. В 13-й главе сообщаются мантры Тары, в особенности Трайлокьякаршини. В Тара-кханде, в 1-й главе речь идет о составе корпуса тантрической литературы и различных сектах (II.1.4–35), а затем о видьях, классифицируемых по эпохам и путям их почитания (II.1.36–174), затем рассказывается об элементах пуджи (II.2), асанах (II.67, 71), обрядах, совершаемых вирами (II.10, 38), эротических обрядах (II.13), джапе (II.46), янтрах (II.51–52, 65–66), драгоценных камнях (II.54–55), видах йоги (II.59) и мудрах (II.32, 53, 63). Содержание третьей кханды, Сундари-, являющейся

старейшей согласно В.В. Диведе, также весьма разнообразно. Так, в 1-й главе описываются плоды почитания различных божеств, главы 7–8 носят географический характер, в 12–19 главах рассказывается о пятнадцати нитях Кали. Большое внимание в Сундари-кханде уделяется садханам божеств, дарующих обладание сверхъестественными способностями – эта тема совершенно не затрагивается в двух первых кхандах. Четвертая кханда, Чхиннамаста-, в 1-й главе содержит классификацию мантр и божеств, а основным содержанием глав 2–4 является пространное описание ритуалов эротического характера, хотя начало 2-й главы (IV.2.1–54) посвящено географии, а большой фрагмент 4-й главы составляет описание цветов (IV.4.74–104) и саттвичных «заменителей» на жертвоприношениях (IV.4.106–117). Теме цветов посвящены и первые сорок шлок 5-й главы (IV.5.1–40). В завершение 5-й главы приводятся легенды о происхождении различных богинь, и наиболее пространный рассказ – о явлении Чхиннамасты (IV.5.114–173). В начале 9-й главы утверждается, что Лалита иногда воплощается Кришной для того, чтобы зачаровать мир (loka-saMmohanArthAya), а Тара принимает облик Рамы для убийства Раваны и восстановления власти богов (VI.9.2–5). В конце этой главы и в IV.10.1–57 описывается использование четок (akSha-mAlA) для джапы.

Язык и стиль ШСТ

С литературоведческой точки зрения трудно назвать ШСТ изысканным произведением, полным художественных достоинств. Т. Гудриан отмечает, что стиль тантры очень далек от совершенства, в тексте можно встретить множество неправильных грамматических конструкций; шлоки идут одна из другой словно бесконечным потоком, и даже их дидактической ценности сильно вредит тенденция к внезапной смене темы, бесконечным повторениям и путанным классификациям. Поэтому он позволяет себе не согласиться с приведенным выше мнением А. Бхарати об исключительной ценности ШСТ

[Goudriaan 1981: 70]. Однако подобные черты присущи многим текстам Тантры, даже, по выражению Г. Ферштайна, являются их «товарным знаком» (trademark), это не случайность, а намеренная линия, что связано с тайным характером изложенных в них учений [Feuerstein 2011: 368].

У стоп живой Богини

Данное издание «Шактисангама-тантра. Тайна союза с Шакти» включает перевод глав и фрагментов глав ШСТ, посвященных (за небольшим исключением) ключевой для этого священного текста теме: почитанию Богини через совершение обрядов, включающих взаимодействие мужчин и женщин. Целью является изучение как обрядности приверженцев вамаচারы, так и гендерных взаимоотношений в среде их общин.

Как и все тантры вамаচারы, ШСТ наполнена настоящими гимнами во славу женского начала (I.3.142–146; II.13.43–49; II.36.42). Сама Богиня утверждает, что она постоянно пребывает в женщинах (II.36.32). Влияние классической санскритской поэзии проявляется в том, что внешность женщины как бы метафорически «зашифровывается» (II.13.103–104, 143–152; II.15.27–28). Женщина в своих различных состояниях отождествляется с махавидьями (II.13.90–94). Например, в гневе женщина – Кали, если она исполнена красоты – Сиддхавидья, если она возлежит на ложе – Сундари, перешептывается – Тарини, капризничает – Багала и т.д. Автор ШСТ постоянно пытается превзойти сам себя, превознося женское начало. Сказано даже, что в теле женщины находится бесконечное количество вселенных (II.13.133) и что женщину необходимо почитать, даже если она великая злодейка (II.36.39–40). Данные утверждения связаны с тем, что в шактизме все женщины и вообще все существа женского пола считаются проявлениями Великой Богини, Шакти, которая ассоциируется с Брахманом. Согласно ДБхП и другим шактистским текстам, в ходе миропроявления изначальная

Шакти распространяет себя во множестве форм, классификация которых дается в девятой книге ДБхП (IX.1.13–137). В плане мистического восприятия женственности шактистские пураны и тантры могут быть сравнимы разве что с суфийской поэзией [Сыркин 1996: 24].

Однако далеко не всякая женщина подходит для участия в тантрической ритуальной практике. Выделяются три группы женщин, достойных того, чтобы стать живой богиней. К первой группе принадлежат молодые женщины низших каст и презираемых профессий («восемь девиц», *kanyAShTaka*): «Танцовщица, женщина-капалика, блудница, прачка, жена цирюльника, / Дочь плетельщика гирлянд и дочь горшечника» (II.14.2). Ко второй относятся различные виды «блудниц» (*veshyā*), составляющих «восьмерку кулы» (*kuAShTaka*): «Царская блудница, скрытая блудница, блудница богов, // Блудница-танцовщица, странствующая блудница, блудница, [живущая] в святом месте, сводница и неверная жена» (II.14.3–4)¹.

¹ Подобные перечни «блудниц» встречаются и в других текстах Тантры, см., например, Нут (14.10). Из них «царская блудница» это, вероятно, куртизанка, живущая при царском дворе. Как пишет А. Бэшем, эти куртизанки «... были служанками на жалованье и часто выполняли ряд других обязанностей, в число которых входил личный уход за особой царя. Положение этих женщин несколько неясно, но, по-видимому они ублажали не только своего владыку, но и любого придворного, к которому царь их определял на время, и этим отличались от обитательниц царского гарема» (цит. по [Бэшем 1977: 199]). Кроме того, эти куртизанки «повсюду сопровождали царя и даже находились в обозе во время военных действий» [Там же]. Определение «скрытой блудницы» дается в Нут (14.11): «Блудница, (вешья), рожденная в Куле, лишенная стыда, нетерпеливая в любовной страсти, в миру живущая с мужем-пашу, – зовется гупта-вешья («сокрытая вешья») (цит. по [Каула 2004: 268]). Что касается «блудницы богов», то это, по-видимому, знаменитые девадаси («рабыни божества») – жившие при храмах женщины, которые принимали участие в религиозных ритуалах, будучи искусными в пении, танцах и музыке. Девадаси

Превознесение прачек и прочих женщин невысокого социального статуса имеет под собой несколько оснований. С исторической точки зрения, исследователи объясняют этот факт тем, что появление Тантры явилось народной реакцией на насаждаемую сверху брахманскую ортодоксию, а также контрнаступлением верований и обычаев аборигенных, неарийских племен на кастовую идеологию индоариев. Такого мнения придерживаются М. Элиаде и Н. Бхаттачарья, при этом если первый делает акцент на этническом аспекте, то второй – на социальном [Элиаде 1999: 256–257; 314; Bhattacharyya 2005: 22–23]. Первый русскоязычный автор, написавший о Тантре, фантаст Иван Ефремов, назвал ее «древнейшей философией дравидов Индии» [Ефремов 2016: 451]. Г. Ферштайн, отвергающий теорию арийского вторжения, указывал только на социальный аспект: «Тантра <...> была движением низов. И многие, если не большинство, из ее первых приверженцев происходили из самых нижних слоев общественной пирамиды Индии – рыбаков, ткачей, охотников, уличных торговцев, прачек» (цит. по [Ферштайн 2002(б): 575]). А. Паду полагает, что к формированию Тантры привело соединение двух потоков: первого, народного и более связанного с

почитались как жены бога, но могли вступать в любовную связь с простыми смертными, посещавшими храм. Самое раннее упоминание о девадаси относится к III в. до н.э. [Бэшем 1977: 199; Индуизм 1996: 185–186]. К «странствующим блудницам» относились, вероятно, женщины, сопровождавшие паломников, а к «блудницам, [живущим] в святых местах» – постоянно проживавшие в тиртах и питхах (см. примеч. к II.13.3(2)). Сводницы нередко упоминаются в санскритской литературе, и до нас даже дошла поэма «Куттани-мата» («Наставление сводницы»), созданная в Кашмире в VIII в. [Shastri 1996]. О слове *vyabhichāriṇī*, обозначавшем «неверную жену», см. примеч. к II.13.85(1)). Заметим, что в самой ШСТ (IV.2.65–66) приводится альтернативный список из семи *veśyā*, куда вместо «странствующей блудницы», «сводницы» и «неверной жены» входят *brahma-veśyā* «блудница-брахманка» и *grāma-veśyā* «деревенская блудница».

землей, и второго, интеллектуального. Результатом этого соединения стало появление на окраинах мира брахманской ортодоксии небольших инициатических и крайне трансгрессивных групп, которые, однако, впоследствии стали социализироваться, завоевывать большее число приверженцев и одновременно приобретать более умеренные черты [Radoux 2010: 44–45, 54–55]. Затем, с психологической точки зрения таким женщинам легче сбросить навязанные стереотипы и проявить свою подлинную природу шакти. Наконец, М. Элиаде указывает еще на тантрическую доктрину тождества противоположностей: «самое благородное и драгоценное» скрыто «в самом низменном и обыденном» [Элиаде 1999: 314]. При этом, по замечанию Д. Кинсли, неверным было бы считать, что в тантрическом ритуале могли принимать участие только женщины низкого социального статуса (это покажет в дальнейшем и текст ШСТ, где в перечне женщин в 13.5–24 упоминаются самые разные представительницы прекрасного пола), и что женщины никогда не были полноправными участниками обрядов, а только «использовались» мужчинами [Кинсли 2008: 305] (этот вопрос мы рассмотрим в конце).

Об этом свидетельствует состав третьей категории, которую составляют родственницы мужчины-участника обряда («восьмерка акулы», *akulAShTaka*) (II.13.26–29, 63–65; II.14.9–10), при этом предпочтение отдается младшей сестре жены, именуемой «игривым» словом *keliku~nchI* (*kelī* на санскрите означает «игра, забава, развлечение», в том числе и любовное [Arte 1988: 163]) (II.13.23, 41, 88, 110). Акцентуализация внимания именно на младшей сестре жены, видимо, связана с сороратом – обычаем, когда мужчина вступает в брак одновременно или последовательно с несколькими родными или двоюродными сестрами жены. В индийской мифологии и эпосе встречается немало примеров сорората. Так, Кашьяпа женится на тринадцати дочерях Дакши, в то время как Сома – на двадцати семи его дочерях (Мбх I.70.3–16) [Махабхарата 1992: 213], а двумя

супругами царя Вичитравирьи становятся сестры Амбика и Амбалика (Мбх I.96) [Там же: 292–295].

Выделяется также и группа женщин, отождествляемых с пятьюдесятью питхами – святыми местами Богини, но это очень широкая группа, включающая чуть ли не все виды представительниц прекрасного пола (II.13.5–24, 26–29). Женщина, как и мужчина, должна иметь посвящение (dIkShA) (II.13.111(2); II.35.17) и гуру (II.14.11; II.15.5; IV.4.5).

В 15-й главе Тара-кханды приводится подробная характеристика мужчин и женщин, подходящих для участия в сокровенных обрядах Тантры. И те и другие должны обладать широким набором физических и душевных качеств, знаний и умений (II.15.4–24), одним словом, быть всесторонне развитыми личностями. Женщине следует быть не только искусной любовницей, но и уметь хорошо готовить, петь, танцевать, играть на музыкальных инструментах, рисовать и разбираться в поэзии. А мужчина представляется прежде всего галантным кавалером и знатоком камашастр, вопреки утверждению первого издателя ШСТ Б. Бхаттачарьи, что Тантра не имеет ничего общего с камашастрами – это мнение повторяет С. Малавия и Ч. Малавия [Saktisamgama Tantra 2014: 42, 48]. Однако представляется, что на практике большинство тантриков вряд ли соответствовали столь строгим, идеальным и всеохватывающим критериям. Впрочем, это признается и в самой тантре (II.15.23).

Религиозно-мистический ритуал Тантры известен как садхана (sAdhana). Женщина, участвующая в обрядах, именуется, как правило, шакти (shakti), иногда также «лиана» (latA, I.21.31; II.36.18 и др.) и «кула» (kula, II.36.2, 18), мужчина же называется садхака (sAdhaka). Отправление культа без шакти строго осуждается (I.3.55–56).

В ШСТ описывается – в присущей этой тантре манере с бесконечными повторениями и вариациями – достаточно большое число обрядов, основывающихся на взаимодействии мужчины и женщины. Такие обряды могут как включать сексуальный контакт, так и обходиться без него.

Обряды, включающие сексуальный контакт, можно подразделить на парные (мужчина+женщина) и групповые (мужчина+две или более женщин или женщина+двое мужчин или несколько пар). Формы сексуального контакта также могут различаться.

Непременным составным элементом любого обряда является джапа, т.е. повторение мантры. Джапа по сути своей сопровождает каждое действие. Слово *jaṛet* «*пусть совершает джапу*» местами встречается чуть ли не в каждой шлоке. При этом текст мантры, как правило, не приводится – подразумевается, что мантра передается при посвящении от учителя к ученику. В отдельных случаях упоминается только имя божества, чаще всего это Кали (например, II.13.105; IV.3.18, 20) и Тара (IV.3.9, 14, 20), иногда Чхиннамаста (IV.3.32, 56) или Ниласарасвати (форма Тары, IV.3.23). Поскольку мантра это не молитва, а звуковое воплощение божества, часто используется форма вроде *tArAM jaṛet*, букв. «*пусть он совершает джапу Тары*» вместо *tArA-mantraM jaṛet* «*пусть он совершает джапу мантры Тары*». Чаще всего называется число повторения мантры 10 тыс. раз (напр., II.13.39, 98, 100), иногда 108, 100 тыс. и даже 1 млн. раз. Впрочем, все эти числа, кроме 108, являющегося священным числом индуизма [Махабхарата 1987: 608; Ферштайн 2002(а): 288], не имеют реального значения, это просто выражение неопределенного множества, ср. рус. «сорок сороков».

Обряды, не предполагающие непосредственного сексуального контакта, описываются главным образом в 3-й главе Чхиннамаста-кханды «Почитание Шакти взором» (*chakShuShA shakti-samArAdhana-kathanam*), сюда же относится и «йога круглого окна» (*gavAkSha-yoga*) (II.15.25–30; II.23.23–25). Они разнообразны, но по исполнению достаточно просты. Садхака созерцает свою шакти, целиком или отдельные части ее тела (лицо, грудь, руки, ноги и т.д.), совершает вместе с ней какие-либо действия (разговаривает, поднимается по лестнице и т.д.), наблюдает за ней, когда она предается каким-либо занятиям (сидит на качелях, купается, смеется, спит и т.д.), и при этом непременно повторяет мантру. Эта практика основывается

на утверждении самой ШСТ, что «благодаря созерцанию [женщины] Матерь становится благосклонной» (II.13.108). Также к обрядам этого рода относится упоминаемое в ШСТ почитание девочек (kumArI-pUjA, II.37.52–52; II.59.30–37; IV.2.80–115; IV.3.2–14 и др.). Речь идет об обряде, который состоит в том, что не достигшим половой зрелости девочкам предлагается пуджа и угощение. Ритуал не является строго тантрическим и шактистским, хотя он и упоминается в соответствующих текстах. Мотив заключенного в девственницах мощного энергетического начала особенно характерен для дравидской мифологии [Индуизм 1996: 229; Кинсли 2008: 308; Bhattacharyya 2005: 120–121]. Место и время для такой садханы строго не фиксированы.

Более сложный характер носит садхана второго типа, когда мужчина и женщина непосредственно вступают в любовное общение. А. Паду здесь замечает, что индийской культуре полностью чужды христианские предубеждения против секса [Padoux 2010: 148], и Тантра полностью придерживается этой позиции. По словам индийской исследовательницы Н.Б. Саксена, эзотерические символы и ритуалы Тантры нельзя понять, если смотреть на них с позиции представлений о сексуальности как о чем-то греховном или просто физиологическом и связанном с размножением [Saxena 2011: 64].

Любовное соитие на санскрите именуется майтхуна (maithuna), и именно он составляет пятый и важнейший элемент тантрического ритуала панчамакара, включающего использование пяти предметов, чье название на санскрите начинается с буквы «м». Помимо майтхуны, сюда относятся: вино (madya), мясо (mAMsa), рыба (matsya) и поджаренное зерно (mUdra), выступающее в роли афродизиака. Именно панчамакара, как замечает сама ШСТ, является тем, что отличает вачачару от дакшинаচারу (IV.5.49). Приводится искусственная этимология слова панчамакара (II.32.19), а также его синонимов: панчамудра (II.32.17–18) и панчататтва (II.32.22). В тексте уделяется внимание и другим, помимо майтхуны, элементам панчамакары. В частности, перечисляются виды вина для представителей различных варн

(II.37.63–68), излагаются предписания касаясь его употребления для тантриков (II.33), называются также предметы, могущие заменять пять «М» (например, мясо могут заменить жмых и соль, а вино – сок сахарного тростника) (II.32.10–15), а также дается их символическое истолкование, связанное с описанием подъема кундалини и прохода через чакры (II.32.29–37). Таким образом, символическое истолкование панчамакары также имеет место, но сам обряд не сводится исключительно к нему. Заметим также, что А. Бхарати, вслед за М. Элиаде напоминая о существовании тайного языка тантриков, именуемого «интенциональным» (sandhA-bhAShA), указывает, что всегда допустимо и буквальное и символическое истолкование, а поэтому одно не отменяет другое [Элиаде 1996: 303–307; Bharati 1975: 164–184].

Местом для совершения подобных обрядов могут служить ложе и спальня (I.21.31; II.37.85; IV.3.56), гора (I.21.38; IV.3.75, 76), лес (I.21.38; IV.3.76), храм (II.15.25), берег реки (II.15.25), пустой дом (II.37.84), океан (II.37.84) и даже поле, на котором произошла битва (II.37.85). В качестве времени предпочтение отдается ночи (I.21.31, 38; II.37.83; IV.3.84), из дней недели – вторнику и пятнице (II.37.60; IV.3.175, 178). Также предписывается совершать обряды в восьмой, девятый и четырнадцатый лунные дни (tithi) половины месяца (II.37.60, 83) и в парваны (II.37.60). Но наиболее благоприятным временем считаются затмения Солнца и Луны (II.17.36–38; II.37.60). Упоминаются также праздники наваратри (IV.3.76) и дипавали (IV.4.66), при этом наваратри посвящена целая глава в Тара-кханде (II.16).

Описание обряда зачастую начинается со слов: shaktim AhUya «призвав шакти» (I.21.35, 38) или shaktiM samAnIya «приведя шакти» (I.21.43) или bAlAm AnIya «приведя юную женщину» (I.21.53). Затем садхака совершает ньясу на тело шакти (I.21.35, 44, 53, 109; II.36.3 и др.), в частности – шаданга-ньясу (II.15.26, 40) и может сделать ей подношения, которые делаются на пудже изображению божества (upachAra) (II.13.52, 79). После этого пара предается любви, при этом различные действия садхаки и шакти, а

также черты внешности шакти сравниваются с элементами пуджи и используемыми на ней предметами (II.13.30–35, 120–121, 159–160; II.14.12–17; II.37.1–7; IV.3.182–183). Мужчина отождествляется с Шивой, а женщина – с Богиней, что является общим местом в тантрических текстах (II.36.26–27; IV.3.38). Подчеркивается важность отсутствия смущения и стыда (II.13.53, 80–84, 111; II.15.10–11). Оба должны чувствовать себя невинными, как новорожденные дети (II.37.41). Заметим при этом, что мирская (*laukika*) майтхуна, т.е. любовное общение вне ритуала, порицается в ШСТ, и в тексте тантры красочно расписываются несчастья, которые она вызывает (II.37.19–33).

В ШСТ упоминаются три предпочтительных способа сексуального контакта. Во-первых, обратная поза (*viparIta*), когда женщина находится сверху и играет весьма активную роль (I.21.56; II.13.56; IV.3.153, 159 и др.). Это соответствует представлениям Тантры, согласно которым Шива воплощает собой пассивное мужское начало (*pruSha* санкхьи и йоги), а богиня – активное женское (*prakR^iti*, природа). Данная поза истолковывается как средство, с помощью которого садхака переживает исполненный блаженства союз Шивы и Богини [Кинсли 2008: 118]. «Когда женщина в соитии сверху, она – форма Шакти, Богиня» (ЙнТ 2.23; цит. по [Каула 2003: 214]). Кроме символического значения этой позе отдавалось предпочтение и потому, что она позволяет достичь мужчине наибольшего сосредоточения [Эвола 1996: 346]. Поэтому в тантрах *viparIta-rati* рекомендуется для мантра-садханы (КлТ 4.15; 8.13; НуТ 14.19). Во-вторых, мужчина ласкает йони женщины ртом (I.21.41–42; II.15.18 и др.). В-третьих, женщина ласкает лингам мужчины ладонью, а он в это время своей ладонью может ласкать ее йони (II.13.100; IV.3.47, 102, 172 и др.).

Тантра превозносит совершение майтхуны с чужой женой. Сказано даже, что отказывающийся от подобной практики попадает в ад (II.13.85–86). Принадлежащие к четырем варнам женщины, изменяющие своим мужьям, получают пышные имена и эпитеты богинь (II.15.55–60). Наибольшее

внимание уделяется брахманке, именуемой Куласундари (II.15.55; II.37.66; IV.4.53). Надо отметить, что в текстах Тантры «левой руки» вообще предпочтение отдается именно чужой жене или свободной женщине (КН 8.39; МрТ 10.322; КлТ 4.14; 7.28; 8.10; КвТ 10.20–21). Такая позиция объясняется тем, что супружеская любовь никогда не дает такого накала страсти, как «незаконная связь». Только такой «тайный союз» способен вызвать прорыв к подлинно инициатическому опыту [Эвола 1996: 344]. Особое развитие данная тема получила у ранних кришнаитов, на примере Кришны и Радхи прославлявших любовь к «чужой жене» (паракийя-рати). Как пишет М. Элиаде, «в знаменитых бенгальских дворах любви проводились диспуты между вишнуитскими почитателями паракийи и защитниками супружеской любви, свакийи – и последние всегда оказывались в проигрыше» (цит. по [Элиаде 1999: 317]). Что касается майтхуны с собственной женой, то в одном месте о таком варианте говорится как о крайнем случае, когда нет больше никаких женщин (II.13.106), а в другом она запрещается вообще (II.37.53). Исключение делается для виры и его жены (II.15.34–37).

Более необычным для тантрических текстов предписанием, нежели чем приведенные в предыдущем абзаце, является совершение майтхуны с беременной женщиной (IV.3.103–111).

В ритуальной практике широкое использование получают женские (yonī-tattva) и мужские (retas, bīja) половые секреты, воспринимающиеся как носители чудодейственной силы. Они применяются как по отдельности, так и вместе. В первом случае особенно часто упоминается, что садхака вкушает йони-таттву прямо из йони (I.21.41–42, 53–54, 56–57; II.13.37–38, 116; IV.3.53 и др.). Эта йони-таттва уподобляется свежему маслу (IV.3.52, 193). Она используется для омовения, приготовления пищи и почитания богов (IV.3.194–199), ей ставится тилак (IV.3.193–194). Мужским семенем чертится янтра (IV.3.118), семя и йони-таттва, чья смесь именуется kuNDa-gola, вместе используются в хоме (IV.3.185, 190). По мнению Д.Г. Уайта, инициация в

тантрической традиции первоначально основывалась на «вкушении» мужчиной-тантриком половых секретов женщины-йогини. Тантрики использовали секреты за недостатком средств для совершения ритуала, предписанного ортодоксией. Впоследствии инициация изменила свой характер: ее разными способами (например, через передачу мантры) стали проводить мужчины-гуру [White 2006: 27, 67–68, 245–247].

Ритуальное использование женских половых секретов в качестве подношения божеству и причащение ими (наподобие прасада) описывается не только в ШСТ, но и в целом ряде текстов Тантры. Подобное имело место в почитании женских божеств, великих богинь или йогини, различных форм Шивы, а также в обрядах посвящения. Это практика отвечает представлениям, что источником мощи является женщина, но при этом особую магическую действенность и животворящую силу женские секреты обретают, когда они смешиваются с мужским семенем. Иногда половые секреты соединялись с вином и мясом, что придавало обряду больше жизненной энергии и в то же время подчеркивало его трансгрессивный характер. Подобные подношения делались в чаше или tUra – специально подготовленном черепе [Padoux 2010: 155–156].

Ряд писавших ранее о Тантре европейских авторов утверждал, что тантрический путь содержит предписание не допускать извержения мужского семени во время майтхуны [Ферштайн 2002(б): 612; Эвола 1996: 347–349; Элиаде 1999: 320]. Как пишет Г. Ферштайн, смысл «coitus reservatus» состоит в том, что семя преобразуется в более тонкую субстанцию, именуемую оджас, которая питает высшие нервные центры тела, тем самым облегчая тяжкую попытку психосоматического преобразования, предпринимаемую в тантризме» (цит. по [Ферштайн 2002(б): 612]). Такая практика, действительно, предписывается в некоторых ранних тантрах (Джаядратха-ямала, Нихшвасататтва-самхита), а также в китайском даосизме [Padoux 2010: 160–161], однако ШСТ, как мы видим, занимает совершенно иную позицию, и мужское семя здесь получает широкое

использование в ритуале. Как верно отмечает А. Бхарати, одно из отличий индуистского тантризма от буддийского заключается в том, что первый предписывает семяизвержение, а второй – нет [Bharati 1975: 265].

Не меньшее значение, чем половые секреты, играет менструальная кровь (rajas, puShra, последнее означает букв. «цветок»). Сказано, что в женщине, когда у нее месячные (rajasvalA, puShpiNI, пушпини, «цветущая»), заключены все святы места (II.13.23), и женщины в этот период не раз упоминаются как объект почитания. Предписывается созерцать йони во время месячных (II.13.39; IV.3.58). Менструальной кровью новобрачной (sva-puShra) покрывают цветы, используемые в поклонении (IV.3.56), а также листья (IV.3.185, 187). Садхака должен умащать себя менструальной кровью (IV.4.29), принимать воду из рук пушпини (IV.4.34), пушпини является одной из участниц дивья-чакры (IV.4.125–127). Отметим, что в индийском обществе, как в прочих обществах древности, женщина во время месячных считалась ритуально нечистой, и даже прикосновение к ней для мужчины было недопустимым. Нарушивший этот запрет был обязан совершить омовение (МнДхШ 5.85), а сама женщина по окончании месячных также была обязана очиститься омовением (МнДхШ 5.66). Дж. Фрэнгер в своей знаменитой книге «Золотая ветвь» приводит множество примеров разнообразных страхов, запретов и табу, связанных с месячными у народов мира. Особый ореол ужаса окружал девушку, у которой месячные были впервые [Фрэнгер 1984: 201–202, 564–568]. Причину этого этнолог видит в «глубоко укоренившемся страхе, который первобытный человек испытывает перед менструальной кровью. Она внушает ему страх постоянно, но особенно при первом своем проявлении» (цит. по [Там же: 564]). Представления об оскверняющей силе менструальной крови, в особенности, крови девственницы, присутствуют уже в ведийских текстах. Эти представления в Южной Азии сохранились до сих пор. Поэтому, чтобы обезопасить жениха, в некоторых местностях прибегают к ритуальной

дефлорации невесты, которую совершает либо ее мать, либо другие женские родственницы [White 2006: 68].

Однако в Тантре с ее тенденцией переворачивать общепринятые представления именно женщина во время месячных оказывается наиболее предпочтительной партнершей на обряде. В тантрических текстах майтхуна с женщиной в это время объявляется наиболее благоприятной (ЧКТ 5.49; КВН 10.93; ШР 5.89), а менструальная кровь, именуемая *puShra* «цветок», получает широкое ритуальное использование. Особенно ценится менструальная кровь девственницы. По-видимому, совершая такое переворачивание, Тантра обращается к наиболее архаическим слоям, поскольку в глубокой древности, можно предположить, в отличие от более поздних времен, женщины во время месячных были объектом поклонения, так как кровь воспринималась как усиливающая жизненную энергию, а менструирующие богини считались наиболее могущественными. Недаром фигуры палеолитических Венер окрашивались в красный цвет [Bhattacharyya 2005: 133–136]. Ю. Эвола упоминает, что у живших в условиях первобытности северных народов менструальная кровь использовалась как целебное средство для укрепления сил воинов и охотников [Эвола 1996: 232]. Отголоском этого в Индии служит, например, отмечаемый в Ассаме праздник амбувачи. Его проводят в честь месячных богини Камакхьи между с десятого по тринадцатый день темной половины месяца ашадха (июнь). В эти дни храм закрывается, и прекращаются любые земледельческие работы, которые возобновляются сразу же после окончания праздника, а женщины в это время держат пост [Datta 2017: 193–196; Eck 2012: 270; Mishra 2004: 46–54]. В Керале летом отмечается похожий праздник в честь месячных богини Кодунгаллур Бхагавати [White 2006: 70].

В ШСТ описываются и сексуальные обряды, в которых более двух участников (такие обряды называются чакры). В II.13.189–214 прославляется джива-чакра, но конкретных предписаний по ее проведению не приводится. В II.36.26–27 упоминается чакра, в которой принимают участие каулики

(мужчины) и шакти (женщины), в которых следует видеть Шиву и Гаури и не выказывать к ним пренебрежения. Более конкретную информацию можно отыскать в 4-й главе Чхиннамаста-кханды. Здесь речь идет об обряде, который совершает мужчина с двумя женщинами (IV.3.168–169). С первой из них он соединяется, а вторую ласкает. Затем женщины меняются местами. В другом варианте этого обряда у одной из женщин должны быть месячные, и этот ритуал именуется дивья-чакрой (IV.4.125–127). Упоминаются также обряды с большим количеством женщин:

- пять женщин, представляющих пять чакр (IV.4.58–59);
- восемь женщин, в трех вариантах: 1) «восемь девиц», церемония совершается восемь дней и включает использование пяти макар (IV.4.50–51), 2) восемь женщин кулы и 3) восемь женщин акулы (IV.4.52–54);
- девять женщин, совершается на протяжении трех дней, в каждый из которых садхака должен совершить майтхуну с тремя из них (IV.4.63–64);
- десять женщин, представляющих десять махавидий (IV.4.47–48);
- пятьдесят женщин, представляющих пятьдесят питх (IV.4.55–56).

Впрочем, в ШСТ упоминается и обратный вариант группового обряда, когда женщина одна, а мужчин двое. Правда, второй мужчина не принимает участия в сексуальном контакте, а только совершает джапу, являясь свидетелем чужой майтхуны (IV.3.200–201).

Акцентируя все внимание на почитании Богини в образе женщины, ШСТ девальвирует ценность обычных индуистских религиозных практик: поста, соблюдения обетов и в особенности паломничества. Сказано, что тому, кто получил полную абхишеку (pUrNAbhiSheka) и авадохте нет нужды в паломничестве, потому что в теле женщины заключены все питхи, а высшая питха будет в теле блудницы (II.13.1–4).

У тантрической садханы, как явствует из ШСТ, две цели. Во-первых, это обретение сиддхи (siddhi) – сверхъестественных способностей, которые я перевожу как «совершенства». Среди них способность пребывать одновременно во множестве мест (II.15.31, 34, 37, 41; IV.3.37), ясновидение и

яснослышание (IV.3.3, 24), способность делать свои слова всегда сбывающимися (IV.3.4), знание всех языков (IV.3.195), перемещение по воздуху (IV.3.7), неуязвимость для оружия (IV.3.48), владение всеми языками (IV.4.34) и даже способность оживлять мертвых (IV.3.49). Обретение этих чудесных способностей часто заслоняет вторую цель – достижение освобождения (mokSha) – на эту присущую тантрам тенденцию указывает А.Паду [Padoux 2010: 161]. Наряду с этим в ШСТ не отыскать цветастых картин ужасов сансары, из которых надо выбраться во что бы то ни стало. Такая позиция связана с тем, что для тантрика зримый материальный мир имеет позитивное значение: не «юдоль скорби», не иллюзия, а живое и подлинное проявление Богини [Индийская философия 2009: 772–773]. Тем не менее освобождение в ШСТ также выступает в качестве цели. Как известно, Тантра признает несколько видов освобождения: салокья (sAlokya) – пребывание в том же мире, что и избранное божество; самипья (sAmIpya) – соседство с божеством; саршти (sArShTi) – обладание могуществом божества; саюджья (sAuḍjya) – слияние с божеством; и сарупья (sArUpya) – обретение божественного облика [Маханирвана 2003: 190; Ферштайн 202(б): 489]. Из этих видов в ШСТ чаще всего упоминается сарупья: садхака становится рупой (формой) Кали (например, II.13.127; IV.3.173) или Тары (например, IV.3.32). Кого-то может удивить, что мужчина должен стать формой женского божества. Однако Д. Чаттопадхья утверждал, что тантрическая обрядность представляет собой реализацию женского начала. Это самовоспитание, предназначенное для преобразования основных черт личности и характера из мужского в женское [Чаттопадхья 1961: 308]. Так и М. Элиаде называет целью тантрической садханы объединение тантриком «двух полярных принципов» в своем собственном существе [Элиаде 1999: 261]. Об этом свидетельствует и упоминаемый в ШСТ ритуальный трансвестизм: садхака должен переодеться в одежду шакти, в то время как она должна была переодеться в его одежду (IV.3.42(2)). Схожее предписание устанавливается и в отношении приема пищи: садхака и шакти должны

вкушать остатки пищи друг друга (IV.3.39). Таким образом, как замечает В.А. Пименов, «женщина должна полностью отождествить себя с мужчиной, а он – с ней, со своей Шакти» (цит. по [Пименов 1998: 230]). В Ачарабхеда-тантре сказано, что мужчина должен поклоняться Высшей Шакти, сам став женщиной [Bhattacharyya 2005: 114]. Эти представления нашли свое отражение в содержащемся в ДБхП (III.4.6–10) мифе, где боги тримурти, Брахма, Вишну и Шива, попадают на Жемчужный остров (maNidvIpa) – обитель Богини – и там совершают поклонение Богине, превратившись в прекрасных молодых женщин. На существование аналогичных практик в средневековой Европе указывает Ю. Эвола. По его словам, «целью рыцарской любви было пробуждение в себе “внутренней женщины”, соединение с нею и выход на невидимый, сверхчувственный план. Овладение “внутренней женщиной” становилось частью героических подвигов и походов, духовного самоопределения – потому-то рыцарские подвиги и совершались во славу “Дамы”, становились важнейшей атрибутикой крестовых походов» (цит. по [Эвола 1996: 292]). Также в ШСТ упоминаются салокья – в образе вступления в свиту Кали (IV.3.29) и саюджья (IV.3.152, слияние с Сундари).

У читателя ШСТ может возникнуть подозрение, что женщина-шакти, хоть и чувствуется как живая богиня, все же играет пассивную роль инструмента, такого «живого идола», посредством которого мужчина достигает своих целей. Вообще вопрос об инструментализации женщины в Тантре весьма важен и уже не раз ставился исследователями [Кинсли 2008: 308–311; Biernacki 2011; Radoux 2004: 43]. Более внимательное изучение материала ШСТ показывает, что женщина является полноценным участником жизни тантрической общины. Как мы видели, качества шакти не менее важны, чем качества садхаки, и даже перечисление достоинств женского пола ставится впереди в соответствующем фрагменте (II.15.4–24). Подобно мужчинам, женщины делятся на пашу, вир и дивьев (II.15.50(2); IV.4.42(2)). Выше было уже замечено, что шакти, как и садхака, должна

иметь посвящение и гуру. Совершение дикши для женщины именуется благим делом (IV.11.2). Мужчина может давать дикшу своей жене, матери, дочери, сестре, чужой дочери или жене дяде по матери, но не сестре жены или возлюбленной (IV.11.2–4, 12). Так, Шива дал дикшу Гаури (IV.11.9). Но при этом женщина может сама давать дикшу (II.58.7–9). Женщина сама совершает джапу (II.13.40–41; II.14.5; IV.3.99). Во время ритуала важен соответствующий настрой мыслей женщины-шакти: она должна предаваться богине и так сама становиться ей (II.37.9–12; II.37.15). Не раз повторяется утверждение, что мужчина должен исполнять все, что говорит ему женщина – своего рода аналог европейскому «служению даме» (II.13.117; II.14.31(1); II.36.50–51(1); IV.4.48(2); IV.4.52(2)) и даже должен быть готов отдать по ее повелению свою жизнь (II.36.50–51(1)).

Как мы видим, в ШСТ получили отражение идеи и ритуальные предписания, присущие Тантре «левой руки», с уклоном в некоторую радикализацию, проявляющуюся в акценте на майтхуне с чужой женой, допустимости майтхуны с беременной женщиной и при описании групповых обрядов – последние два есть далеко не во всех священных текстах вамачары. Еще одной характерной особенностью ШСТ является необычайная вариативность представленных в ней обрядов.

Андрей Игнатъев (www.sanskrit.su)