

ПАЛОМНИЧЕСТВО В СТРАНУ ВОСТОКА

Андрей Игнатьев

Касталия



2018

Андрей Игнатъев

Паломничество в страну Востока

М.: Клуб Касталия. 2018.— 346 с.

Об авторе книги

Андрей Игнатъев 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 гг. принимал участие в Зографских чтениях (Санкт-Петербург). Сфера интересов — шактистские пураны, камашастры, санскритская поэзия.

Компьютерная верстка: Андрей КИЧО

Обложка: Андрей КИЧО



**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КЛУБ
«КАСТАЛИЯ»
ЮНГИАНСТВО. ОККУЛЬТИЗМ.
ТРАНСГРЕССИЯ.**

«Касталия» — это грандиозный культурный просветительский проект, не имеющий аналогов в информационном пространстве. Цель нашего проекта — дать вам знания. Знания в области глубинной психологии и серьёзных оккультных традиций.

«КАСТАЛИЯ» — ЭТО:

- Постоянно издаваемые **НОВЫЕ КНИГИ**.
- **ЛЕКЦИЙ И СЕМИНАРЫ**, которые проходят в Москве (еженедельно по пятницам), Санкт-Петербурге (дважды в месяц) и других городах, куда нас довольно часто приглашают.
- **САЙТ** с ежемесячно обновляющейся информацией из эксклюзивных переводов и авторских материалов. Большое количество ценной информации мы выкладываем в открытый доступ, то есть предоставляем совершенно бесплатно: это видеозаписи, книги и переводы книг, статьи и прочее. Поэтому, даже если у вас нет денег для участия в собраниях нашего клуба или приобретения всех изданных нами книг, очень многое вы можете почерпнуть совершенно бесплатно!
- **ВИРТУАЛЬНЫЙ ЛЕКТОРИЙ**, где вы можете получать уникальные видеолекции, посвящённые юнгианской психологии, арканам таро, рунам, астрологии и другим духовным наукам. Находясь в любой точке мира, вы можете связаться с нашим координатором и заказать заинтересовавшие вас лекции и курсы.
- **ЛУЧШИЕ СПЕЦИАЛИСТЫ**, готовые помочь вам пройти духовный кризис. Консультации психолога, таролога и астролога — тот спектр услуг, которые мы готовы вам предложить.

Наш проект — это, кроме того, **ЗНАК КАЧЕСТВА**. Сейчас, когда эзотерика в сознании даже образованных людей с трудом отличается от шизотерики, а «духовный эфир» заполнили лазаревы, трехлебовы, ахинеичи, торсуновы и прочие шарлатаны и мошенники, наш проект даёт уникальную возможность соприкоснуться с серьёзными и аутентичными духовными и психологическими школами.

КАСТАЛИЯ



**КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ К СОТРУДНИЧЕСТВУ
АВТОРОВ, ПЕРЕВОДЧИКОВ, А ТАКЖЕ ОРГАНИЗАЦИИ
ДЛЯ ПРОВЕДЕНИЯ СОВМЕСТНЫХ ПРОЕКТОВ**

Содержание

| | |
|--|-----|
| Санскрит в моей жизни..... | 5 |
| Санскрит — язык богов..... | 9 |
| Учитель санскрита..... | 18 |
| О фонде А.Н. Хованского..... | 20 |
| Генезисиэволюцияшактизма..... | 34 |
| Деви-махатмья — сказание о величии богини..... | 76 |
| Мировоззрение Девибхагавата-пураны | 107 |
| Две гиты: опыт сравнительного анализа | 130 |
| Интерпретация учения об аватарах Вишну в Девибхагавата-пуране..... | 148 |
| Версия мифа о Вритре в Девибхагавата-пуране..... | 154 |
| Жемчужный остров в Девибхагавата-пуране | 160 |
| Махабхарата и Рамаيانа в Махабхагавата-пуране..... | 171 |
| Сакральная география шактизма | 185 |
| Место Калика-пураны в пуранической литературе..... | 224 |
| «О неодолимая Богиня, поклонение да будет тебе!»..... | 234 |
| МифоВеталеиБхайравевКалика-пуране..... | 244 |
| ПаломничествовКалика-пуране..... | 249 |
| Миф о Махисасурамardini в Девибхагавата-пуране и Калика-пуране..... | 253 |
| Камашастры глазами ученых..... | 262 |
| Йогини-тантра и индийская магическая традиция..... | 273 |
| Садхака и шакти в Шактисангама-тантре..... | 290 |
| Были ли «Законы Ману» настоящими законами?»..... | 310 |
| Ведическая женщина — кто она?»..... | 312 |
| Истинные арийцы предпочитают «мамса»..... | 318 |

САНСКРИТ В МОЕЙ ЖИЗНИ

Мое «Паломничество в Страну Востока» началось очень давно, еще в детстве, когда мне купили переложение Рамаяны для детей. Эта большая книга с яркими иллюстрациями очень запала в мою душу и до сих пор хранится в моей библиотеке. Уже в ту пору я стал рыться во «взрослых» энциклопедиях и выискивать все, что связано с Индией. Меня очаровывали слова «Кришна», «Рама» «Махабхарата», «Будда». Литературы тогда было очень мало, помню еще индийские сказки или советские атеистические книжки, в них то же можно было почерпнуть информацию о восточных религиях.

Если для кого-то девяностые годы запомнились как «лихие», то для меня они стали эпохой удивительных открытий. В 1991–1992 годах я стал читать кришнаитскую литературу, в которой, как известно, содержатся оригинальные санскритские тексты. Я с любопытством рассматривал письма деванагари и мечтал научиться их переводить. И моя мечта воплотилась в жизнь, когда я поступил в университет на исторический факультет и от преподавателя латыни узнал о человеке, который вроде бы не только изучал санскрит, но даже составил свой собственный санскритско-русский словарь. Затем, через одного знакомого художника, мне удалось узнать адрес этого удивительного человека, проф. А. Н. Хованского, и где-то в конце января 1995 года, сдав свою первую сессию, я отправился к нему домой. А. Н. к тому времени давно ослеп, но сохранил живость ума и хорошую память, и был рад моему приходу. По его просьбе женщина, которая присматривала за ним, показала мне полку, где лежали штабеля папок, содержащие рукописный вариант учебника с упражнениями, а также словарь, составленные самим А. Н. Листы и тетрадки, лежавшие в папках, пожелтели и частью были повреждены тараканами, но тем не менее можно было разобрать, что на них написано.

Услышав о моем желании изучать санскрит, А. Н. пригласил меня приходить к себе, и скоро я стал регулярно навещать его с большой общей тетрадью и переписывать рукопись учебника с самого начала. Параллельно этому я стал учить правила. Я заучивал несколько правил в выходные и затем повторял их целую неделю.

Переписав теоретическую часть учебника, я взялся за практическую, которая содержала предложения и тексты на санскрите. И тут я поразился двум вещам.

Во-первых, великому трудолюбию и старательности А. Н., которые не только делал перевод, но и подробнейшим образом разбирал каждое слово, давая при этом ссылки на правила, содержащиеся в теоретической части. Во-вторых, необычной красотой и выразительностью санскрита. Особенно мне запало в душу предложение: *shūro gaṇe mṛtaḥ svargaṃ grāṇnoti* — «герой, павший в битве, рая достигает», которую затем я часто повторял. Я также заметил, что «почувствовать» санскрит очень легко. Возьмем, например, суффикс «ка». Этот суффикс придает словам уменьшительно-ласкательное значение, которое мы чувствуем при их произнесении: *gājan* «царь» — *gajāka* «царек», *vaṇa* «лес» — *vaṇaka* «лесок». То же самое и в русском: дочь — доченька, бог — боженька.

В ходе моей работы А. Н. давал мне дельные советы, помогавшие при освоении языка. Он также подарил мне ксерокопию санскритско-английского словаря, за что я ему очень благодарен.

К лету 1996 года я полностью завершил изучение грамматики, основы которой с тех пор прочно сидят в моей памяти. Тогда же я приступил к составлению собственного грамматического комментария на Бхагавадгиту. На это дело у меня ушло несколько месяцев. Тогда же я стал активно пополнять свой лексический запас, записывая санскритские слова на магнитофон и прослушивая запись каждый вечер. Первоначально на прочное усвоение 25 слов у меня занимало пять дней.

Летом того же года я купил чудом появившийся в нашем городе в книжной лавке словарь Кочергиной за 130 рублей. Это было большим счастьем для меня, и впоследствии этот словарь и грамматическое приложение к нему стали хорошим подспорьем в моей работе. Из других книг, использовавшихся тогда мной, следует упомянуть «Ведийский язык» Елизаренковой и «Санскрит» Иванова и Топорова, диафильм с которой я получил по межбиблиотечному абонементу.

В конце ноября 1996 года умер А. Н. Хованский, который был моим лучшим другом и Учителем с большой буквы, открывшим мне дорогу в светлый мир санскритологии и о котором я всегда буду вспоминать с искренней благодарностью.

В первой половине 1997 года я несколько замедлил темпы изучения санскрита (вернее сказать, ограничивался, в основном, повторением ранее изученного). Причиной тому были мои занятия арабским языком и большая учебная нагрузка (тот семестр был самым трудным из всех). Из крупных мероприятий в отношении санскрита можно назвать лишь то, что я начал учить наизусть Бхагавадгиту. В итоге, в настоящее время я знаю наизусть вторую, восьмую, девятую и тринадцатую главы БГ плюс несколько отдельных стихов (а это составляет почти одну треть всего произведения). Однако осенью 1997 года я вернулся к изучению санскрита с прежним пылом и стал переводить некоторые отрывки из «Бхагавата-Пураны», используя, опять-таки, кришнаитскую «Шримад-Бхагаватам». При этом я составлял грамматический комментарий, который по дотошности едва ли уступал комментарию, составленному А. Н.

Переводом Бхагавата-пураны я занимался весь период с осени 1997 года по весну 1999 года, то есть до окончания университета. От этого времени у меня оста-

лась куча папок и тетрадей. Летом 1998 года я также купил учебник Кочергиной, который прошел всего за месяц. В это время я активно занялся составлением списка синонимических рядов санскритских слов.

Весной 1999 года мне удалось установить контакты с общиной тантристов «Тантра-сангха», в которой были знатоки санскрита и имелась библиотека книг на санскрите и английском. Причем произошло все опять по воле провидения: в книжной магазине я наткнулся на книгу «Танец с Шивой», где и был адрес этой организации. Книга была в одном экземпляре, и если бы ее купил кто-то до меня, моя жизнь сложилась бы совершенно иначе. Сначала по моей просьбе из «Тантра-сангхи» выслали мне «Шри-Бхагавати-манаса-пуджа-стотру» (шактистский гимн мысленного почитания Богини) Шри Шанкарачарьи, который я быстро и успешно перевел. Затем по приглашению этой организации летом того же года я гостил в их ашраме, расположенном под Москвой. В ашраме «Тантра-сангхи» я прожил всего пару недель, но это время во многом предопределило мою дальнейшую жизнь. Я мог наблюдать совершение тантрических ритуалов. До той поры мой интерес к санскритской словесности носил самый общий характер: испытывая книжный голод, я был готов наброситься на любой текст на санскрите. Теперь же ясно обозначился мой интерес именно к литературе шактистской направленности.

Закончив том же году университет, я не пошел по обычному пути современного обывателя, а выбрал для себя образ жизни книжника-затворника. Получив для перевода в ашраме в ксерокопированном виде самую известную и крупную шактистскую пурану — Девибхагавату, я с увлечением предался этому делу. Казалось, что я нашел то, что искал. Девибхагавата-пурана по сути представляет настоящую шактистскую энциклопедию, хотя и достаточно умеренного духа. Перед моим взором один прекрасный образ сменял другой, увеличивался словарный запас, росло мастерство. Утренняя прогулка, а затем работа над текстом, с перерывом на обед и послеобеденный сон — таким был почти каждый мой день.

Работа над переводом Девибхагаваты заняла у меня 14 лет — до осени 2013 года, редактирование же этого перевода понемногу продолжается до сих пор. Кроме того, я перевел две другие шактистские пураны: Калика- (полностью) и Махабхагавата- (больше половины). Калика-пурана в XIX веке обрела «зловещую» славу из-за описываемых в ней ритуалов жертвоприношений, а Махабхагавата известна оригинальными версиями сказаний о Раме и Кришне, здесь Сита оказывается дочерью Раваны, а Кришна — воплощением богини Кали. И конечно, мое знакомство с шактистской пуранической литературой было бы неполным, если бы я обошел сторону Деви-махатмью — этот ключевой текст для почитателей женского начала в Индии. Его я перевел еще в 2003 году, а затем неоднократно совершенствовал перевод и аналитическую часть (в последний раз использовал для этого восемь традиционных санскритских комментариев).

Еще к началу нулевых относится возникновение практики по самостоятельной публикации и рассылке моих переводов с санскрита. Первым моим изданием стала оранжевая брошюра «Девибхагавата-пурана. Избранное», увидевшая свет в

2001 году, за ней последовали другие. Каждый год я выпускал обычно по две-три брошюры. Тираж их первоначально не превышал 100 экз., а затем постепенно стал возрастать. Сложился круг постоянных читателей, выписывавших у меня книги на протяжении многих лет. Интересно, что многие из них сконцентрировались в определенных местах: помимо Москвы и Санкт-Петербурга, больше всего интересующихся шактистской литературой, как оказалось, живет в Самаре, Екатеринбурге, Челябинске, Краснодаре, Ростове-на-Дону, Харькове и Киеве. Наряду с этим в Москве дважды выходили мои переводы Девихагавата-пураны — в 2005 и 2008 годах.

Индийская культура всегда привлекала меня своим бурлящим и ярким эротизмом. Особенно мне нравились сказания об апсарах — небесных куртизанках, соблазнявших отшельников. Поэтому неудивительно мое обращение к доселе неизвестной антологии эротики на санскрите под названием Кама-самуха. Данная антология включает себя как одиночные стихи, посвященные вечной теме любви, так и цитаты из крупных художественных произведений и камашастр. Так мне удалось попробовать свои силы и в переводе санскритской поэзии, что давно собирался сделать, а заодно пришлось подтянуть свои знания по индийской теории поэзии.

Распростившись с лотосоокими красавицами из Кама-самухи, я обратился к воплощению давней мечты — переводу шактистских тантр. Первой из них стала Йогини-тантра — интереснейший памятник из Ассама XVI в., достаточно привязанный к региону происхождения. Затем настал черед Шактисангамы — крупного произведения, носящего поистине энциклопедический характер. Агехананда Бхарати отнес Шактисангаму к числу наиболее важных тантр.

С радостью наблюдаю, что в последние годы интерес к моему творчеству и к шактизму и Тантре вообще значительно вырос. Знаменательным событием для меня стало издание в 2017 году почти всех моих переводов московским интеллектуальным клубом «Касталия». Эти яркие, великолепные издания стали прекрасным подарком для всех любителей санскритской словесности. А тем временем мое «Паломничество в Страну Востока» продолжается.

САНСКРИТ – ЯЗЫК БОГОВ

Санскрит — это прекраснейший из всех земных языков, язык традиционной индийской культуры, язык подавляющего большинства философских, религиозных, литературных и научных сочинений вплоть до XVIII в., живой до сих пор. Без знания санскрита невозможно полноценное изучение истории и культуры древней и средневековой Индии.

Когда арийские племена вторглись во II тыс. до н. э. в Индию, они говорили на нескольких близкородственных диалектах, объединенных под общим названием древнеиндийский язык. На базе одного из этих диалектов и возник санскрит. Ранней формой санскрита был так называемый ведийский язык (или ведийский санскрит). Иногда ведийский язык считают отдельным языком и противопоставляют санскриту (именно так принято в отечественной науке). Ведийский язык — это язык четырех Вед: Ригведы, Яджурведы, Самаведы и Атхарваведы. Время его становления — XV—X вв. до н. э. Ведийский язык относится к классическому санскриту примерно так же, как язык Гомера — к классическому греческому. Его грамматика очень сложна и содержит множество форм, впоследствии вышедших из употребления (в частности, плюсквамперфект и сослагательное наклонение). Важной его особенностью является музыкальное ударение, и благодаря этому ведийский язык является очень звучным и достигает яркой выразительности.

Кроме того, санскрит прошел в своем развитии еще три формы: эпический санскрит, классический санскрит, буддийский и джайнский гибридный санскрит. На эпическом санскрите были созданы знаменитые эпические поэмы Махабхарата и Рамаяна, временем же их создания ученые считают середину I тыс. до н. э. — III—IV вв. н. э. На этой же форме санскрита написаны и пураны, самые ранние из которых относятся к этому же периоду времени. Тантрическая литература также продолжает эту традицию. От более поздней формы языка — классического санскрита — эпический санскрит отличается простотой и архаичностью. На основании того, что Махабхарата и Рамаяна предназначались для устной декламации, предполагается, что он широко использовался в бытовом общении. Классический же санскрит — это предельно унифицированный язык, язык, обработанный древнеиндийскими грамматиками, прежде всего знаменитым ученым Панини в его труде «Аштадхьяйи» — «Восьмикнижие» (IV в. до н. э.). Источником разработанной

им грамматической системы стал разговорный язык образованных брахманов, а точность лингвистического анализа оставалась непревзойденной до XX в. Нормы, зафиксированные Панини, превратились в общеобязательные для использования, а штудирование его труда стало неотъемлемым компонентом традиционного изучения санскрита в Индии. Начиная с IV в., изменения, характерные для обычных языков, почти полностью прекратились, и санскрит стал непрерывно развиваться, становясь все более богатым и совершенным в своих возможностях. На этом языке говорили и читали только представители высших каст, и он играл роль *lingua franca* для всей Индии, став необходимым звеном в культурном единстве огромной страны. Таким образом, на Индийском субконтиненте санскрит играл ту же роль, что латынь в средневековой Европе, а арабский язык — в мусульманском мире. Классический санскрит сосуществовал со среднеиндийскими разговорными диалектами, пракритами, также развившимися из древнеиндийского, но не подвергшимся, в отличие от классического санскрита, тщательной обработке. По фонетической системе и по грамматике пракриты значительно проще санскрита. К наиболее значимым пракритам относятся пали (язык буддистского Каноны в форме, существующей на острове Шри-Ланка), магадхи (официальный язык государства Маурьев), шаураसेни (был распространен в западной части современного Уттар-Прадеша) и махараштри (был распространен в северо-западных областях Декана). Именно в этот период времени входит в употребление само слово «санскрит», что означает «обработанный, литературный, правильный (соответствующий правилам грамматики)», в отличие от слова «праkrit» — «необработанный, естественный», обозначающего язык простых и необразованных людей. В санскритской драме мужчины, представляющие высшие классы общества, говорят на санскрите, а женщины, дети и простолюдины разговаривают на пракритах, что, видимо, и отражает реальное положение дел в то время.

Классический санскрит — это язык большинства санскритских памятников, начиная с IV в. н. э. Это язык Ашвагхоши, Калидасы, Амару. Бхатрихари, Бану и других выдающихся поэтов, писателей и драматургов. Нередко авторов, использовавших классический санскрит, особенно поздних, обвиняют в маньеризме, в искусственности и вычурности языка и стиля.

Далее, выделяют буддийский гибридный санскрит, являющийся результатом санскритизации так называемых среднеиндийских языков — пали и пракритов, на которых проповедовали свои учения буддисты и джайны. Буддийский гибридный санскрит использовался исключительно для записи религиозных текстов.

Санскритоязычная литература (включая все памятники на ведийском, эпическом, классическом и буддийском гибридном санскрите) — это самая обширная из всех известных литератур и одна из самых древних. Как пишет современный индолог Я. Гонда: «Сказать, что санскритская литература превосходит по объему литературы Греции и Рима, — это ошибка. Санскритская литература почти безгранична, то есть никто не знает ее подлинных размеров и числа составляющих ее сочинений». Любопытно отметить, что нехудожественная литература на санскрите (философская, техническая и т. д.) намного более обширна, чем художественная.

Язык священных книг — санскрит — индийцы считали не одним из многих языков мира, пусть даже лучшим из них, а единственно настоящим языком, на котором все вещи имеют свое правильное обозначение, божественным языком, на котором говорят жители райских миров, а поэтому тот, кто изучает санскрит, тот, по мнению индийцев, приближается к богам. Остальные языки считались тем же самым санскритом, только испорченным — в большей или меньшей степени.

Сейчас санскрит иногда называют мертвым языком, но это неверно. До сих пор его изучение входит в систему традиционного индийского образования, санскрит перечислен в Приложении 8 к Конституции Индии в качестве одного из 14 официальных языков. В Индии крупнейшими центрами санскритологии являются Пуна, Калькутта, Варанаси, Барода, Мадрас и Майсур. При этом всегда особо выделяются Пуна и Варанаси. Считается, что только в этих двух городах можно научиться говорить на санскрите. Санскрит используется как богослужебный язык, на санскрите издаются газеты и журналы, ученые ведут на нем переписку. Литературная Академия Индии регулярно присуждает премии за достижения в области санскритской литературы. На санскрит современные индийцы переводят даже иностранную литературу, включая Шекспира и Шолохова. Санскритская лексика служит основным источником для обогащения словаря современных индийских языков, особенно в области создания терминов, обозначающих современные явления. Сохраняет свое значение санскрит и как разговорный язык, по данным всех последних официальных переписей, число лиц, использующих его в бытовом общении, составляет несколько сот человек, и при этом большая их часть — пандиты из Варанаси и Митхилы.

Перейдем непосредственно к описанию особенностей языка. Сразу надо отметить, что санскрит обладает очень сложной грамматической структурой. Любой желающий может обратиться к соответствующей литературе и убедиться в этом. Всего он имеет 8 падежей, 3 числа в именах, 6 глагольных времен, 6 наклонений, 3 залога, 2 главных спряжения, 10 глагольных классов и три производных спряжения. По выразительным способностям санскрит намного превосходит все современные языки. Так, то, что на английском или русском может выражаться несколькими словами, на санскрите может быть выражено всего одним словом. Этот замечательный язык одинаково пригоден, как для строго аналитических научных и философских текстов, так и для художественной литературы. Во многом это обеспечивается разнообразием стилей в санскрите, которые в некоторых отношениях могут различаться более, чем обычные близкородственные языки. Недаром в романах нашего замечательного писателя-фантаста Ивана Ефремова именно санскрит становится основой для всемирного языка будущего.

Лексика санскрита также необычайно богата, особенно много в ней содержится синонимов. Например, в английском языке воду можно назвать только «water», и ни как иначе. На санскрите же ее можно назвать ар, «ambhas, udaka, udan, kilāla, jala, toya, rayas, varī, salila, hala» и др. Но особенно большие синонимические ряды, включающие десятки слов, существуют для обозначения солнца, луны, огня, земли, птицы, царя, слона, коня, лотоса и др. При этом наряду с простыми наименова-

ниями предмета имеется множество описательных. В классическом санскрите описательные названия предпочитают простым, как более изысканные и позволяющие избежать повторов при назывании одного и того же предмета. Например, жена может именоваться *hṛdayeśā* «владычица сердца», царь — *maḥipati* «владыка земли», дерево — *ṛAdapa* «пьющий корнями», птица — *khaga* «движущийся в воздухе» (или «по небу»; это же слово может обозначать солнце, любую планету, летающее насекомое, ветер и т.д.). Как пишет Т. Барроу, благодаря этому: «словарь классического санскрита является одним из богатейших из известных нам языков».

Кроме того, отдельные слова поражают своей многозначностью. Во многом это проистекало из стремления к максимальной образности, к изысканности выражения. Отсюда вытекает частое использование слов в переносных значениях, иногда весьма причудливых; например, *go* «бык, корова» может использоваться в значениях: 1) земля, речь; 2) во множественном числе — звезды, лучи. Многозначность возрастает также из-за многочисленности литературных школ. В результате некоторые статьи в словаре, где выстроены в одном ряду значения, различающиеся степенью метафоричности или областью употребления, выглядят весьма неправдоподобно. Например, слово *tantra* может переводиться как 1) ткацкий станок, 2) основа ткани, 3) основа, сущность (в переносном смысле), 4) порядок, правило, 5) государственное устройство, 6) учение, свод правил, 7) название класса религиозных текстов, 8) заклинание, 9) уловка, хитрость.

Еще одна особенность санскрита — это активное использование сложных слов. Всего насчитывается четыре типа сложных слов. В литературе на ведийском языке и на эпическом санскрите сложные слова встречаются достаточно часто, но обычно они состоят из двух или трех членов. Поэты и драматурги гуптской эпохи, например, Калидаса (IV–V вв. н. э.), проявляли умеренность в употреблении таких слов: максимум шесть элементов. Однако, в более поздних текстах на классическом санскрите часто встречаются очень длинные сложные слова, включающие в себя десятки простых и заменяющие целые предложения и абзацы. Перевод таких слов подобен разгадыванию ребусов. Например, в романе Субандху (VII в. н. э.) «Васавадатта» сложное слово из двадцати одного простых использовано в описании берега океана, где встречается «множество-львов-сверкающих-прекрасной-тяжелой-гривой-влажной-от-потоков-крови-из-лобных-бугров-диких-слонов-разодранными-многими-яростными-ударами-львиных-когтей-острых-как-зубцы-молний» (*kuliśa-śikhara-khara-nakhara-pracaya-pracaṇḍa-capeta-pāṭita-matta-mātaṅga-kumbha-sthala-rudhira-chaṭā-churita-cāru-kesara-bhāra-bhāsura-kesara-bhara-bhasura-kesari-kadambena*). И подобный пример сложного слова не самый поразительный; в том же описании морского берега имеется сложное слово, состоящее из более чем ста простых. Отсюда и стремление к очень длинным предложениям, многие из которых занимают две или три печатные страницы.

Письменность, используемая для записи санскритских текстов, также уникальна. В разное время для записи санскрита применялись разные алфавиты. Самым ранним из них был брахми (самые ранние памятники относятся к III в. до н. э.), но

наиболее часто применяемым алфавитом был и остается деванагари (складывается с VI—VII вв. н. э.). Слово «деванагари» означает «письменность, используемая в городах богов». 30. Алфавит этой письменности состоит из сорока восьми знаков: тринадцать знаков для обозначения гласных и тридцать пять для обозначения комбинации «согласный + краткий гласный а». Следует отметить, что индийские алфавиты (включая брахми, деванагари и другие) — единственные в мире, где порядок знаков не случаен, но основан на безупречной фонетической классификации звуков. Этим они выгодно отличаются от всех прочих алфавитов, несовершенных и хаотически построенных: древнегреческого, латинского, арабского, грузинского и др. Для письма индийцы использовали обычно пальмовые листья, на севере страны, как и в Древней Руси, употреблялась также береста.

Из приведенных особенностей языка ясно видно, с какими сложностями сталкивается человек, изучающий санскрит. С точки зрения социальной лингвистики санскрит обладает существенным недостатком, ибо он весьма избыточен для средних выразительных потребностей обычного индивидуума. Поэтому средний человек выучить этот язык не в состоянии, ибо это требует чрезмерного напряжения рассудка, памяти и воображения. Тем не менее санскрит издревле был предметом для изучения ученых.

Изучение и описание санскрита началось еще в глубокой древности в самой Индии. Интерес к самому языку был обусловлен заботой о правильном сохранении и понимании священных текстов, ибо считалось, что если не читать их с абсолютной точностью, то они не будут иметь полезного магического эффекта, но принесут только вред. Древнейшим индийским текстом по лингвистике из дошедших до нас была «Нирукта» Яски (V в. до н. э.), которая объясняет вышедшие из употребления слова из Вед. Однако наиболее выдающимся из древнеиндийских грамматиков был выше упоминавшийся Панини. Его сочинение «Аштадхьяи» содержит более четырех тысяч грамматических правил, изложенных в очень краткой форме с использованием отдельных букв и слогов для обозначения падежей, времен, наклонов и т.д. Необычайная лаконичность изложения правил делает «Аштадхьяи» очень трудным для изучения, поэтому более поздние индийские лингвистические труды стали комментарием к сочинению Панини. При этом в сфере языкознания индийцы достигли больших успехов, они, как уже было выше сказано, на тысячи лет опередили Европу в изучении языка, как структуры. В «Аштадхьяи» западные лингвисты с удивлением обнаружили описания звуков и грамматических форм санскрита, предвосхищающие западную структурную лингвистику XX в.

Индийские брахманы тщательно скрывали санскрит от иноверцев. Им казалось, что священные книги будут осквернены и испорчены, если млеччи — «варвары» их прочитают. Поэтому ученые-неиндусы, желавшие изучать санскрит, наткнулись на глухую стену непонимания и неприятия. Первыми млеччами, познакомившимися с литературой на этом чудесном языке, были мусульмане. Так, выдающемуся мусульманскому ученому Бируни (973—1048) удалось до некоторой степени самому овладеть санскритом, что позволило ему прочесть многие индийские книги самосто-

ательно. Плодом его усилий стало сочинение «Индия», содержащее важные сведения о народах Индии того времени, их обычаях, научных знаниях, религии и философии. Бируни принадлежит следующая характеристика санскрита: «Это язык, богатый словами и окончаниями, ... который обозначает разными именами один и тот же предмет и одним именем разные предметы, ... который трудно понимать иначе как через контекст».

Большой всплеск интереса к санскритской литературе характерен для времени правления великого императора из династии Великих Моголов Акбара (1542—1605), что связано с его стремлением создать синтетическую религию и сплотить на ее основе мусульман и индусов. Известно, что близкий друг Акбара, историограф Абу-л-Фазл хорошо знал санскрит. Сам Акбар приказал ученому Бадауни перевести с санскрита на персидский язык Махабхарату.

Много сделал для перевода санскритских текстов правнук Акбара могольский принц Дара Шукох (1615—1659). Сторонник мистического учения суфизма, он считал Ислам и Индуизм равными путями к Богу и даже посвятил этой теме трактат «Слияние двух океанов». Перевод Упанишад на персидский язык, который Дара Шукох осуществил с помощью нескольких индийских ученых, стал величайшим творением, так как включал их в число других священных книг — Торы, Псалмов, Евангелия и Корана. Перевод Дара Шукоха стал известен в Европе благодаря французскому ученому Г. Анкетилу-Дюперону, который в 1801 г. издал его латинский перевод, оказавший огромное влияние на европейскую мысль, и особенно на немецких философов, писателей и поэтов, о чем подробнее будет сказано ниже.

Европейские ученые сталкивались в отношении изучения санскрита с ни меньшими трудностями, чем в свое время Бируни. Когда в конце XVIII в. в Калькутту приехал основатель Азиатского общества Уильям Джонс (1746—1794), он долго и безуспешно пытался уговорить разных брахманов обучить его санскриту за большое вознаграждение. Наконец, после долгих мытарств ему удалось найти цирюльника, знающего священный язык, и цирюльник стал учителем первого европейского санскритолога. Именно Уильям Джонс обратил внимание на сходство санскрита с европейскими языками, прежде всего с языками классическими — древнегреческим и латынью. Он писал: «Независимо от того, насколько древен санскрит, он обладает удивительной структурой, он более совершенен, чем греческий язык, более богат, чем латинский, и более изыскан, чем каждый из них, и в то же время он носит столь близкое сходство с этими двумя языками, как в корнях глаголов, так и в грамматических формах, что оно вряд ли может быть случайностью; это сходство так велико, что ни один филолог, который занялся бы исследованием этих языков, не смог бы не поверить тому, что они не произошли из общего источника, которого уже не существует. Есть также основание, хотя и не столь обязательное, для предположения, что готский и кельтский языки, хотя и смешались с иными наречиями, тоже имели общее происхождение с санскритом; древнеперсидский язык можно было бы также отнести к этой семье».

Гипотеза У. Джонса нашла свое подтверждение в XIX в., когда в Европе, прежде

всего в Германии и Англии стала активно развиваться санскритология. Изучение санскрита послужило обнаружению родства индоевропейских языков и утверждению сравнительно-исторического метода в языкознании. Таким образом, открытие санскрита стало мощным стимулом для появления современного языкознания. Отцом немецкой санскритологии был выдающийся романтик Ф. Шлегель (1772—1829), автор трактата «О языке и мудрости индусов» (1809). Это сочинение послужило распространению широкого интереса к индийской культуре среди романтически настроенной немецкой интеллигенции того времени. Романтикам особо был присущ интерес к языку, в изучении его они видели ключ к познанию духа того или иного народа. И не случайно, что родиной сравнительно-исторического языкознания стала Германия, в которой был открыт факт общего происхождения германских, славянских, балтийских и прочих языков с санскритом. Сходство между ними распространяется и на словарный состав, и на грамматическую структуру языка. С этим сходством сталкивается и русский человек, когда он изучает санскрит. Приведем примеры из лексики: *jiv* жить, *ra* пить, *plu* плавать, *bhu* быть, *mar* умирать, *vid* знать, *vedat*, *sad* сидеть, *agni* огонь, *dama* дом, *dvar* дверь, *matar* мать, *vaу* ветер и т. д. (хотя в отношении лексики из европейских языков наибольшее сходство с санскритом имеет литовский язык, в нем 80% корней имеют этимологическое соответствие с санскритом, для сравнения в русском только 30%). Что касается грамматики, то здесь наиболее многочисленными являются соответствия между санскритом и древнегреческим языком.

С открытием родства индоевропейских языков встал вопрос и о праязыке — их общем предке. Шлегель считал, что именно санскрит и был этим праязыком. Однако вскоре ученые от такого взгляда отказались, хотя и признавали санскрит языком, наиболее близким праиндоевропейскому. Согласно современной точке зрения, «консервация» санскрита древними грамматистами приостановила его естественную эволюцию и сохранила таким образом форму языка во многих отношениях более архаичного и менее отклонившегося от первоначального индоевропейского, чем любые другие языки, принадлежащие к этой семье. Выдающимися санскритологами последующих десятилетий XIX в. были Ф. Бопп, П. Дейссен, Р. Гарбе, М. Мюллер. Новые открытия в лингвистике в конце XIX в. поставили под вопрос тезис об архаичности санскрита. Наконец, в начале XX в. был открыт хеттский язык, памятники на котором восходят к XVIII в. до н. э., и это заставило окончательно отказаться от взгляда на санскрит как на самый древний из индоевропейских языков. Хотя этот факт и не снизил важность изучения санскрита. В XX в. большое значение изучению санскрита придавалось в Третьем рейхе, что связано с оккультными и ариософскими изысканиями нацистских идеологов. Этому способствовало то, что Германия была центром мировой санскритологии, и в любом, даже самом заштатном университете, обязательно был профессор санскрита. Знатоками санскрита в нацистской Германии были основатель геополитики К. Хаусхофер и основатели легендарной оккультной организации «Ананэрбе» профессора Г. Вирт и Виллигут.

В XIX в., особенно в его второй половине, изучение санскрита в России стояло на достаточно высоком уровне. Первым русским санскритологом был замечательный, высоко эрудированный ученый и полиглот, преподаватель Московского университета П. Я. Петров (1814–1875). По воспоминаниям современников, Петров говорил и писал на санскрите как на живом языке и даже переводил на него Байрона. Петров оставил после себя целую плеяду учеников. Среди них такие знаменитые ученые, как Ф. Ф. Фортунатов (1848–1914), В. Ф. Миллер (1848–1913), Ф. Е. Корш (1843–1915). Они активно использовали санскрит в рамках сравнительно-исторического языкознания. Достижением было издание в 1855–1875 и 1879–1889 гг. Большого и Малого словарей санскрита в Санкт-Петербурге. Много занимались санскритом и представители знаменитой Петербургской школы ориенталистов И. П. Минаев (1840–1890), Ф. И. Щербатской (1866–1942) и С. Ф. Ольденбург (1863–1934). Надо отметить, что изучение санскрита в ту пору стояло на гораздо более высоком уровне и было распространено шире, нежели чем сейчас. Санскрит преподавался не только в Московском и Санкт-Петербургском, но и в провинциальных университетах: в Одессе, Казани, Саратове и Дерпте, причем преподавали его высококлассные ученые, например, в Дерпте занятия вел замечательный лингвист И. А. Бодуэн де Куртенэ (1845–1929).

Начало XX в. — это знаменитый «серебряный век» русской культуры, когда мистические настроения все шире распространяются среди русской интеллигенции. Казенная Русская Православная церковь вызывала у всех отвращение, из нее существовал только один путь — обращение к мудрости Востока. Но это обращение происходило не только через чтение популярных брошюр, но и через изучение языка священных текстов, прежде всего, санскрита и родственного ему пали, и через знакомство с ними в оригинале. Известно, например, что Иннокентий Анненский обучался санскриту у И. П. Минаева, Блок — у С. Леви, Брюсов — у Фортунатова, Вяч. Иванов — у Ф. Де Соссюра, изучали санскрит и А. Белый, Городецкий, Хлебников (поступил в университет на санскритское отделение). Хорошо знал санскрит К. Бальмонт, его перу принадлежат замечательные переводы драм Калидасы «Шакунтала» и «Мужеством обретенная Урваши», а также поэма Ашвагхоши «Жизнь Будды».

Русская санскритология продолжила существовать и после Октябрьской революции, но в тридцатые годы ей был нанесен серьезный удар. Наше партийное руководство стало считать, что изучение санскрита и древнеиндийской философии только отвлекает от изучения современной Индии и индийского национально-освободительного движения, а потому тот, кто изучает санскрит — пособник английского империализма. Щербатской и Ольденбург были отстранены от научной работы, большинство санскритологов, сохранивших верность настоящей науке, были арестованы, остальным запретили заниматься санскритом. В области индийского языкознания был и свой Лысенко — А. П. Баранников (1890–1952). Баранников учился санскриту у Ольденбурга и Щербатского, но затем предал своих учителей и сделал себе карьеру на нападках на них как на буржуазных ученых. После раз-

грома Петербургской школы он стал монополистом в области санскритологии, что привело к падению качества его научных трудов. Хотя для справедливости отметим, что у Баранникова были свои заслуги в изучении новоиндийских языков и в цыгановедении.

Возрождение санскритологии и индологии после погрома тридцатых годов началось в конце 50х — начале 60х годов и во многом оно было связано с возвращением в СССР в 1957 г. крупного востоковеда и автора многотомного тибетско-санскритско-англо-русского словаря Ю. Н. Рериха (1902—1960), сына знаменитого художника Н. К. Рериха. Ученицей Ю. Н. Рериха была Т. Я. Елизаренкова, видный специалист в области ведийского языка, переводчик Ригведы и Атхарваеды. С 1950 г. под руководством В. И. Кальянова стали издаваться переводы книг «Махабхараты». В 1960 г. вышла книга В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Санскрит», а в 1978 г. был издан «Санскритско-русский словарь» В. А. Кочергиной с приложением краткого грамматического очерка, написанного А. А. Зализняком. К настоящему времени этот словарь выдержал два переиздания. Сейчас в России изучение санскрита ведется в университетах Москвы и Санкт-Петербурга, большая исследовательская работа проводится в институте востоковедения РАН.

Во всем мире санскрит привлекает все большее внимание и в научных кругах, и среди любителей-индологов, что связано с общим ростом интереса к традиционной индийской культуре. Свидетельством тому стала Десятая международная конференция по санскриту, прошедшая 3—9 января 1997 г. в городе Бангалор и собравшая несколько сот делегатов из разных стран мира, на которой была принята резолюция с предложением объявить 2000 год годом санскрита. На этой конференции, помимо всего прочего, обсуждались и проблемы компьютеризации санскрита. Так что санскрит, хотя и древний, остается вечно живым языком и не теряет своего значения и в наше время.

УЧИТЕЛЬ САНСКРИТА

«С благодарностью ко всем учителям, несущим свет познания и доброту в наши жизни»

С Алексеем Николаевичем Хованским я познакомился в январе 1995 г., узнав в результате долгих поисков его адрес. Привело меня к нему страстное желание изучить санскрит — древнеиндийский язык, который иногда называют мёртвым, что, по моему мнению, так же неправильно, как называть мёртвой всю древнеиндийскую культуру.

Я знал, что А.Н. Хованский не только изучал этот язык, но и составил собственный санскритско-русский словарь. Но пообщавшись с Алексеем Николаевичем, быстро понял, что смогу получить гораздо больше, нежели просто знакомство с санскритом. При первой же встрече меня поразила необычайная широта кругозора этого удивительного человека.

Судите сами: аристократ и потомок знаменитого рода князей Хованских, профессор физмата КГУ, Алексей Николаевич занимался языками (классическими, современными западными, восточными, эсперанто), историей, философией, оккультизмом; музицировал, изучал учение йогов, писал стихи, собирал книги для своей обширной библиотеки. Несмотря на свой возраст (80 лет) и пришедшую с годами слепоту, он был превосходным собеседником, который мог одинаково интересно рассказывать и о древних языках, и о событиях истории России, которым он был очевидцем, и о многом-многом другом. Масштаб и обаяние его личности так поразили меня, что с тех пор я стал часто навещать Алексея Николаевича. Уроки санскрита и музыка Рихарда Вагнера в доме профессора стали приятной частью моей жизни.

Более года я приходил к Алексею Николаевичу с общей тетрадью и переписывал для себя сделанный им перевод с немецкого учебника Фика (в настоящее время все материалы по санскриту находятся в областном архиве). Меня поразила тщательность выполненной им работы: все детали были разобраны до мелочей, что значительно облегчало освоение санскритской грамматики. Переписанный мной материал составил 4 общих тетради, и вскоре я начал составлять собственные грамматические комментарии к оригинальным текстам.

Многое о санскрите я узнал непосредственно от самого Алексея Николаевича. Оказалось, что из всех европейских языков к санскриту ближе всех стоит литовский язык: в нём 80% корней сходны с санскритскими. Для сравнения в русском языке — 30%, чему можно привести наглядные примеры: «агни» — огонь, «вари» — вода и т.д.

В Индии до сих пор многие брахманы используют санскрит как разговорный язык; кроме того, он стал основой для современных индийских языков: хинди, урду, панджаби, бенгали, гуджарати. Так что санскрит — это вовсе не мёртвый язык, и изучение его — не бесполезная трата времени, как думают некоторые.

Без знания санскрита невозможно полноценное изучение истории и культуры древней и средневековой Индии. На десятой международной конференции по санскриту, прошедшей 3–9 января 1997 г. в городе Бангалоре и собравшей несколько сот делегатов из разных стран мира, была принята резолюция с предложением объявить 2000 год годом санскрита.

Очень многое я не смог бы узнать, если бы не такие прекрасные черты характера Алексея Николаевича, как доброжелательность, желание делиться с другими своими знаниями, умение заинтересовать собеседника. И приятно осознавать, что кроме меня Алексею Николаевичу могут быть благодарны многие другие люди, которые с ним общались, и жизнь которых была бы намного беднее, если бы не он.

О ФОНДЕ А. Н. ХОВАНСКОГО

Князь Алексей Николаевич Хованский родился 20-го апреля 1916 года в г. Тобольске. Он происходит из рода князей Хованских — одного из самых знаменитых и древних в России. В Общем Гербовнике дворянских родов Всероссийской империи, издание которого начато по указу Павла I в 1797 году, князья Хованские помещены на первом месте. Их герб стоит в первой части и значится под номером 1. Он представляет собой щит, разделенный на четыре части, в середине которого расположен, покрытый княжеской шапкой, малый щит с литовским гербом (погоня): на красном поле скачущий на белом коне всадник с поднятым вверх мечом. В левой верхней и правой нижней частях — польский герб: на красном поле белый одноглавый орел. В правой верхней и левой нижней частях — новгородский герб: на серебряном поле малинового цвета кресла, на которых крестообразно поставлены державный жезл и длинный крест; над креслами — тройной подсвечник с горящими свечами. По обеим сторонам кресла два черных медведя, передними лапами стоящие на кресле, а задними на золотой решетке, внизу которой видны рыбы, плавающие в реке. Большой щит покрыт мантией и шапкой — символами княжеского достоинства. Литовский герб указывает на происхождение рода Хованских от Гедимины, великого князя литовского. Прямой потомок рода Хованских, Наримуд сын Гедимины, одно время был князем новгородским. Поэтому в герб Хованских включен новгородский герб. Внук Гедимины, Ягайло, или Ягелло, — великий князь литовский и польский король. Он был родоначальником династии польских королей Ягеллонов. Польский герб указывает на близкое родство князей Хованских с этой династией.

Хотя родители А.Н. Хованского и были людьми знатными, но жили они небогато и сами зарабатывали себе на жизнь.

Отец Алексея Николаевича, князь Николай Александрович Хованский, коллежский советник, родился 13 февраля 1879 года. В 1902 году он окончил естественное отделение физико-математического факультета Казанского университета по специальности «химия», женился на дочери действительного статского советника Зинаиде Алексеевне Никольской (1874-1947гг.) и уехал с ней в Сибирь, где работал в Переселенческом управлении Министерства земледелия и госимущества Сибири.

До революции Н.А.Хованский жил и работал в Тобольске. В мае 1919 года был переведен в Павлодар, а через месяц — в Семипалатинск. Вскоре туда же приехали жить Зинаида Алексеевна с сыном Алексеем. После занятия города большевиками, в декабре 1919 года, отец Алексея Николаевича был арестован и девять месяцев пробыл в заключении — сначала в Семипалатинске, а затем в Иркутске и, наконец, в Омске. После своего освобождения он вернулся в Алаш (пригород Семипалатинска), куда была выслана его семья. Николай Александрович временно работал в различных учреждениях Семипалатинска, а в начале октября 1927 года вся семья переехала в Казань. Сначала Николай Александрович занимался распространением подписных изданий и книг, а затем преподавал английский язык в вузах Казани.

После переезда семьи в Казань, А.Н. Хованский поступил в третий класс школы №15 имени Иоганна Генриха Песталоцци, которую окончил в 1935 году. С 1936 года он учился на физико-математическом факультете Казанского университета. Окончив его в 1941 году, он получил специальность математика-геометра. 15 декабря 1941 года Алексей Николаевич поступил в качестве вычислителя в Математический институт имени В.А.Стеклова Академии наук СССР, в то время находившийся в Казани, а в мае 1942 года был переведен на должность младшего научного сотрудника того же института. Осенью 1943 года Алексей Николаевич поступает в аспирантуру АН СССР по специальности «Приближенные вычисления». Через год, в связи с эвакуацией в Москву Академии наук, он переходит по той же специальности в аспирантуру Казанского университета и под руководством профессора Б.М.Гагаева работает над кандидатской диссертацией на тему «Некоторые методы приближенного решения дифференциальных и интегральных уравнений». Весной 1946 года — защита диссертации и поступление на работу младшим научным сотрудником в физико-технический институт Казанского филиала АН СССР, где Алексей Николаевич работал до 1953 года. Совместно с профессором Г.С. Салеховым им была написана монография «Улучшение сходимости рядов». В дальнейшем некоторые главы из этой монографии Г.С. Салехов опубликовал в книге «Вычисление рядов»

В 1953 году А.Н. Хованский переезжает в Йошкар-Олу. Алексей Николаевич преподавал математику и теоретическую механику в Марийском педагогическом институте имени Н.К. Крупской. Здесь он в 1954 году получил звание доцента и должность заведующего кафедрой высшей математики, одновременно руководил аспирантурой.

Алексей Николаевич Хованский — один из крупнейших специалистов в нашей стране по цепным дробям. В 1956 году в Москве вышла в свет его монография «Приложение цепных дробей и их обобщений к вопросам приближенного анализа», переводы этой книги на китайский и английский языки опубликованы в Пекине (Китай) и Гронингене (Нидерланды).

Одним из важнейших этапов научной деятельности А.Н. Хованского явилось редактирование и комментирование полного собрания сочинений Н.И. Лобачевского (тома II, III, IV). Всего ему принадлежит свыше 50 научных и методических работ.

В Марийском педагогическом институте А.Н. Хованский вел большую общественную работу: неоднократно избирался членом ревизионной комиссии месткома, в течение ряда лет являлся заместителем председателя оргкомитета по проведению республиканской математической олимпиады, участвовал в различных мероприятиях по повышению квалификации учителей математики. В течение ряда лет возглавлял государственную экзаменационную комиссию на физико-математическом факультете МГПИ.

Будучи деканом факультета музыки и изобразительного искусства университета культуры при МГПИ, Алексей Николаевич читал лекции по музыке и живописи — предметам, которые он знал блестяще.

А.Н. Хованский никогда не был политическим диссидентом и мало интересовался политикой вообще. Об этом говорит тот факт, что он, как и полагалось преподавателю советского ВУЗа исправно посещал традиционные митинги 1 Мая и 7 ноября. Однако он был человеком разносторонних интересов и в научной сфере придерживался взглядов, которые не совпадали с общеобязательным тогда диалектическим материализмом, что вызывало гнев властей. В начале 60-х годов А.Н. Хованский написал положительный отзыв в «Литературную газету» на историко — фантастический роман украинского писателя Олеся Бердника «Подвиг Вайвасваты», и этот отзыв оказался негодным тогдашним представителям власти того времени. В конце 1965 года на ученом совете пединститута А.Н. Хованский подвергся за этот отзыв ожесточенной критике, а также по совокупности за вегетарианство, за признание телепатии и за переписку на языке эсперанто. В результате этой акции Алексей Николаевич был вынужден уехать в г.Борисоглебск, где проработал с 1966 по 1967 годы, пройдя по конкурсу на должность доцента кафедры математики местного пединститута.

В 1967 году А.Н. Хованский переезжает в Калининград, где начинает преподавательскую и научную деятельность в только что образованном на тот момент Калининградском университете в должности доцента кафедры математического анализа.

Помимо выполнения своих непосредственных обязанностей как преподавателя ВУЗа, он много занимался общественной деятельностью, участвовал в самодеятельности, проводил факультативные занятия по различным предметам со студентами и всеми желающими.

Летом 1978 года А.Н. Хованский оказался причастным к приезду в Калининград женщины — экстрасенса, которая выступила с лекциями по парапсихологии. Слух об этих лекциях дошел до обкома партии, и разразился скандал. История с экстрасенсом стала фактическим поводом к отправке Алексея Николаевича на пенсию. Сначала он был переведен на полставки, и лекции он уже не читал, а лишь руководил курсовыми и дипломными работами. В 1980 году он стал полным пенсионером вышел на пенсию.

Однако, пенсионер Хованский продолжал вести активный общественный образ жизни, делал переводы, занимался со своими учениками. Последние полтора года

своей жизни Алексей Николаевич был Предводителем Западного Дворянского собрания (Калининградского регионального отделения Союза потомков российского дворянства). Эти годы были омрачены полной потерей зрения. Осенью 1996 года его здоровье резко ухудшилось, и он умер 30 ноября 1996 года от рака печени. Похоронен А.Н. Хованский на старом калининградском кладбище возле часовни.

Диапазон деятельности и творчества А.Н. Хованского чрезвычайно широк. Он был полиглотом и знал 16 древних и новых языков. Особенно он любил эсперанто, который самостоятельно изучил в 14 лет. Знание эсперанто позволило Алексею Николаевичу обрести много друзей в различных странах мира и в Советском Союзе, с которыми он вел переписку. Сохранилось много переводов с эсперанто и на эсперанто произведений различных авторов, сделанных Хованским, а также переводов его собственных философских стихотворений, которые часто печатали во многих эсперантских журналах.

Обширные познания в языкознании помогли Алексею Николаевичу в последние годы жизни изучить санскрит и составить учебник этого языка с подробными грамматическими комментариями.

Будучи полиглотом А.Н. Хованский перевел много книг по философии и истории, а также оккультных романов. С оккультизмом он познакомился из книг, которые были у его родителей. Особенно большое впечатление на него произвели романы В.И. Крыжановской (псевдоним Рóчестер).

А.Н. Хованский очень ценил книги йога Рамачараки (псевдоним американца Аткинсона) и знаменитого индийского философа Свами Вивенананды. Алексей Николаевич занимался йогой и достиг в этом деле больших успехов.

Из европейских философов Алексею Николаевичу больше всех импонировал А. Шопенгауэр, т.к. из всех книг у немецкого философа наибольшей любовью пользовались индуистские философские тексты Упанишады в их переводе с санскрита на латынь.

А.Н. Хованский считал себя последователем теософии. Из книг Е.П. Блаватской большой интерес у него вызвали ее основные произведения — «Тайная доктрина» и «Изида без покрывала». Им высоко ценились книги Анни Безант «Древняя мудрость» и православного священника Г. Дьяченко «Из области таинственного», где описано много случаев парапсихологического характера, и ряд других книг, таких как «Учителя и путь» Ч. Летбитера.

Помимо этого, Алексей Николаевич очень интересовался спиритизмом и сам в свое время был практикующим спиритом. Будучи студентом Казанского университета, он прочел в подлиннике «Книгу духов», «Книгу медиумов» знаменитого спирита Аллана Кардека (1804-1869гг.). В более поздние годы А.Н. Хованский вел на языке эсперанто переписку по этим и другим вопросам с единомышленниками из Бразилии, Чехословакии, Польши и прибалтийских республик. Распространение идей Алана Кардека Алексей Николаевич считал главной задачей всей своей жизни, хотя обстоятельства заставили его выбрать профессию математика.

Из русских философов Алексею Николаевичу больше всех нравился Владимир

Соловьев, особенно его поэзия. Хованский и сам писал стихи философского и лирического характера.

А.Н. Хованский был большим знатоком музыки и писал музыкальные произведения: марши, вальсы, фокстроты. Его любимым композитором был Рихард Вагнер.

Как вы видите, круг интересов Алексея Николаевича был необычайно широк. Друзья и знакомые называли его «ходячей энциклопедией» и «человеком эпохи Возрождения».

В государственный архив Калининградской области документы А.Н. Хованского поступали частями и научно-техническая обработка дел проводилась по мере их поступления. Первая партия документов передана на государственное хранение в 1994 году, вторая - в 1995 году, третья - в 1996 году. Поступившие в архив документы образовали фонд № Р - 1157 или фонд А. Н. Хованского.

Всего в фонде Хованского насчитывается 249 дел, объединенных в одну опись. Все дела постоянного хранения. Хронологические рамки с 1933 по 1994 год. Дела включают в себя, в основном, рукопись и машинопись, имеются также аудиокассеты (7, 16, 239), книги (91, 96, 170 и др.), открытки, буклеты, приглашительные билеты. Сохранность материала хорошая. Следует отметить, что документы, находящиеся сейчас в фонде Хованского, лишь некоторая часть его обширного архива: остальное, в том числе переводы с иностранных языков и письма были утеряны и погибли по различным причинам.

Находящиеся в фонде Хованского документы можно разделить на восемь категорий.

Во-первых, это документы биографического характера. Сюда относятся личные (биографические) документы (герб князей, выписка из метрической книги, родословная роспись князей, автобиография) (1), почетные грамоты, полученные фондообразователем (2), памятные адреса в связи с 40-летием, завершением первого этапа творческой деятельности, за многолетнюю добросовестную работу (3), документы в связи с 60-летием Хованского (4), праздничные поздравления А.Н. Хованскому (5), звукозапись беседы А.Н. Хованского с сотрудником облгосархива Н.И. Дроздовой - кассета (7), родословная князей Хованских, составленная А.Н. Хованским (221), документы о дворянском происхождении А.Н. Хованского (222), личные документы фондообразователя (223), документы об образовании, присвоении ученых степеней (234) и др. Особое место среди документов, относящихся к этому разделу, занимают следующие три: дневниковые записи наблюдений А.Н. Хованского за самочувствием человека, занимающегося йогой (35), документы (материалы партсобрания и Ученого совета Марийского ГПИ, выступления А.Н. Хованского, письмо члена-корреспондента А.Н. Ляпунова в защиту А.Н. Хованского и др.) об инциденте с обвинениями Хованского в ошибочных взглядах (227) и объяснение Алексеем Николаевичем инцидента с парапсихологом В.И.Ивановой (228).

Далее, можно выделить категорию документов, характеризующих служебную и научную деятельность. Сюда следует отнести прежде всего рукописи научных

трудов А.Н. Хованского по его специальности — математике. Самые важные среди них: это работы «Преобразование бесконечных рядов в бесконечные цепные дроби» (8), «Цепные дроби и последовательности проективных преобразований прямой в себя» (9), «Приложение цепных дробей и их обобщений к вопросам приближенного анализа» (на китайском языке) (183), детализированные программы по высшей математике и физике различных курсов и факультетов госуниверситета (12).

Также сюда следует отнести материалы научных конференций и конгрессов, в которых принимал участие А.Н. Хованский (10, 11, 14, 155, 157, 159, 185, 214). Сведения о научных трудах А.Н. Хованского можно почерпнуть из списка работ и учебников, вышедших отдельными изданиями в сборнике «Вычислительная математика» (13), а также из списка научных работ и переписки об издании работ А.Н. Хованского (215).

Третьей категорией документов являются документы об общественной деятельности: список литературы по языкознанию, искусству, литературоведению (160), документы о работе лагерей и конгрессов эсперантистов, в которых принимал участие А.Н. Хованский (186, 188), материалы музыкальных мероприятий, проводимых Алексеем Николаевичем в городе Йошкар-Ола (217, 218), материалы о его работе в «Обществе защиты животных» (219, 220).

Четвертая категория — это творческие документы. Эту категорию можно разбить на ряд подкатегорий. Во-первых, научные труды по математике в 2-х томах (90, 92), работы «Геометрия тетраэдра» в 3-х томах (93, 94, 95) и «Вычисление рядов» - неопубликованная монография в 3-х частях (199, 200, 201). Во-вторых, обширный фонд по санскриту. Сюда относятся: учебник В.А.Кочергиной «Начальный курс санскрита» М., 1956 (91), санскритско-немецкий словарь под редакцией доктора Клауса Мюдиуса Лейпциг, 1986 (96), грамматика санскрита, взятая из учебников Фина и Кнауэра с комментариями и дополнениями фондообразователя в 10-ти томах (97-106), указатель терминов санскрита (107), словарь к санскритским терминам учебника Фина, составленный А.Н. Хованским с указанием значения каждого слова на русском языке и его грамматического смысла в 37-ми томах (108-144), перевод текста из учебника Фина с грамматическими и фонетическими комментариями А.Н. Хованского каждого слова текста в 5-ти томах (145-149), перевод текста из Рамаяны, взятый из учебника Фина с с комментариями Алексея Николаевича в 3-х томах (150-152).

В-третьих, это переводы книг, выполненные фондообразователем. Это перевод с английского книги Марии Корелли «Роман двух миров» (17), перевод с английского языка лекции Рамы Тиртхи «Бесконечное в конечном» (209), перевод с немецкого языка книги Шарля Вальдемара «Молод и здоров посредством йоги» (210) и, наконец, перевод с французского языка книги Леона Дени «После смерти», который сам Алексей Николаевич называл своей «лебединой песней».

В-четвертых, материалы по музыке. К этой подкатегории относятся музыкальные произведения, сочиненные самим фондообразователем (15, 15а, 205, 206) и тексты песен разных авторов (207, 208, 249). К четвертой категории также можно

отнести следующие дела: лекция православного священника Иннокентия Серышева «Педагогика эсперанто» (18), записная книжка и отдельные листы со стихотворениями А.Н. Хованского (203), автобиографические комментарии к стихотворениям, положенные на музыку (204), а также карты Москвы, Казани и других городов, выполненные фондообразователем (212).

Пятая категория документов фонда А.Н. Хованского и самая обширная — это его переписка. Обширен и круг тем, по которым фондообразователем велась переписка, география корреспондентов и сроки, в течение которых она проходила. Наиболее продолжительной и объемной была переписка с математиком из Тарту Я.А. Габович по вопросам теории цепных дробей (1959-1962гг., 1965-1971гг., 212 листов, 20), с эсперантистом международного класса Лехте Таммист из Эстонии на эсперанто (1961-1987гг., более 1300 листов, 29-36), с эсперантистом М.Ц.Спурга по вопросам агни-йоги (1968-1979гг., 1982-1983гг., 214 листов, 66), с эсперантистом из Москвы, распространителем литературы на эсперанто И.И.Палкиным (1977-1988гг., 255 листов, 82), с математиком из Ставрополя С.С.Хлопониным по вопросам защиты диссертации на тему «Некоторые преобразования цепных дробей» (1962-1978гг., 193 листа, 163), с московским парапсихологом, преподавателем В.М.Кисси-Ивановой по парапсихологии (1964-1974гг., 1977 г., 315 листов, 57).

Тематика переписки, как уже говорилось выше, очень широка. Переписка велась по общим вопросам (21, 26-41, 46-48, 51-54, 58-59, 62-65, 67, 70-72, 80-82, 86-88, 162, 165-168, 177-180, 190-196, 230, 233, 234, 236, 237), по математике (19-24, 49, 73, 74, 89, 163, 164, 171), по оккультизму и оккультной литературе (45, 52, 72, 231, 232, 235), по вопросам йоги (42, 55, 75, 79, 81, 84, 85, 171), по спиритизму (50, 56, 60), по парапсихологии (57, 69, 77, 171), по биофизике (61), по агни-йоге и теософии (66, 76, 85), по вегетарианству (68), по вопросам изучения древних языков (181), по вопросам изучения эсперанто (25, 44).

А.Н. Хованскому поступали письма: как из различных городов СССР, так и из зарубежных стран. Корреспонденты Хованского проживали в Москве (19, 57, 82, 84), Тарту (20), Омске (21, 42), Даугавпилсе (23, 73, 74, 237), Костроме (41), Харькове (43, 55, 181), Самаре (44), Кутаиси (52), Тбилиси (52), Минске (55), Краснодаре (55), Ленинграде (80, 178), Донецке (85), Ставрополе (163), Вентспилсе (177), Таллине (237), а также в иностранных государствах: Румынии (22), Нидерландах (22), Бельгии (27, 40), Болгарии (38, 39, 49, 58, 59, 63), Чехословакии (45, 50, 68, 72, 166), ГДР (46), Великобритании (53, 172), Венгрии (56), Польше (172), Швеции (67), Румынии (164), Норвегии (172), Бразилии (172), Франции (172).

Шестая категория документов, входящих в фонд Хованского-это изобразительные материалы. К этой категории относятся фотографии Алексея Николаевича (241, 242), его фотографии в группе с другими людьми (243, 244), фотографии родителей А.Н. Хованского (245), а также карты Казани, Семипалатинска и других городов (240).

К седьмой категории — документам о фондообразователе — принадлежат дела: статьи из газет о А.Н. Хованском, отзывы оппонентов о его диссертации, очерк об А.Н. Хованском и программы вечеров его памяти (238), аудиокассеты с записью вечера любовной лирики «Мы долгое эхо друг друга...» 6-го сентября 1997 года, на котором исполнялась музыка, сочиненная Хованским; список произведений, исполняемых на вечере (239).

Восьмая категория включает в себя материалы, собранные фондообразователем по интересующим его темам: стихотворения В. Соловьева и А. Ротштейна (246), выписки и перепечатки различных произведений (247), любимые стихи, песни, романсы Н.А.Хованского, отца Алексея Николаевича. Стихотворение В.Н.Семенова с дарственной надписью Н.А.Хованскому (248).

Особо хочется выделить учебник санскрита, созданный А.Н. Хованским. В свое время Алексей Николаевич рассказывал автору этой статьи, что он хотел заняться санскритом еще в 60-ые годы, однако чрезмерная загруженность помешала ему это сделать. И лишь после выхода на пенсию в 1980 году он смог осуществить свою давнюю мечту. Стремление к овладению санскритом вполне закономерно для человека, серьезно интересующегося индийской философией и занимающегося йогой. Знание полутора десятков языков помогло ему в этом. Несмотря на очень слабое зрение, Алексей Николаевич не только овладел санскритом на уровне, позволявшем ему переводить тексты средней сложности, но и создать собственный учебник санскрита, по которому автор этих строк имел удовольствие заниматься.

Этот учебник состоит из трех частей. Первая содержит теорию грамматики, кстати, необычно сложной, вторая — практические задания, третья — санскритско-русский словарь. Авторы учебников по древним, и не только древним языкам, часто пишут очень тяжеловесно и путано, ибо, по словам А.Н. Хованского, языком они более или менее владеют и не учитывают тех трудностей, с которыми сталкивается новичок. Хованский же составлял свой учебник, всегда думая о том, как он будет восприниматься другими людьми, быть может, не слишком сведущими в области языкознания. Поэтому он дает материал в максимально «разжеванном», растолкованном виде, когда не остается ничего необъясненного и непонятого для человека, занимающегося по этому учебнику. Следует отдать должное этому ценному труду, состоящему из тысяч машинописных и рукописных листов, составленному почти слепым человеком.

О методике изучения иностранных языков, которую использовал А.Н. Хованский, можно получить представление из дела №181, содержащего его переписку с эсперантистом Чурилиным из Харькова по вопросам изучения древних языков. В своих письмах Алексей Николаевич высказывает сожаление, что мало кто в СССР может читать на древнегреческом и латыни, и пишет о значении этих языков для развития науки. Он подвергает также критике общепринятое мнение, что средневековая латынь есть нечто деградировавшее и испорченное по отношению к латыни эпохи Цицерона и Цезаря. «Нет, - пишет Алексей Николаевич, - я читал переписку Абеяра и Элоизы, и там также прекрасный литературный язык».

По мнению Алексея Николаевича, чтобы эффективно изучить иностранный язык, будь то древний или современный, надо, изучив основы грамматики, сразу же переходить к чтению оригинальных текстов со словарем. «После того как Вы несколько раз посмотрите в словаре то или иное слово, оно намертво отложится у Вас в памяти,» - замечает он (л.2).

Также А.Н. Хованский постоянно в письмах пропагандирует изучение эсперанто, который, по его мнению, должен стать языком международного общения в силу легкости его изучения (л.3).

Для понимания мировоззрения А.Н. Хованского большой интерес представляет дело № 211, содержащее перевод книги Леона Дени «После смерти» с французского языка, который Алексей Николаевич сделал в последние годы своей жизни и поэтому называл своей «лебединой песней».

Эта книга представляет собой изложение «Доктрины Духов», которую разделял и Хованский. Сам автор пишет о ней в предисловии так: «Имея эту доктрину, способную преобразовать лицо обществ, мы предлагаем её искателям всех порядков и всех рангов. Она уже была обнародована в многочисленных томах. Мы считаем своим долгом резюмировать ее на этих страницах в другом виде с намерением помочь тем, которые устали жить слепыми, не зная самих себя, тем, которые больше не удовлетворены материальной поверхностной цивилизацией и которые стремятся к более возвышенному порядку вещей» (л.4).

В первой части «Верования и отрицания» Л. Дени пишет, что древние религии имели два аспекта: один - для широких масс, другой - для посвященных. Первый представлял собой набор обрядов, призванных поразить воображение простаков, второй - синтез науки и философии. Такое эзотерическое знание Л. Дени противопоставляет современной материалистической науке, которая, по его мнению, носит поверхностный характер и не ориентирована на поиск конечной истины (л.7). Знание в древности представляло не набор разрозненных дисциплин, а гармоничную совокупность философии и таких наук, как священная математика, теология, космогония, психология, физика. Такие основатели религий и философы, как Кришна, Зороастр, Гермес, Моисей, Пифагор, Платон обладали этим знанием в полной мере. Однако их учения были искажены и извращены их последователями (л.11).

Л. Дени совершает историко-географический обзор по странам: Индии, Египту, Греции, Галлии, Палестине, - и находит в религиозных учениях, существовавших в этих странах в древние времена, присутствие единой доктрины: «Тайная доктрина, мать религий и философий, принимает различную внешность в течение веков, но повсюду ее основа остается неизменной. Рожденная в Индии и в Египте, она переходит оттуда на Запад вместе с волнами переселений... Скрытая в Греции в мистериях, она обнаруживается в доктрине таких учителей как Пифагор и Платон, под формами, полными привлекательности и поэзии. Языческие мифы подобны золотой вуали, которая окутывает своими складками чистые линии дельфийской мудрости. Александрийская школа собрала их принципы и влила их в молодую и порывистую кровь христианства» (л. 45). Особенно Дени отмечает языческие верования галлов,

считавшихся предками французов. Далее автор подвергает критике материалистические воззрения. По его мнению, материалистическая наука не может определить законы природы. Если бы мир состоял только из материи, то в нем не было бы такой упорядоченности, которую мы в нем наблюдаем (л.81) и если бы, полагает Дени, материалисты были бы правы, то все идеальные ценности были бы ложью, и мораль тогда была бы лишена всякой основы (л.87). Именно в распространении материализма и атеизма он видит причину морального кризиса, охватившего мир. Технические достижения, по мнению автора, замечательны, но они никак не способствуют улучшению нравов (л.90). Традиционная религиозность находится в упадке и не может помочь исправить ситуацию. Только оккультная доктрина, утверждает Дени, решит все проблемы человечества (л.99).

Основные положения этой доктрины раскрываются во второй главе труда и они заключаются в следующем: Бог есть разум Вселенной, Вселенная же — огромный организм, бесконечный во времени и пространстве. Бог устанавливает и законы природы, и законы морали (л.113). Зло не может быть творением совершенного Бога, оно есть творение человека, его свободы (л.117). Есть бессмертная душа, которая использует материальное тело только как оболочку. Душа перевоплощается из тела в тело, причем из менее совершенных оболочек в более совершенные (л.125). Так происходит духовная эволюция. Высшая цель ее — достижение единства с Богом. Дени особенно отмечает, что признание тезиса о реинкарнации освобождает от страха перед смертью и чувства бессмысленности жизни (л.137). Он утверждает даже, что прошлые воплощения можно вспомнить, ибо душа хранит о них память.

В третьей части книги, называющейся «Невидимый мир», автор приводит практические подтверждения своей концепции Вселенной. Он говорит о существовании невидимых глазу существ, состоящих из более тонкой материи, и о возможности общения с ними. Причем познание этого тонкого мира может, по мнению автора: «преобразовать лицо земли и порядок обществ» (л.150). Так Л. Дени пропагандирует спиритизм и прежде всего такого спирита, как Алан Кардек. О нем он пишет, что А. Кардек был писателем, «обладающим совершенной ясностью и правильной логикой. Все его выводы основаны на действительных фактах, подтвержденных тысячами свидетелей» (л.172). Автор подробно описывает механизм общения с духами и раскрывает роль медиумов. Спиритизм, по его мнению, является одновременно и моральной философией, и наукой (л.189). В то же время Дени отмечает, что неправильное проведение спиритических сеансов таит в себе угрозу для физического и психического здоровья человека (л.194). Особенно он обрушивается на шарлатанов, которые выдают себя за медиумов и тем самым дискредитируют настоящих спиритов. Основные тезисы второй части книги о бессмертии души и ее перевоплощении раскрываются более подробно в части четвертой «Потусторонний мир». Здесь говорится о том, что человек состоит из трех элементов: 1) физическое тело, умирающее, когда наступает смерть; 2) флюидическая оболочка, которая путешествует вместе с душой после смерти; 3) душа, являющаяся основой самосо-

знания. Согласно доктрине духов, рай и ад — это не какие-то места, а состояния, испытываемые душой после смерти. Дени особенно критикует традиционное христианское представление о Сатане (л.221).

В пятой части «Прямой путь» излагается этическая составляющая доктрины Духов.

Большое значение для понимания мировоззрения и жизненной позиции А.Н. Хованского имеют материалы дела №219 о его работе в «Обществе защиты животных», включающее письма о вступлении в это общество и переписку с членом правления общества Е.В.Рубан.

В своих письмах А.Н. Хованский рассказывает о формировании своего мировоззрения. Он пишет, что еще в возрасте шести-семи лет проникся жалостью к домашним животным, которых люди забивают для еды, и тогда уже принял решение стать вегетарианцем. А такие занятия, как рыбалка и охота, вызывали в нем отвращение.

С возрастом он все больше проникался намерением стать вегетарианцем, прежде всего по этическим причинам, а не только из-за заботы о своем здоровье. Хованский пишет, что его мечта исполнилась в возрасте 35-ти лет и исключение мяса из рациона положительно сказалось и на его нравственном состоянии и на физическом здоровье (л.5).

В своих письмах Алексей Николаевич защищает вегетарианцев от клеветы, в частности, что они якобы отказываются служить в армии и защищать Родину. На это обвинение он отвечает: «Разве во время войны убивают врагов для того, чтобы питаться их трупами? Как можно путать защиту Родины с убийством беззащитных, никому не причиняющих вреда, кур или телят?» (л.5).

А.Н. Хованский приводит много примеров жестокого обращения с животными, известных ему из его жизненного опыта и из печати. Основной причиной этого он считает то, что людям с раннего детства прививают мысль о том, что домашние животные, прежде всего кошки и собаки, являются источниками инфекции, что общаться с ними небезопасно. Поэтому, по мнению Хованского, люди начинают смотреть на домашних животных как на нечто чуждое, несущие заразу, отсюда и соответствующее к ним отношение (л.7). Напротив, полагает Алексей Николаевич, общение с домашними животными очень полезно для здоровья, в первую очередь — душевного. Тут он приводит доводы из оккультного знания: кошки и собаки благоговейно влияют на биополе человека (л.4).

Следует отметить, что Хованский в жизни строго следовал тем взглядам, которые проповедовал. У себя в квартире он постоянно держал несколько кошек и собак и заботился о них, также он кормил бездомных животных.

Очень интересным представляется дело №227. Материалы, содержащиеся в нем показывают, с какими трудностями сталкивался А.Н. Хованский в своей деятельности, и дают представление об идеологической и духовной жизни в СССР в середине 1960-х годов.

Инцидент, по которому подобраны материалы дела, описывался выше. Киевский писатель-фантаст О. Бердник опубликовал в журнале «Радуга» историко-фан-

тастический роман «Подвиг Вайсвасваты», написанный под влиянием оккультизма и теософии. В романе речь идет о легендарной стране Атлантиде, о телепатии и других паранормальных явлениях, которыми интересовался Алексей Николаевич. Он опубликовал на этот роман свой положительный отзыв в «Литературной газете», который вызвал возмущение в среде коллег Хованского по Марийскому пединституту. Сначала ему устроили разнос на открытом партсобрании, состоявшемся в 20-х числах ноября 1965 года (л.5). В повестке дня собрания ничего не было о Хованском. Тем не менее, разговор зашел именно о нем. Многие недоброжелатели Алексея Николаевича использовали эту заметку в «Литературной газете» как повод для самой резкой критики в его адрес. Преподаватель кафедры истории партии Коробов обвинил А.Н. Хованского в пацифизме и заявил, что таким как Хованский «нельзя доверять воспитание наших детей» (л.5). Далее он призвал встать на борьбу с американским империализмом с оружием в руках, что вызвало смех. Потом выступил преподаватель кафедры гражданской обороны Романов, который сказал, что А.Н. Хованский все более скатывается на идеалистические позиции» (л.6).

Ректор института поддержал выступающих: «Вызывают опасения вылазки идеологического характера, вылазки идеализма, спиритуализма, толстовства и поповщины». Далее он сказал, что вопрос о поступке Хованского будет стоять на Ученом совете пединститута, а просьбу его супруги Т.А. Кокаревой отложить заседание Ученого совета в связи с плохим состоянием здоровья Алексея Николаевича, он назвал «шантажом» (л.6). И в заключении прозвучала реплика инспектора по школьным делам: «Это идеологические шатания Хованского. Надо дать соответствующую оценку!!!» (л.6).

Заседания Ученого совета МГПИ состоялось 27 декабря 1965 года. В повестке заседания вторым пунктом значилось: «Об ошибочных взглядах доцента кафедры математического анализа А.Н. Хованского, высказанных им в письмах в «Литературную газету» и «Комсомольскую правду» (л.25).

Вначале слово взял ректор, который сказал, что Алексей Николаевич «протаскивает идеализм», прикидываясь верным сторонником марксизма-ленинизма, а также проповедует «уродливую форму толстовства - вегетарианство» (л.26). В ответ А.Н. Хованский зачитал «Апологию», в которой он защищался от нападок своих оппонентов. Так, он говорил, что никогда не был лицемером в идеологической сфере, и что его «идеология не отличается от общепринятой в нашей стране» (л.31). В то же время имеется еще много непознанного, в том числе и в отношении способностей человека, и нелепо, по его словам, было бы это отрицать, как это делают люди, «которые отрицают саму возможность для человека полностью раскрыть силы своего разума, своего организма». Далее он рассказывает, что благодаря приемам, которым его обучили родители, он сумел добиться того, что многие люди считают удивительным, в частности овладел 15 языками, но ничего мистического в этом нет (л.32).

Потом Алексей Николаевич защищался от обвинений в толстовстве. Он заявил,

что уважает Толстого как писателя, но не разделяет безоговорочно его философские взгляды, в частности, то, что Толстой отрицал значение науки для нравственного совершенствования человека. «В то же время, - говорит Алексей Николаевич, - мне импонирует, что великий русский писатель был вегетарианцем.» Что же касается обвинений вегетарианцев в любви к вредным животным и отказе защищать Родину от врагов, то это, по мнению Хованского, вздорные выдумки (л.33). После Алексей Николаевич выступает в защиту романа О. Бердника «Подвиг Вайвасваты». По его мнению, в этом произведении нет «никаких неправильных идеологических установок», напротив, в нем ярко показана классовая борьба, что соответствует духу марксизма. Описание телепатии и других паранормальных явлений в романе также, по словам Хованского, не является чем-то из ряда вон выходящим — ведь многие ученые, в том числе и из СССР, уже признали существование подобных явлений, просто не в силах пока их объяснить. В заключение А.Н. Хованский заявляет, что между присутствующими и им «не существует каких-либо принципиальных идеологических разногласий» (л.35-36).

Однако подчеркивание Хованским верности марксистко-ленинской идеологии вовсе не спасло его от нападков и обвинений.

М.Н. Лебедева, заведующая кафедрой литературы, заявила, что она прочла роман и нашла его довольно посредственным (л.26-27).

Заведующий кафедрой философии Хворов назвал роман Бердника «шарлатанским произведением» (л.27).

В.М. Тарасова, заведующая кафедрой истории, обвинила Хованского в том, что он «животных ставит выше детей» и проповедует среди студентов космополитизм, создав кружок эсперанто (л. 27).

Проректор по учебной части Дьяконов сказал, что «Хованский зазнался, мыслит себя элитой и идеология у него не наша».

В защиту Хованского выступили только два человека — преподаватель истории П.П. Вандель и Т.А. Кокарева. Вандель сказал, что не надо стрелять из пушки по воробьям и что вегетарианство не опасно, что вызвало возмущение президиума (л.28).

Т.А. Кокарева произнесла длинную речь о пользе вегетарианства и о значении языка эсперанто для международного общения, что было названо «неуместной пропагандой» (л.29).

В заключении ректор Романов в грубой форме потребовал от А.Н. Хованского признать ошибочность своих взглядов, Алексей Николаевич не стал ему отвечать. В итоге Хованскому был вынесен строгий выговор, ему было отказано в запланированной научной командировке, был также поставлен вопрос о возможности его руководства аспирантами (л.38).

Однако, как показывают материалы дела №227, к счастью не все думали так, как коллеги А.Н. Хованского по МГПИ. Это показывает письмо члена-корреспондента АН СССР А.А. Ляпунова от 23.03.1966г., направленное им в Министерство просвещения РСФСР и Академию педагогических наук (л.37-38).

В этом письме он высказывает свою поддержку А.Н. Хованскому как талантливому ученому и педагогу, который «уделяет большое внимание развитию общего кругозора у своих учеников». Поэтому А.А.Ляпунов требует прекратить совершенно необоснованную, на его взгляд, травлю А.Н. Хованского.

Материалы следующего дела №228 можно считать продолжением предыдущего. Они также дают наглядное представление, в каких условиях протекала жизнь научного сообщества в СССР в 1970-х годах. Дело №228 включает в себя объяснение А.Н. Хованским инцидента с парапсихологом В.М. Ивановой, произошедшего в 1978 году. Как уже говорилось выше, этот инцидент привел к тому, что Хованский вынужден был в скором времени уйти на пенсию.

Алексей Николаевич пишет, что с В.М. Ивановой он познакомился в Таллине в 1975 году, где она читала лекции по парапсихологии. По просьбе Хованского экстрасенс провела с ним целительный сеанс, который описывался так: «Она лишь производила движения руками вокруг головы и верхней части моего тела. При этом я почувствовал приятное тепло и ощутил прилив жизненных сил» (л.1). После сеанса, по словам Хованского, у него несколько улучшилось зрение и рассосалась опухоль на правой ступне. Алексей Николаевич отмечает, что за подобные сеансы В.М. Иванова принципиально не берет денег (л.2).

После этого Хованский стал переписываться с целительницей из Москвы и общаться с ней по телефону.

Сам Хованский выступал горячим сторонником нетрадиционных методов лечения, считая, что подобные целители берут свою энергию из космоса (л.2). Поэтому Алексей Николаевич стал инициатором приглашения В.М. Ивановой в Калининград и заручился поддержкой К.К. Лавриновича и некоторых других своих коллег. Весной 1978 года А.Н. Хованский был в Москве, где встречался с Ивановой и договорился о ее визите в Калининград. Этот визит состоялся в июне - июле 1978 года. Сначала она выступила с лекцией в КГУ перед преподавательским составом. Алексей Николаевич пишет, что «лекция отличалась глубиной содержания, точностью формулировок, обилием приведенных фактов...». К.К. Лавринович же был совершенно иного мнения и о лекции, и о личности лектора-экстрасенса. Затем В.М. Иванова прочитала две лекции в областной психиатрической больнице, где, как отмечает Хованский, они произвели положительное впечатление на сотрудников и «сопровождались демонстрацией биовоздействия В.М. Ивановой на пациентов» (л.3). После этого состоялась лекция этой женщины-экстрасенса в музее И. Канта. На следующий день должна была пройти еще одна лекция, однако, под нажимом руководства университета она была отменена, и В.М. Иванова раньше запланированного срока вернулась в Москву.

В заключение А.Н. Хованский высказывает сожаление, что «не все сотрудники университета оценили по заслугам приезд в Калининград этого всемирно известного исследователя, вернувшего здоровье многим десяткам людей.» (л.4).

ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ШАКТИЗМА

Шактизм — это одно из основных направлений в индуизме, наряду с вишнуизмом и шиваизмом, стержнем которого является культ женского начала мироздания, божественной энергии (шакти, śakti), которая персонифицируется как в образе Великой богини (mahādevī, в таком случае пишется с заглавной буквы), так и отдельных богинь более низкого уровня, являющихся супругами мужских божеств и считающихся проявлениями этого самого высшего начала [Индийская философия 2009: 856—857; Индуизм 1996: 454—455; Bharati 1975: 212]. Термин «шактизм» это, конечно, европейское изобретение («изм»). В санскрите же есть прилагательное śākta, означающее, согласно Моньер-Вильямсу, «relating to power or energy, relating to the Sakti or divine energy under its female personification; worshipper of that energy (especially as identified with Durga, wife of Shiva» [Monier-Williams 2015: 1062]. В средневековых текстах шакты (шактисты) обычно упоминаются в одном списке с шайвами (шиваитами), вайшнавами (вишнуитами), ганапатьями (почитателями Ганеши) и саурами (почитателями бога солнца Сурьи)¹.

Истоки шактизма

Следует отметить, что в глубокой древности культ женского начала был характерен не только для Индии, но и для почти всех народов, населявших Евроазиатский материк. На огромном пространстве от Испании до Сибири находят еще восходящие к верхнему палеолиту фигурки женщин, созданные из камня, кости и глины. Эти фигурки называются «венерами» и для всех них характерно гипертрофированное изображение органов деторождения и кормления, в то время как голова и конечности изображаются условно (редуцированы) [Мифы 1991: 178]. Ранее эти статуэтки датировались только временем 28—21 тыс. лет назад [Аникович 2004:

1 Д.Г. Уайт указывает, что «шакта» это поздний технический термин, применявшийся к текстам и лицам, связанным с поклонением Богине как Шакти, а до XI в. их обозначали терминами «кула» и «каула» [White 2006: 6].

207; Марков 2012: 366]. Однако в 2009 г. в пещере Холе-Фельс в Германии нашли статуэтку женщины из мамонтовой кости, анализ которой показал, что она относится ко времени от 35–36 до 44 тыс. лет назад, наибольший же вероятный возраст — около 40 тыс. лет назад. Таково древнейшее на сей день изображение человека. Гипертрофированные, как и у более поздних «венер», половые признаки здесь сочетаются с полным отсутствием головы [Марков 2012: 364–367].

Среди ученых распространены различные мнения касательно предназначения данных фигурок. В них видят то лишенные сакрального смысла эротические изображения, то матерей-прародительниц, то символ плодородия, то хозяев и охранительниц домашнего очага [Аникович 2004: 174–175; Марков 2012: 367; Токарев 1990: 552–563]. Но наиболее логичной и последовательной, на мой взгляд, является гипотеза, что перед нами изображения Богини-Матери, культ которой в первобытную эпоху носил универсальный характер. Богиня-Мать была для тогдашних людей олицетворением всей природы [Мифы 1991: 178]. Недаром В.Ч. Бин полагает, что культ таких индийских богинь, как Кали и Дурга, принадлежит к той традиции, самые ранние проявления которой относятся как раз к верхнему палеолиту. Пробразом этих богинь, по мнению исследователя, послужило древнейшее божество Матерь-Земля, на что указывают присущие им хтонические (относящиеся к дикой природной мощи земли) черты [Beane 2001: 44, 60].

Ранее ученые отождествляли почитание женского начала с матриархатом, будто бы царившем в древних обществах. Мнение, что культ Богини-Матери сложился в условиях матриархата, разделялось множеством ученых, но впервые его высказал Р. П. Чанда в 1916 г. Современные антропологи, однако, не считают матриархат обязательной стадией социальной эволюции, предшествующей патриархату. Концепция абсолютного, всепроникающего патриархата ныне отвергается историками, но это, конечно, не дает никаких оснований отрицать существование в древних обществах отдельных социальных норм, обычаев и учреждений, несущих на себе отпечаток матриархата [Аникович 2004: 206–207; Bhattacharyya 1996: 1–3].

Это же относится и к Древней Индии. В Индии, особенно на востоке и на юге, есть отдельные племена (называемые отсталыми), которые сохраняют первобытную социальную организацию матриархального типа [Bhattacharyya 1996: 3–4]. Так, у народности кхаси, проживающей на территории штата Ассам, существует матрилинейность, то есть собственность наследует младшая дочь, и матрилокальный брак (супруги поселяются в общине жены) [Маретина 1999: 277; Urban 2011: 233]. Многие письменные источники (Мбх, Рамаяна, пураны) упоминают о существовании целого царства женщин (Стри-раджья) [Bhattacharyya 1996: 3–4].

В древнейших обществах вся жизнь человеческого коллектива была сконцентрирована вокруг женщины, женщина была не только продолжательницей рода; все привычки, нормы поведения и традиции передавались через женщину. Возможно, отсутствовало даже представление о связи полового акта с беременностью и рождением ребенка, соответственно, в умах тогдашних людей мужчина не играл никакой роли в деле продолжения рода. Поэтому культ Богини-Матери занимал

абсолютное, доминирующее положение в религиозных верованиях [Bhattacharyya 1996: 6–7].

На последующей стадии появление осознания той роли, которой мужчина играет в деле продолжения рода, ввело мужской элемент в религиозную сферу. Но поскольку эта роль мужчины в человеческую репродукцию менее явственна, то первоначально мужское начало мыслилось как более слабый и зависимый коррелят великого женского божества. Это нашло свое отражение в мифе о смертном любовнике богини (Кибела и Аттис, Афродита и Адонис) [Bhattacharyya 1996: 7; Малинович 2015: 222; Мифы 1991: 179].

Позже производящее хозяйство (земледелие и скотоводство) приходит на смену хозяйству присваивающему (охота и собирательство), и дальнейшее развитие религиозных верований зависит от того типа производящего хозяйства, который присущ тому или иному народу. Поскольку скотоводство, взявшее начало от охоты, было мужским занятием, то в скотоводческих обществах повышается роль мужского пола, соответственно, мужские божества не только становятся вровень с женскими, но и оттесняют их на задний план. Земледелие, напротив, на первоначальном этапе было занятием женщин, произошедшим от собирательства, поэтому у народов, основой хозяйства которых стало возделывание земли, ранее существовавший культ Богини-Матери получает дополнительный импульс. Плодовитость женщины в представлении древних земледельцев была магическим образом связана с плодородием земли. Земля, почва были уподоблены женщине, засеянная нива — женщине, «посеянной во чреве своем». Рождение из зерна новых колосьев напоминало рождение ребенка. И потому, для того, чтобы способствовать хорошим урожаям, равно как и продолжению рода, почитали Богиню-Мать. Уподобляя женщину земле, различными магическими ритуалами древние люди стремились соединить силу женского плодородия с полями и садами. Эти обряды могли иметь различный вид: ритуальное обнажение и танцы перед богом дождя, вспахивание поля обнаженными женщинами, эротические пляски и церемонии [Индуизм 1996: 188; Bhattacharyya 1996: 8]. Н. Бхаттачарья выделяет два основных метода: ритуальная нагота и соитие [Bhattacharyya 1975: 9].

Известно, что во многих областях земного шара был распространён обычай, когда женщины обнажались на поле, что должно было благоприятствовать хорошему урожаю. Этому обычаю следовали жительницы Древней Греции (праздник в честь богини плодородия Деметры), фламандки и британские жрицы дохристианской эпохи, а также китайские шаманки, особенно при вызывании дождя [Ibid.: 9]. Д. Фрэнгер пишет, что «в одной местности в Трансильвании, когда земля трескается от засухи, несколько девушек раздеваются догола, затем под предводительством женщины старшего возраста, также нагой, выкрадывают борону и тащат ее через все поле к ручью. Достигнув ручья, они пускают борону вплавь, садятся на нее и в течение часа поддерживают в каждом ее углу по огоньку. После этого, оставив борону в воде, они возвращаются домой» (цит. по [Фрэнгер 1984: 73]). Схожий ритуал распространен и на Индостанском полуострове: «К подобному же

способу вызывания дождя прибегают и в некоторых частях Индии: нагие женщины ночью волокут плуг по полю, в то время как мужчины стараются держаться от этой процессии подальше — их присутствие может якобы разрушить чары» [Там же: 73—74]. Один из обрядов этого рода красочно описан в историко-фантастическом романе Д.В. Морозова «Дваждырожденные»: «Однажды, гуляя у реки, в которой мы с Нанди так любили купаться, я обнаружил, что вода покинула ее. Сухой белый песочек омывал костяки каких-то павших от жажды животных. Многие деревья стояли без листьев, трава потеряла мягкость и свежесть. Неподалеку от своей хижины я вдруг услышал удары барабана и заунывное пение, больше похожее на стон толпы. Пройдя через поредевший лес, я вышел к поляне и застыл в тени деревьев как вкопанный, поняв, что стал свидетелем таинства, видеть которое не дозволялось ни одному мужчине. На поляне было более двух десятков девушек в ярких, праздничных одеждах, умащенных сандаловой пастой. Девушки танцевали — взявшись за руки, быстро шли по кругу, одновременно вскидывали руки, прогибались в талии и пели, все время пели, почти не раскрывая рта. Бой барабанчика, который держала одна из танцующих, стал все учащаться, все быстрее двигались босые ноги, изрезанные о сухую траву. Дыхание танцующих стало прерывистым, хриплым, по лицам текли капли пота, зрачки закатывались в транс. Среди танцующих я увидел Нандини. Ее глаза сияли потусторонним страшным огнем безумства, губы покраснели, как от жарких поцелуев. Одна из девушек, не прекращая танца, сорвала с себя покрывало и, отбросив его в сторону, стала извиваться, как змея в любовном экстазе. Ее примеру последовали другие, в том числе и Нанди. Я впервые увидел ее крепкое тело — бедра, налитые женской силой, руки, вьющиеся змеями. Капли пота выступили в темно-коричневой ложбинке между зрелых грудей с задранными вверх сиреневыми сосками. Что-то тревожное, противоестественное было в этом танце любви, лишенном радости, больше похожем на человеческое жертвоприношение. Я чуть не вскрикнул, когда у Нанди подкосились ноги, и она упала голой спиной в колючую траву так, словно это было ложе из лепестков жасмина. Но она, кажется не почувствовала боли, потому что продолжала извиваться на земле, запрокидывая голову, словно в любовном томлении, прогибалась в талии и бесстыдно раздвигала ноги. Треугольник тени под нежной округлостью живота хищно кидался то вниз, то вверх. Рядом с ней одна за другой простерлись в пыли другие девушки с оскаленными в страсти зубами и разметавшимися прядями волос. Я больше не мог смотреть на этот грубый, почти первобытный обряд, давно забытый в моей деревне и бесшумно повернул назад в чащу. Я понял, кому отдавались в страсти эти девушки, чью любовь призывали. Бог Индра — повелитель грозы и небесного огня должен был возгореться страстью при виде обнаженных девственных тел и пролить животворный дождь на иссохшую землю» (цит. по [Морозов 1998: 23—24]).

Праздники, отмечающие различные этапы сельскохозяйственной деятельности, почти всегда были связаны с обрядами, включающими ритуальное соитие. Д. Фрэзер сообщает, что в некоторых местностях острова Ява крестьяне вместе с женами ночью приходят на поля и там предаются любви, чтобы способствовать

росту посевов [Фрэзер 1984: 135]. У славян и немцев подобный обряд совершается в «смягченной» форме: мужчины и женщины просто катаются в обнимку по полю [Там же: 137]. У многих племён американских индейцев существовал обычай выбирать мужчину и женщину, которое соединялись в поле. В Индии это и вовсе принимало форму массовых оргиастических торжеств. Среди народности хос в Чатанагпуре во время праздника урожая девушкам предоставлялась полная свобода в любовных делах. У народности бхуия в Ориссе подобный праздник урожая носил название магх порай. В Ассаме во время весенних торжеств женщины пользовались полной свободой «без какой-либо угрозы для своей репутации» [Bhattacharyya 1975: 9–10]. В маратхской поэтической антологии «Саттасаи» не раз упоминается разгул, царивший во время весеннего праздника «Мадана»: «Отовсюду тянет рисовой водкой. / Дует ветер с Малаи. / Плохи дела. Поймешь разве, матушка, / Кто чей возлюбленный?» (цит. по [Индийская лирика 1978: 70]). Тантрические идеи и практики в Индии более позднего времени, несомненно, берут свое начало именно от таких примитивных сексуальных обрядов. Они также связаны со знаменитыми оргиастическими празднествами в честь Иштар в Месопотамии и Кибелы в Малой Азии.

Отголоском подобных традиций является современный праздник холи, знаменующий окончание холодного сезона и наступление весны, а также созревание и сбор зимнего урожая. Холи отмечается в полнолуние, а Луна, как известно, всегда была тесно связана с женской сексуальностью, магическими силами и плодородием. В праздновании холи достаточно явно присутствует эротический элемент. В некоторых деревнях мужчины инсценируют попытки овладения женщинами, а те отбиваются, причем обе стороны осыпают друг друга бранными словами. Распеваются особые песенки в честь наступления весны, отличающиеся весьма фривольным содержанием. Представители всех каст и сословий, мужчины и женщины, старики и дети посыпают друг друга цветным порошком и обливают краской, причем чаще всего красного цвета, цвета жизни. Н.Р. Гусева видит в последнем обычае один из «самых четких пережитков магии плодородия» [Котин 2005: 21–27; Bhattacharyya 1975: 287–288]. Однако, как замечает Н. Бхаттачарья, современные участники праздника и не догадываются о первоначальном значении этого обычая [Bhattacharyya 1975: 9–10].

Поэтому, возможно, еще в энеолите (IV–III тыс. до н. э.), наряду с образом вселенской матери возникает культ земледельческих богинь, рассматривающихся как божества более низкого уровня и считавшихся покровительницами данного куска земли, отдельного вспаханного участка. Постепенно с расширением разного рода связей и осознанием единства судеб всех земледельцев образ богини земли приобретает более широкий, общенародный характер. Ее начинают считать всеобщей матерью всей природы, матерью всех растений и животных [Рыбаков 1989: 366].

А еще ранее, в неолите (VIII–III тыс. до н. э.), в эпоху распространения земледелия, к образу Богини-Матери добавляется важная черта. В головах людей рож-

дается представление о диалектической взаимосвязи между смертью и рождением новой жизни. Поэтому усложняется ритуал погребения: покойник возвращается в лоно матери-земли, которая порождает всю жизнь. И неолитическая Богиня это не только мать, дарующая жизнь, но и хозяйка царства мертвых. Отсюда образ Эрешкигал в шумеро-аккадской и Персефоны в древнегреческой мифологической системах [Bhattacharyya 1996: 11]. Тогда же наряду с массивными, дебелыми женскими фигурами появляются несколько других женских изображений: например, фигуры с воздетыми к небу руками и фигуры в сочетании с жертвенником и ритуальным сосудом [Рыбаков 1989: 166–168, 178]. Возможно, это изображения жриц, ведь у многих народов в древности (галлов, древних германцев и др.) культ отправлялся преимущественно женщинами. Также можно вспомнить жриц Диониса в Греции или весталок в Древнем Риме. Колдовством и магией также занимались, в основном, женщины [Bhattacharyya 1996: 7– 8].

Характерным примером ранней земледельческой культуры, которой был особенно присущ культ Богини-Матери, является трипольская культура, существовавшая на территории Украины, Молдавии и Румынии. Ее расцвет приходится на конец IV — начало III тысячелетий до н.э. [Рыбаков 1989; 178].

Позднее, в ранних цивилизациях на основе первобытного культа Богини-Матери возникает почитание великих богинь: Исида — в Египте, Инанны-Иштар — в Месопотамии, Кибелы — в Малой Азии, Ма — во Фракии и на Крите. В Древней Греции функции Богини-Матери распределялись между Геей, Деметрой, Артемидой, Афродитой и Афиной, а в Древнем Риме — Теллус, Церерой, Дианой и Венерой. В большинстве мифологий великая богиня соотносится с умирающим и воскресающим богом (Инанна и Думузи, Таммуз и Иштар, Исида и Осирис, Кибела и Атгис, Афродита и Адонис) [Мифы 1991: 179].

Кстати, Библия, которой хоть и присуще патриархальное мировоззрение, содержит мифы, связанные первоначально с культом богинь. Так миф о сотворении Евы из ребра Адама имеет своим истоком шумерское предание, согласно которому богиня Нинхурсаг, желая избавить своего супруга Энки от боли в ребре, приказала появиться на свет другой богине — Нинти (букв. «госпожа ребра»). Но поскольку шумерское слово «ти» имеет также значение «жизнь», имя этой богини может быть переведено, как «госпожа, (дающая) жизнь». Но евреи, возможно, запомнили лишь одно значение слова «ти» — ребро, отсюда и появился общеизвестный сюжет о появлении женщины из ребра мужчины [Гуляев 2004: 258]. А другой общеизвестный библейский миф — об Авеле и Каине — является поздней видоизмененной версией шумерского мифа о соперничестве пастуха Думузи и земледельца Энкимду за любовь прекрасной юной богини Инанны. Как и иудейский бог Яхве, в Библии становящийся на ее место, Инанна отдает предпочтение пастуху, но конфликт заканчивается без крови [Гуляев 2004: 230; Мифы 1991: 230].

В христианстве культ Богини-Матери нашел свое продолжение в почитании Богородицы. В канонических евангелиях образу Марии, матери Иисуса Христа, отводится незначительное место и ее культ был чужд первоначальному христиан-

ству. Различные фантастические рассказы о матери Христа начали появляться с конца II в., ибо чем шире распространялось христианство, чем больше оно включало традиционных обычаев и верований, тем больше божественных черт приписывалось Марии. В то время культ различных женских божеств на территории Римской империи был очень распространен. Потребность в почитании женского начала, в поклонении матери-заступнице оставалась и у приверженцев этих культов, принявших христианство, и Мария слилась в представлениях верующих с могущественными богинями-матерями и наделялась их чертами и функциями. Обожествление Марии далеко не сразу было принято церковью. Еще в IV в. между отдельными группами христиан шли острые споры по вопросу об отношении к культу девы Марии [Свеницкая 1987: 311–317; Erndle 1993: 7].

Широко культ девы Марии распространился в IV–V вв. К ней начинают применять названия «богородица» и «богоматерь» — бывшие эпитетами великих языческих богинь (например, великая мать богов Кибела). Но окончательно Мария была признана богородицей лишь в 431 г. на соборе в городе Эфесе. Один из исследователей раннего христианства справедливо отмечал, что культ древней Богини-Матери «снова ожил в культе Марии, переменив только имя и получив христианскую окраску» [Свеницкая 1987: 318].

Интересной является тема почитания женского начала в религии наших предков. У славян постоянным эпитетом высшего женского божества был «Мать Сыра Земля» [Мифы 1992: 452]. В народных верованиях божество, ассоциируемое с «Матерью Сырой Земли», с плодоносящей силой земли, жило и в языческой, и в христианской среде (богородица, «матушка-владычица») как главный персонаж аграрного культа вплоть до X в. [Рыбаков 1989: 357].

Связь верховного женского божества с землей, конечно, не случайна. Если в незапамятной древности именно космическое женское божество доминировало в системе религиозных верований, то в первобытной патриархальной среде и условиях зарождения государственности, когда власть стала принадлежать целиком мужчинам, изначальное женское божество утратило свое господствующее положение. В итоге создается новое устойчивое распределение функций, которое выглядит так: небом и всем мирозданием управляет мужское божество, а сферой женского божества остается земля, природа и плодородие почвы [Рыбаков 1989: 357].

В языческой религии славян очень древним был культ двух рожениц, часто представляемых в образе двух лосих, двух хозяек мира. Этот культ возник в охотничьем обществе и затем перешел в земледельческое. Позднее роженицы уступили место единовластному патриархальному Роду, с которым они одновременно стали связываться, став его гендерным коррелятом. Они представлялись как богини плодородия и изобилия, защитницы матерей и маленьких детей [Мифы 1992: 385; Рыбаков 1998: 356]. После принятия христианства образ рожениц также слился частично с образом богородицы, но сведения о них будут встречаться вплоть до конца XIX в. [Рыбаков 1989: 356].

Важную роль в религии славян играли также Макошь (Мокошь), богиня изоби-

лия и покровительница женских работ (непосредственным продолжением ее образа после крещения Руси стала Параскева Пятница) [Мифы 1992: 169; Рыбаков 1989: 386—387], и Лада, богиня растительного плодородия, а также покровительница брака и семейной жизни [Рыбаков 1989: 408].

Большинство ученых считают, что почитание женского начала играло центральную роль в религии Индской цивилизации (XXIII—XVIII вв. до н.э.). Как пишет А.М. Дубянский, «центральную часть культовой практики протоиндийцев составляло именно поклонение богине» (цит. по [Дубянский 1999: 33]). И далее: «Бесспорно, у протоиндийцев имелось представление и о сексуальной по природе женской энергии, способной приносить и благо, и несчастье» (цит. по [Там же: 36]). В развалинах Хараппы и других поселений, относящихся к этой цивилизации, археологи обнаружили множество небольших глиняных или терракотовых фигурок полюбуженных женщин, в сложном головном уборе и с разукрашенными поясами на груди, которые считаются изображениями богинь. Часто также женское божество изображается сидящим на ветвях дерева ашваттха. Полагают, что подобная композиция символизирует единение мужского и женского начал, поскольку мужская принадлежность ашваттхи выявляется однозначно. На изображениях богиня также ассоциируется с двумя животными — с тигром и буйволом. Ассоциация тигра с женским божеством характерна и для индуистской мифологии, ваханой (ездовым животным) богини Дурги является тигр (или лев). В образе же буйвола видят мужское божество плодородия, которое в позднейшем индуизме переходит в разряд демонических существ и становится асуром Махишей, война которого с Богиней описывается в ДМ и ДБхП. Отсюда и обычай приносить в жертву буйвола у дравидоязычных народов. Встречаются также изображения, напоминающие лингам (фаллос) и йони (женское лоно) [Bhattacharya 1996: 14; Дубянский 1999: 25—33; История Востока 1997: 394]. В.Ч. Бин как раз указывает на то, что индские статуэтки демонстрируют общие черты с изображениями богинь, относящимся к более поздним периодам индийской истории, и на основании этого пишет об очевидности присутствия в Индской цивилизации следов почитания Матери-Земли, послужившего основой для складывания позднейшего культа Кали-Дурги [Beane 2001: 74—79]. По мнению Мирчи Элиаде, культ Богини-Матери в долине реки Инд был чрезвычайно распространен и особенно поздние изображения напоминают Кали и Дургу [Элиаде 1999: 403]. Впрочем, еще знаменитый археолог Дж. Маршалл считал, что Индская цивилизация была матриархальной, но Н. Бхаттачарья замечает, что подобные утверждения базируются на весьма шатких основаниях. Он подчеркивает, что на базе археологических находок очень трудно судить о социальной организации и главных аспектах мировоззрения [Bhattacharya 1996: 18].

В то же время есть другая точка зрения, представленная Д. Кинсли, которая вообще ставит под сомнение то, что поклонение женскому началу в индуизме восходит к религии Индской цивилизации. Тем более ему представляется неверным мнение, что культ Богини-Матери занимал в ней доминирующее положение. Д. Кинсли указывает на то, что нет никаких оснований считать найденные статуэтки

женщин изображениями богинь, а если и допустить, что это были женские божества, то остается совершенно непонятным, какое место занимали и какие функции исполняли они в системе религиозных верований Индской цивилизации. Он замечает, что в отличие от «венер», упоминаемых выше, индские фигурки не имеют гипертрофированно пышных форм, многим, напротив, присуще субтильное, мальчишеское телосложение, примером является знаменитая фигурка танцовщицы. В то же время у них тщательно отображены черты лица, а у «венер», как отмечалось выше, голова изображалась условно [Kinsley 1987: 215]. Мнение о том, что нет никаких доказательств существования в Индской цивилизации культа богинь, придерживается и А. Паду [Padoux 2010: 44].

Впрочем, Д. Кинсли не отрицает полностью наличия следов протошактистского культа в верованиях Индской цивилизации. Но все, что мы можем делать в отношении поиска этих следов, это только предполагать, а не утверждать категорически. Во-первых, основываясь на факте распространенности изображений женщин, что индской религии был присущ культ богинь. Во-вторых, исходя из анализа этих изображений, можно полагать, что эти богини были связаны и с плодородием земли, и плодovitостью животных. Можно высказать гипотезу, что была единая великая богиня, мыслящаяся как госпожа всей жизни, и растительной, и животной, и эта богиня была преимущественно милосердной по характеру. Анализ найденных изображений позволяет также допустить, что она была связана с мужским божеством [Kinsley 1987: 219–220].

Ведийская эпоха

Индская цивилизация по неизвестным причинам приходит в упадок в начале II тыс. до н.э. Вслед за этим в северную Индию вторгаются арийские племена. Это не было единовременное нашествие какой-то организованной военной силы, а постепенное, растянувшееся на века, распадающееся на несколько волн проникновение племен — носителей протоиндоарийского языка, подобное тому, каким было много позднее проникновение славян из района Повисленья, Карпат и Среднего Приднепровья на обширные территории нынешней Европейской России, населенной тогда финнами, балтами и иранцами. Арии были воинственным народом, ведшим полукочевой образ жизни и занимавшимся, прежде всего, скотоводством; почитание богинь не было свойственно их патриархальному обществу, свидетельство этому РВ.

Всех богинь, которых мы встречаем в РВ, можно разделить на три категории. К первой принадлежат богини, персонифицирующие природные явления и объекты: Ушас (заря, древнегреч. Эос), Притхиви (земля), Сарасвати (одноименная река), Ратри (ночь), Сурья (дочь Солнца), Араньяни (лес). Богини, относящиеся ко второй категории, символизируют абстрактные понятия: Адити (беспредельность), Вач (речь), Ниррити (смерть), Рака (изобилие), Синивали (подательница потомства). Третью категорию составляют супруги богов, представляющие собой бледные и абстрактные образы, даже их имена производны от имен супругов: Индрани, Варунани, Агнайи [Kinsley 1987: 17].

Самой популярной из богинь РВ была Ушас, олицетворение зари, и в то же время в общем плане она является божеством третьего ряда. Ушас посвящено в Ригведе 20 гимнов, в то время как богу грома Индре — 250, а богу огня Агни — около 200. Другие же богини на фоне богов-мужчин выглядят еще более бледно, так, Вач и Притхиви посвящено всего по одному гимну [Ригведа 1985; Ригведа 1995; Ригведа 1999].

Наиболее знаменитыми протошактистскими гимнами РВ являются Деви-сукта, Шри-сукта, Дурга-сукта, Бху-сукта и Нила-сукта. В этих гимнах Шакти восхваляется как великая сила, поддерживающая вселенную. Самым популярным гимном является Деви-сукта (X.125), в котором богиня Вач, персонификация священной речи, прославляет себя. Содержание его таково: богиня приписывает себе космогонические функции, она несет богов, т. е. служит им опорой, обитает на небе и на земле, ее лоно в водах, она распространяется по всем мирам, будучи единой. Вач наделяет богатством, силой и мудростью тех, кого любит, тех же, кто ненавидит брахманов, поражает стрелой из лука Рудры. Богиня вызывает словесные состязания и увлекает всех за собой. Надо отметить, что Деви-сукта отличается крайней формальной изощренностью [Мифы 1991: 219; Ригведа 1999: 282, 523; Beane 2001: 107–109; Pintchman 1994: 37–40].

За Деви-суктой следует Ратри-сукта (X.127), это единственный гимн в РВ, темой которого является прославление богини Ратри (Ночи), сестры Ушас, и он же единственный, в котором упоминается слово «Шакти». В нем воспевается светлая, усыпанная звездами ночь, потому что ведийские арии боялись черной беззвездной ночи [Ефименко 1999: 69; Ригведа 1999: 284, 524; Beane 2001: 105–106].

В РВ присутствует образ парного божества Небо-Земля, в котором Небо выступает олицетворением мужского, а Земля — женского начала. Вместе они являются родителями всего сущего (ср. Илу и Асират западных семитов, Кукумац и Тепеу древних майя, Ранги и Папа маори, Уран и Гея древних греков). При этом хотелось бы отметить гимн Бху-сукта, это уникальный в РВ гимн, ибо посвящен он одной Земле, а не парному божеству Небо-Земле. Здесь перед нами предстает архетипический образ Матери-Земли, олицетворения женского начала [Ефименко 1999: 69–70; Мифы 1991: 178; Ригведа 1999: 86, 570; Beane 2001: 101–102]. Как отмечает Т. Пинчмен, образ Земли в ведах проявляется в трех аспектах: 1) физическая земля, которая поддерживает живые существа и на которой мы живем, 2) вселенская праматерь, 3) материя, формирующаяся в ходе космогонического процесса. Притхиви связана с первозданными водами, и особенно заметной эта связь становится в ЯВ, где она иногда описывается как поднявшаяся из примордиальных вод или произошедшая из воды [Pintchman 1994: 30–31].

Таким образом в РВ мы находим самые общие предпосылки шактистского культа: концепцию космического брака (Небо и Земля) и прославление женского творческого начала. По мнению Луи Рену, первые следы шактизма появляются именно в ведах [Beane 2001: 100]. Ален Даниэлу полагает, что в священных арийских текстах, являвшихся порождением патриархального общества, невозмож-

но отыскать представление о высшем божестве как о женщине и матери. Однако в латентной форме почитание Богини-Матери все же присутствует там [Daniélou 1985: 256]. Т. Пинчмен допускает, что все ведийские женские божества являются взаимосвязанными проявлениями одного и того же начала, хотя в ведах эта идея нигде прямо не выражена [Pintchman 1994: 58–59].

Однако, хотя культ Богини-Матери и находил свое отражение в ведах, ученые, занимающиеся изучением шактизма, практически единодушны в том, что индуистский культ женского начала восходит к религии доарийской эпохи [Erndle 1993: 19; Nazra 1963: 18]. Как отмечает П.Д. Сахаров, в ведах мы не обнаруживаем те имена Богини и связанные с нею мифы, которые можно отыскать в Мбх и пуранах [Сахаров 1991: 34]. Р. Н. Дандекар также считает, что «культ Шакти следует возводить к доведийскому, неарийскому культу Богини-Матери» (цит. по [Дандекар 2002: 250]). Этому же мнению придерживается и А. Бхарати, добавляющий, что религия ариев была патриархальной до крайности («in the extreme») [Bharati 1975: 205]. По мнению Мирчи Элиаде, «никакой арийский народ не поднимал женское божество на такую высоту, на какой оно находилось в цивилизации Мохенджо-Даро и которую в сегодняшнем индуизме занимает Кали» (цит. по [Элиаде 1999: 403]). Примечательно, что ни одна из ведийских богинь не отождествляется с битвой или кровавым жертвоприношением [Kinsley 1987: 19]. В то же время есть мнение, что великие богини позднейшего индуизма это те же самые, что упомянуты в ведах, только под новыми именами [Kinsley 1987: 6]. Это мнение, бесспорно, имеет под собой основание, ибо ведийская Притхиви становится Бхудеви, Вач — богиней учености Сарасвати, Индрани — Шачи, а образ Шри сливается с образом Лакшми [Ibid.: 17–18].

Эпоха дисперсного шактизма (600 г. до н. э. — 300 г. н. э.)

Итак, ведийская религия была, главным образом, патриархальной, женские божества занимали в ней периферийное положение. Однако постепенно арии начинают смешиваться с дравидами, потомками жителей Хараппы и других поселений Индской цивилизации, и происходит синтез культур и религиозных представлений завоевателей и завоеванных [Мукундорам 1980: 13], растянувшийся на тысячелетия. В.Ч. Бин пишет об «арийско-дравидско-аборигенном синтезе рас и культур», который и определил религиозную историю Индии [Beane 2001: 107–109]. По мнению Д.Г. Уайта, религия вед уже представляла синтез арийских и местных верований [White 2006: 28–29]. В итоге, в пантеон религии, которая позже получит название индуизм, вошло множество богинь, культ которых, равно как и соответствующие изображения, до сих пор относятся к числу наиболее распространенных обычаев в индийской деревне. Культ некоторых из этих женских божеств носит общеиндийский характер, в то время как другие почитаются только в отдельной области или только в одном селении. К числу первых относятся супруга Шивы в ее грозные (Кали, Дурга) и милостивые (Сати, Парвати, Ума) проявлениях, Лакшми, Сарасвати, Ганга и др. К числу вторых — Бхавани, Минакши, почитаемые на юге,

бенгальская Ситала, тамильская Мариямма, керальская Бхагавати и др., а класс третьих составляют так называемые грама-дэвата (деревенские божества). Именно множественностью включенных в индуизм локальных культов, которые могли сильно отличаться друг от друга, можно объяснить разнообразие ипостасей и имен Богини [Бонгард-Левин 1985: 514; Сахаров 1991: 52], представление о которой возникает позднее, примерно к середине I тыс. н. э.

В постведийской литературе богини вед или совсем исчезают из поля зрения (Ушас), или отходят на задний план и теряют свое значение (Адити). На их место приходят новые женские божества: Амбика, Ума, Дурга, Кали, Лакшми и прочие, которые первоначально были богинями различных аборигенных племен и которым было суждено сыграть значительную роль в религиозной истории Индии. Культы этих богинь распространяются по всей Индии, но единой шактистской доктрины еще нет, отсюда и название этой эпохи — эпохи дисперсного шактизма. Д. Кинсли пишет, что та ситуация, при которой богини не играли значительной роли в духовной жизни индийцев, продолжается вплоть до V–VI вв. нашей эры, когда несколько богинь внезапно появляются в литературной традиции как высокочтимые и популярные божества [Kinsley 1987: 2]. На самом деле, их можно встретить в памятниках более раннего времени.

Амбика именуется сестрой Рудры в Ваджасанейи-самхите (Ш.57), а в ТаУ Амбика описывается как супруга Рудры (X.18.1). К Дурге зывают в Тайттирия-араньяке как «имеющей цвет огня, которая блистает мощью подвижничества и которой поклоняются ради плодов деяний» (X.1.65). В Тайттирия-араньяке Дурга носит также имена Катьяяни и Каньякумари (X.1.7). Далее, в одной из «великих» упанишад, КеУ, о Богине говорится как об Уме золотого цвета, дочери Химаванта (Хаймавати), царя Гималаев, которая рассказывает о себе Индре и другим богам. Имя «Ума» имеет несанскритское происхождение, оно перекликается с именами фракийской богини Ма или Аммы (эти имена означают «мать»). Этими именами также звалась Богиня-Мать халдеев, отождествляемая с Иштар [Bhattacharyya 1996: 52]. А Хаймавати, возможно, была самостоятельной богиней пригималайских племен, которая стала позднее отождествляться с женой Шивы [Bhattacharyya 1996: 51–52]. Бхадракали упоминается вместе со Шри в Шанкхаяна-грихьясутре (II.15.14). В МУ (I.2.4) один из семи языков жертвенного пламени назван именем Кали («черная»). На основании этого можно утверждать, что знаменитая богиня Кали почиталась уже во время возникновения упанишад, но все же следует отметить, что это имя использовалось для обозначения одного из аспектов огня. Точно так же, как огонь обращает материю в энергию, так и Кали возвращает материальную вселенную в недифференцированное состояние в конце цикла миропроявления. Существуют также и особые шактистские упанишады: Трипура-, Трипуратапини-, Сита-, Деви-, Саубхагьялакшми, Бхавана-, Сарасватирахасья-, Бахврича- и др., возникшие гораздо позже классических [Упанишады 2009; Шивананда 1998: 56; Veane 2001: 2]. Они подчеркивают главенство женского мирозидательного начала. Богиня прославляется в них под различными именами, описываются обряды

в ее честь, даются мантры и раскрывается их значение. В Деви-упанишаде (2) Богиня говорит о себе: «Брахман — моя истинная форма. От Меня [произошел] мир, сущность [которого — единение] пракрити и Пуруши, полноты и пустоты. Я есмь Блаженство и [состояние] сокрытия блаженства. Я — знание (виджняна) и незнание» (цит. по [Упанишады 2009: 109]). Кроме того, шактистскими по своему мировоззрению является часть неканонических поздних упанишад, среди них Кали-, Калика-, Каула- [Упанишады 2009: 141–157].

Арии также практиковали многочисленные ритуалы, призванные обеспечить плодородие полей, многие из которых были протошактистскими и носили эротический характер. Быть может, они были собственно арийскими, быть может, они были заимствованы у аборигенов. В ШТБ можно отыскать места, в которых соитие отождествляется с жертвоприношением (I.9.2, 7 и др.). В белой ЯВ содержится гимн, который прославляет соитие как средство увеличить урожай (XXIII.22–31). Описывается обряд, в ходе которого царица и жрец совокупались в присутствии многочисленных свидетелей, после чего жреца убивали. Схожий обряд «священного бракосочетания», но со своего рода инверсией, существовал у шумеров: во время празднования Нового года царь должен был соединиться в любви с богиней Инанной, роль которой играла избранная жрица [Гуляев 2004: 232]. В упанишадах также женщина часто уподобляется жертвенному огню (ЧхУ 18.1–12; БрУ VI.2.13).

Шактистские элементы присутствуют и в обоих великих эпических поэмах Индии: Мбх и Рамаяне. В эпосе мы наблюдаем влияние и шиваизма, и вишнуизма. Но в Мбх связь почитания женского начала с шиваизмом намного более тесная, нежели чем с вишнуизмом.

Мбх содержит два гимна Дурге, которые являются интерполяциями, хотя и не очень поздними. Первый из них — гимн Юдхиштхиры — содержится в четвертой книге (IV.6.23) [Coburn 1988: 267–271; Kinsley 1987: 108]. Перед тем, как войти в город Вираты, Юдхиштхира просит богиню, чтобы он и его братья весь следующий год оставались неузнанными и чтобы успех сопутствовал им в борьбе с врагами. После этого Дурга является и обещает исполнить его желания. А в начале шестой книги Мбх, Бхишма-парвы (VI.23), находится гимн, произнесенный Арджуной во славу этой богини перед началом великой битвы на Курукшетре по совету Кришны [Бхагавадгита 1994: 278–281; Радхакришнан 1993, II: 414]. В критическом издании Мбх оба этих гимна отсутствуют, но гимн из Бхишмапарвы встречается в бенгальском и пунском манускриптах [Bhattacharyya 1996: 69]. Вышеупомянутые гимны, хотя они и относятся к более позднему периоду, имеют важное значение, поскольку демонстрируют начало процесса, благодаря которому многочисленные местные богини начинают соединяться в одно божество, представляющее всемогущее женское начало [Bhattacharyya 1996: 75]. Грозное проявление Богини — Каларатри (Ночь Смерти) — является в сцене разгрома Ашваттхаманом лагеря Пандавов в десятой книге — Сауптикапарве (X.8.64–65) [Махабхарата 1998: 27]. Каларатри, ночь конца мира, часто ассоциируется с Дургой, супругой

Шивы [Махабхарата 1998: 172]. А в сказании о рождении Сканды упомянуты грозные и жестокие женские божества — матрики — выступающие в роли защитниц новорожденного бога (III.215—219).

Именно в Мбх находит свое подтверждение связь культа Богини-Матери с верованиями охотничьих племен. Великий эпос ссылается на богиню, живущую в горах Виндхья (IV.6.8), она любит мясо и вино и ей поклоняются охотники. В «Сказании о Кирате» из третьей книги Мбх (III.40—41) Ума, божественная супруга Шивы, предстает в облике женщины-киратки. В древнеиндийской литературе термин «кирата» обозначал племена, живущие в Гималаях, но в широком смысле обозначал охотничьи племена вообще [Bhattacharyya 1996: 73].

В.Ч. Бин отмечает следующие особенности гимнов богине Дурге, содержащихся в Мбх. Во-первых, к богине прилагаются имена женских божеств из вед (Савитри, Индрани, Адити и т.д.). Во-вторых, есть упоминания как ведийской, так и неведийской ритуальной практики (использование мяса и крови буйволов) в почитании Богини. В-третьих, с богиней, как с хтоническим существом, ассоциируются различные природные реалии (она имеет тело как у змеи, пребывает в пещерах и лесах, окружена дикими животными) [Beane 2001: 124].

О тесной связи шиваизма и раннего шактизма свидетельствует Тиртхятрапарва — часть третьей книги Мбх (III.80—153), где перечисляются места паломничества, здесь упомянуты места, связанные с культом именно супруги Шивы. Миф о разрушении жертвоприношения Дакши (X.18; XII.274) свидетельствует, что первоначально культ Шивы и Парвати был чужд ведийской традиции.

ХВ, дополнение к Мбх, составленное не позднее, чем в I в. н. э., содержит две Арьяставы, в которых супруга Шивы прославляется под многочисленными именами и эпитетами. Они ссылаются на связь Богини с неарийскими охотничьими племенами, такими, как шабары, барбары и пулинды (II.3.6—7). Ее культ включал приношение мяса, вина и даже человеческих жертв (II.2.53—54).

Шактистские элементы присутствуют и в Рамайе. Из самой поэмы явствует, что ее главная героиня Сита была первоначально богиней Земли. А богиня Земли, наряду с Лакшми и Шри (эти божества иногда различаются), выступает супругой Вишну, воплощением которого является Рама, супруг Ситы. В Рамайе персонажируются реки Ганга и Сарасвати (II.52.85—91 и др.), а об Уме сказано, что она более прекрасна, чем Шри (VII.42.30). Упоминаются четыре ведийские богини: Дити, Адити, Шачи и Ратри. Но не упомянута ни одна чисто шактистская богиня, за исключением Калики (VI.35.28).

Культовый женского начала в Индии в первые века н.э. получил отражение в древнетамильской литературе, в которой появляются такие богини, как Амари, Кумари, Гаури, Корраваи и др. В великом тамильском эпосе Шилаппадикарам (II в.) содержится идея, что различные богини представляют собой только различные аспекты единой сущности [Bhattacharyya 1996: 79]. Впоследствии эта идея получит свое развитие в священных текстах шактизма, в особенности в таких, как ДМ и ДБхП.

Как из эпохи Индской цивилизации, так и из этой эпохи до нас дошли археологи-

ческие свидетельства о существовании шактистского культа. Одной из самых ранних находок является маленькая золотая табличка из гробницы близ Лаурьи, на которой изображена обнаженная женщина с гипертрофированно огромными губами и половыми органами и громоздкими украшениями. Эта табличка датируется VIII—VII вв. до н. э. [Bhattacharyya 1996: 66]. Более поздние слои дают нам и больше свидетельств. На некоторых монетах и барельефах, относящихся к рубежу эр, мы видим изображения Гаджалакшми, богини богатства, которую с обеих сторон два слона хоботами обрызгивают водой. Эти слоны символизируют, во-первых, оплодотворяющую силу дождя, а во-вторых, царственное достоинство. Изображения Гаджалакшми встречаются на монетах из Каушамби (I в. до н. э.), Айодхьи и Удждаини (I в. до н. э. — I в. н. э.). Изображения Лакшми, восседающей на лотосе (без слонов) появляются в тот же самый период на монетах из Матхуры [Bhattacharyya 1996: 71]. К промежутку со II в. до н. э. по I в. н. э. относятся каменные фигурки обнаженной богини плодородия, найденные на территории Таксилы, Патны и в других местах. Как и в более ранних случаях, они представляют собой женщин с толстыми губами, округлыми и пышными грудями и четко очерченным животом. Рубежом эр датируется также самое раннее из сохранившихся изображений Махишасурамардини, найденное в Нагаре в округе Тонк [Bhattacharyya 1996: 72].

Эпоха кристаллизации шактизма (300—700 гг. н. э.)

Данная эпоха приходится на период правления Гуптов и еще более позднее время и характеризуется следующими чертами: во-первых, появлением независимого шактизма, во-вторых, складыванием концепции единого женского начала, в-третьих, организационным оформлением шактистского культа, то есть появлением шактистских сект и цепей ученической преемственности. Что касается вышеупомянутой первой черты, то здесь необходимо пояснение. В академической науке шактистские элементы, присутствующие в рамках вишнуизма и шиваизма (а также буддизма и джайнизма), получили наименование зависимого шактизма. В зависимом шактизме богине поклоняются как сущности, второстепенной по отношению к мужскому божеству и зависимой от него. Но в эпоху Гуптов появляется и независимый шактизм, в котором Богиня, отождествляемая с высшей реальностью, сама ставится выше всех божеств, которые считаются ее проявлениями, ей подвластными [Bhattacharyya 1996: 96]. Эта Богиня наиболее часто зовется Шакти (санскр. «сила»), Махадеви (санскр. «великая богиня») или просто Деви (ср. Дивия, имя верховного божества в крито-микенской мифологии [Рыбаков 1989: 366]. Д.Г. Уайт называет Махадеви теологической абстракцией многочисленных богинь деревьев, лесов и водных потоков из индийской народной религии, а также комплексным образом богинь-матерей ранних традиций [White 2006: 4].

Первые две черты нашли свое отражение в ДМ, являющейся ключевым памятником данной эпохи.

ДМ составляет главы с 78 по 90 МрП. Название памятника может переводиться как «Величание Богини». Другие названия памятника — Чанди-махатмья и

Сапгашати («Семисотстишие»). Данный текст, пожалуй, самый древний простран- ный компендиум представлений о великой Богине и самый авторитетный у шактов. Текст памятника сложился в VI–VII вв. н. э. и свой окончательный вид приобрел в IX в. н. э. Старейшая его рукопись датируется 988 г. н. э. ДМ играет важнейшую роль во всей Индии и пользуется уважением и среди индуистов, не принадлежащих к шактизму [Сахаров 1991: 25, 26, 33; Мукундорам 1980: 227; Agrawala 1963; Coburn 1991; Erndle 1993: 23].

В махатмье Брахма обращается к Богине:

Ты, Сваха, ты Свадха, ты возглас Вашат и ты имеющая своей природой ударение,

Ты нектар, [ты] непреходящая, вечная, [ты] пребываешь в тройствен- ной матре как её сущность.

[Ты] Половина-матры, устойчивая, вечная, которую нельзя отчетливо произнести,

Ты это она, Савитри, ты, о Богиня, высшая Матерь.

Тобой поддерживается все это, тобой творится мир,

Тобой он оберегается, о Богиня, и ты поглощаешь его в конце [времен] всегда.

Во время развертывания [вселенной] ты — творение, когда его следует оберегать, ты постоянство,

А когда настает его конец, ты предстаешь в образе разрушения, о на- полняющая собою мир.

Великое Знание, Великая Майя, Великая Мудрость, Великая Память, Великое Заблуждение, Великая Богиня и Великая Асури [одновременно],

Ты изначальная вещественная основа всего, приводящая в действие три гуны,

[Ты] ночь смерти, великая ночь и ночь заблуждения ужасная.

Ты процветание, ты владычица, ты скромность и разум, наделенный знанием,

Стыд, преуспеяние, а также удовлетворенность, мир и терпение.

Вооруженная мечом, трезубцем, палицей и диском,

Держащая раковину, вооруженная луком, стрелами, пращой и булавой, [ты] грозная,

[И в то же время] нежная, более нежная, чем все хрупкие вещи, и чрез- вычайно прекрасная.

Ты, Верховная Владычица, превыше всего высокого и низкого.

Где бы [не была бы] какая-либо вещь, сущая или не-сущая, о Душа все- ленной,

Ты являешься ее шакти, как [еще] мне восхвалить тебя? (1.73– 82)

Таким образом, в ДМ женское начало, не нуждающееся в мужском корреляте,

выступает как высшая реальность, одновременно трансцендентная и имманентная, наполненная диалектическими противоречиями. Для характеристики Богини используются имена и эпитеты, присущие ведийским персонажам, например, она именуется Сваха и Свадха [Coburn 1988: 303–306]. В тексте Деви для ее обозначения ее природы используются такие термины, как «махамайя», «пракрити» и «шакти», хотя их применение не носит постоянного характера [Pintchman 1994: 119–121]. Как сила, очаровывающая все существа, Богиня — это махамайя (великая иллюзия), как воплощенная в материальной природе — «пракрити» (здесь влияние санкхьи), как изначальная энергия — «шакти». Кроме того, она является знанием, дарующим освобождение (видья). Подобные отождествления и легли в основу теологии шактизма [Erndle 1993: 31–32; Pintchman 1994: 7]. В более поздний период появилось также отождествление высшего женского божества с Брахманом, в чем проявилось влияние адвайта-веданты [Erndle 1993: 32]. Таким образом, именно в этом памятнике мы находим черты, которые характеризуют зрелый шактизм [Coburn 1988: 308]. Впрочем, В. Ч. Бин пишет, что в ДМ Богиня еще не возвышается радикально над мужскими божествами, выступая воплощением совокупности их энергий [Beane 2001: 124].

Основное содержание ДМ составляет изложение трех основных мифов: 1) о победе Богини над асурами Мадху и Кайтабхой, 2) о победе над асуром Махишей и 3) о победе над Шумбхой и Нишумбхой. Помимо мифологического содержания, памятник включает и ритуальный элемент (гимны Богини — ступи и атмаступи). Согласно позднейшей комментаторской литературе, пять главных асуров в махатмье символизируют пять основных пороков. В тантрическом ритуале они, в свою очередь, представлены пятью таттвами панчамакары (māṃsa — мясо, matsya — рыба, madya — вино, mīḍga — зерна, maithuna — соитие). В ортодоксальной ведийской традиции эти пять субстанций считаются «нечистыми», поэтому принятие их в ходе совершения вамачарского ритуала символизирует «поглощение» их Богиней и таким образом «обезвреживание».

Итак, в махатмье Деви выступает прежде всего как воинственная богиня, уничтожающая демонов. Из всех подвигов Деви история ее битвы с асуром Махишей стала наиболее популярной, что подтверждается большим количеством ее изображений как Махишасурамардини. Эта история является наглядной демонстрацией верховного женского божества как всенаполняющей силы [Индуизм 1996: 272–273; Bhattacharyya 1996: 101]. Н. Бхаттачарья видит причину популярности Махишасурамардини в том, образ Богини-воительницы, символизирующей победу добра над злом, находил отклик в душах простых людей, страдавших от нарушения устоявшегося порядка, социальной несправедливости, войн и угнетения [Bhattacharyya 1996: 105].

Соратницами Деви в ее борьбе с демоническими силами выступают различные богини. Среди них выделяется группа матрик — абстрактных шакти различных богов, культ которых получил распространение в гуптскую эпоху, о чем свидетельствуют надписи, высеченные на камне, например, бихарская надпись Скандагупты

[Bhattacharyya 1996: 102]. Эти матрицы отличны от тех, которых мы встречаем в Мбх. Различные божества и проявления Богини, действующие в махатмье, представляют собой женские божества региональных и племенных культов, абсорбированных шактизмом. Так, Шакамбхари почиталась на севере, а Бхимадеви на северо-западе Индии. Каушики можно, вероятно, связать с племенами кушика. Культ Кали берет свое начало от племен, населявших гору Каланджара, а Виндхьявасини — живших в горах Виндхья. Чандика первоначально почиталась в Макарандаке [Bhattacharyya 1996: 99].

Примерно также в Месопотамии образ Иштар в своем развитии поглотил множество шумерских и хурритских образов богинь (например, хурритская Нину стала «Иштар Ниневийской»), и Иштар стала зваться часто именами этих богинь [Мифы 1991: 595]. Фракийская Ма была отождествлена с римской богиней войны Беллоной, а позже культ Ма-Беллоны слился с культом Кибелы [Kinsley 1987: 179].

Важнейшим изречением, в первый раз встречающимся в санскритских текстах, является: «Все науки — твои частичные проявления, о Богиня, и все женщины в мирах» (11.6), с этими словами боги обращаются к Деви-спасительнице. Позднее представление о том, что все женские существа являются формами Великой богини, получит развитие в пуранах и тантрах.

Поскольку данное время — это эпоха создания пуран, то помимо ДМ из МрП ценную информацию о почитании женского начала мы находим в таких пуранах, как ВшП, БвП и СП. Из них мы узнаем, что Богиня почиталась во многих уголках Индостана в различных формах под разными именами (ВшП V.1.80; БхвП IV.138.9). Ее культ включал приношение мяса, вина и даже человеческих жертв (БхвП IV.138.98; Малатимадхава 138.27—30) и был распространен у аборигенных народов — шабаров, пулиндов, барбаров, киратов и др. (БхвП IV.138.27—30). Сходные культы сохраняются в настоящее время в народной религиозной практике индуизма, а также у некоторых малых народов Индии (преимущественно дравидоязычных), культура которых оказалась в значительной мере изолированной от культуры зрелого индуизма [Сахаров 1991: 34].

Наряду с появлением независимого шактизма продолжают развиваться и формы зависимого. Одной из важных черт вишнуизма в гуптский период было появление законченного образа Лакшми (Шри) как супруги Вишну со всеми ее эпитетами и атрибутами. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас ее изображения, и из них самые знаменитые находятся в вишнуитских храмах в Бадами и Айхоле [Bhattacharyya 1996: 92]. В ВшП женское начало почитается в образе Махалакшми [Bhattacharyya 1996: 95]. До этого Лакшми ассоциировалась с различными божествами: Сомой, Дхармой, Индрой, Куберой. И только к позднему эпическому периоду она стала постоянно и почти исключительно ассоциироваться с Вишну. В этом качестве Лакшми теряет свой изменчивый и непостоянный характер, она — великая царица вселенной и в то же время — идеальная индуистская жена, верная и покорная своему мужу [Kinsley 1987:28].

Однако вишнуизм в гораздо меньшей степени преуспел во включении почита-

ния женского начала в свой круг, нежели шиваизм. Во-первых, вишнуизму оказались чужды элементы первобытных племенных культов, составляющие неотъемлемую часть шактизма. Во-вторых, грозные формы Богини, использование мяса и вина, сексуальные обряды оказались чужды «благостному» духу вишнуизма, шиваизм же, благодаря своему более популярному характеру, легко воспринял все это [Bhattacharyya 1996: 96; Erdle 1993: 22; Goudriaan 1981: 2].

Что касается почитания Шакти в образе супруги Шивы, то Р. Н. Дандекар утверждает, что культ Шакти развился самостоятельно и только в более позднее время слился с культом Шивы. В распространении культа Шакти, по его мнению, решающую роль сыграли три основных фактора: «1. Метафизическая идея божественной энергии, 2. Древняя космогоническая идея полового дуализма, 3. Глубоко укоренившаяся первобытная вера в материнское начало как высшую тайну вселенной» (цит. по [Дандекар 2002: 250]). О распространении этого культа свидетельствует храм Дурги в Айхоле — один из древнейших сохранившихся индуистских храмов [Индуизм 1996: 444]. Д. Кинсли придерживается другого мнения. Он пишет, что, в отличие от Лакшми (Шри), Парвати не имеет своей самостоятельной истории, она с самого начала ассоциируется со своим супругом — Шивой [Kinsley 1987: 35].

Первоначальный шактизм, происходящий из глубокой древности, не имел оформленной философской базы и детально разработанного ритуала. Такой примитивный архаичный шактизм, включающий элементы шаманства, до сих пор распространен среди некоторых племен полуострова Индостан, живущих еще в условиях первобытности. Но для него характерно все то, что присуще шактистскому направлению в индуизме в целом: поклонение женским божествам, магические церемонии, сексуальные обряды (либо их символическое замещение). Однако в течение рассматриваемого отрезка времени происходит трансформация шактизма: у него появляется мощная теоретическая основа, до предела усложняется ритуал. Возникают различные школы и цепи инициатической преемственности.

Первой из них стала кали-кула (Шри-Кали-кула, каула-дхарма, кулачара). Это антагонистическая по отношению к ведийской традиции школа, зародилась скорее всего, в Камарупе (ныне Ассам), издревле являвшемся одним из центров шактизма и Тантры. Земля Ассама издревле была окружена ореолом культа Великой богини. Во многом этому способствовало нахождение здесь известнейшей питхи (pitha, букв. «пьедестал», так именовались святые места шактистов, возникшие там, где, согласно общераспространенному преданию, упали члены тела богини Сати, после того как она погибла, не вынеся оскорбления, нанесенного ее отцом Дакшей Шиве). В Камарупе упала йони — лоно Сати [Махабхагавата-пурана 2016: 110–142; Eck 2012: 257–300], благодаря чему это место считается наделенным особенно мощной энергией [Ферштайн 2002(а): 194]. Впервые питха в Камарупе упоминается в буддийской ХТ, составленной, по одному мнению, в конце VII в., а по другому — в середине VIII в. Кроме того, в этом же тексте упоминаются и три другие питхи: 1) Джаландхара, 2) Одияна, 3) Пурнагири [Bhattacharyya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 8; Sircar 1998: 11–12].

Цель инициатической преемственности кали-кулы восходит примерно к V в. н. э. Основателем школы, согласно преданию, был Маччханда, которого иногда отождествляют с жившим гораздо позже Матсьендранатхом. Школа была широко распространена в Кашмире в IX—XI вв., а в настоящее время она господствует в северной и восточной Индии и в Непале. Кали-кула имеет множество направлений, поэтому нередко всех приверженцев тантризма левой руки называют кауликами. Последователи кали-кулы используют методы Тантры «левой руки», которые считаются неприемлемыми для индуистов: употребление в пищу мяса, рыбы и вина, сексуальные обряды. Они игнорируют предписания и запреты, связанные с кастовой системой, поэтому они находятся как бы в оппозиции к ведической (брахманистской) системе и отдают предпочтение авторитету тантр и собственных учителей. Главная почитаемая форма Шакти для последователей кали-кулы — это Кали. Основным элементом ее культа являются тайные мистерии, на которых посвященные совершают панчамакару и другие эзотерические ритуалы, стимулирующие поднятие кундалины. Допускается возможность обретения свободы при жизни (дживанмукти) [Пахомов 2002: 88; Goudriaan 1981: 18].

Одним из интереснейших направлений этой школы являлась йогини-каула. Само слово «йогини» имеет много значений². В текстах, например, в КП (50.43—44, 56.4—6, 61.40—41, 61.87—88, 61.96—97), упоминаются йогини-манifestации какой-либо богини, составляющие ее свиту и не играющие особой роли. Одновременно появляются йогини, ставшие объектом самостоятельного культа. Этот эзотерический культ основал легендарный йогин Матсьендранатх, автор «Каула-джнана-нирнаи». После этого, согласно популярной точке зрения, почитание йогини обретает популярность, обретая отличие от йогини-спутниц богинь в текстах [Ферштайн 2002(6): 638—639; Bhattacharyya 2005: 87; Dupuis 2008: 24, 57; Roy 2015: 79, 227—228]. По мнению Х.П. Шастри и А. Рой, это произошло в IX в., а П.К. Бахчи и Г. Ферштайн относят деятельность Матсьендранатха к середине XI в. [Ферштайн 2002(6): 638; Bhattacharyya 2005: 87; Roy 2015: 80].

В это время, т.е. в 900—1200 гг. в Индии появляются храмы йогини. В отношении архитектуры они значительно отличаются от традиционных индуистских храмов. В них нет ни гарбхагрихи (место, где помещается образ божества), ни шикхары или виманы (башня над гарбхагрихой). Эти храмы представляют собой не очень высокое каменное кольцо (высотой от 2 до 3 м) под открытым небом. Внутри этого кольца по всему периметру располагаются ниши, в которых находятся

2 Суммируя сведения из словарей и добавляя известные из иных источников, можно в итоге выделить достаточно обширный ряд значений слова *yoginī*: 1) имя Богини в ее высшей форме; 2) сверхъестественные женские сущности, составляющие свиту богинь или Шивы или выступающие самостоятельной группой; 3) манифестации Богини, проявляющиеся в отдельных чакрах; 4) манифестации Богини на Шри Янтре; 5) женщина, которая представляет богиню, являющуюся объектом почитания; 6) ведьма, колдунья, чародейка; 7) партнерша в тантре левой руки, которая получила наставления от гуру и чье тело было освящено ньясами; 8) женщина, практикующая йогу [Ферштайн 2002(6): 43, 75, 612—613; Элиаде 1999: 312—313, 392—393; Roy 2015: 10; Bhattacharyya 1999: 109].

(или находились) скульптурные изображения йогини. Количество их может варьироваться: 64, 65, 42, 81. Как правило, это полубогаженные женщины с пышными, соблазнительными формами, что соответствует традиционным канонам индийской женской красоты. Йогини украшены серьгами, браслетами, ожерельями, гирляндами и поясами; у них сложные красивые причёски. Однако у некоторых из этих чаровниц пугающие лица или даже вместо человеческой головы находится голова какого-либо животного, например, газели, лошади, свиньи, слона или леопарда [Dupuis 2008: 24, 36, 74; Roy 2015: 44–45]. Это дало основание Д.Г. Уайту говорить, что йогини представляют собой гибрид женщины и существ, принадлежащих к животному и растительному миру [White 2006: 8].

Некоторых из йогини, храмы которых расположены на территории современных штатов Мадхья-Прадеш и Уттар-Прадеш, можно отождествить с матриками, т. е. с шакти богов, которые появляются в мифе о Шумбхе и Нишумбхе в ДМ и ДБхП. Так, в храме Хирапура йогини с львиным ликом именуется Нарасимхи, с ликом вепря — Варахи, со слоновьим ликом и особо полным телом — Ганешани. Есть овеваемая языками пламени Агнейи и четырехликая Брахмани. Присутствуют йогини как богини рек: Ганга, Ямуна и Нармада, кроме того, есть Майя, Кали, Чамунда и Ума. В центре храма может находиться изображение Шивы или Бхайравы [Dupuis 2008: 29; Roy 2015: 79].

Архитектура храмов йогини всегда смущала исследователей; предполагают, что форма этих храмов могла иметь образцом мандалу, янтру или чакру, а также символизировать йони. Йогини движутся по кругу, и окружность храма может означать Кала-чакру (колесо времени) [Ферштайн 2002(6): 324–325; Roy 2015: 117–119]. А. Рой связывает необычную форму храмов йогини с местными верованиями. В народных представлениях йогини это танцующие богини, нисходящие с небес [Ibid.: 121]. Д.Г. Уайт отсутствие крыш связывает с тем, что храмы служили своего рода взлетно-посадочными площадками для йогини [White 2006: 12].

Известные храмы йогини находятся в Хирапуре, Ранипур Джхариале (Орисса), Шадоле, Бхерагхате, Кхаджурахо, Бадохе, Митаули, Дудхахи (Мадхья-Прадеш), Локхари (Уттар-Прадеш) [Bhattacharyya 1999: 174–175; Roy 2015: 233–234]. Обращает на себя внимание, что храмы йогини отсутствуют на территории Бенгалии и Ассама. А. Рой объясняет это тем, что йогини принадлежали не к одной традиции, а к нескольким разным, и в Бенгалии и Ассаме йогини почитались не в храмах, а в геометрических формах на пальмовых листьях или одежде. Также сооружение храмов было, возможно, связано с политическими причинами: тамошние правители хотели таким образом снискать благоволение женских божеств и привлечь на свою сторону местных жителей, чьи божества включались в состав йогини [Roy 2015: 231].

Существуют различные гипотезы относительно происхождения образов йогини. Согласно одной из них, йогини стали местные женские божества, почитаемые в среде племен и низших каст и включенные в «большую» традицию, о чем свидетельствуют имена некоторых йогини. Кроме того, якшини могли вполне трансформиро-

ваться в йогини — и те и другие связаны с деревьями и культом плодородия [Roy 2015: 64–69, 73, 106–109, 228]. Приверженцы другой гипотезы, как например, Н. Бхаттачарья, утверждают, что йогини первоначально являлись человеческими существами, женщинами из крови и плоти, жрицами, в которых, как верили, вселилась богиня. И позднее они были возведены в статус божества. В подтверждение этой гипотезы можно привести слова из «Каула-джнана-нирнаи», где йогини приравниваются к реальным женщинам, живущим в Камарупе [Roy 2015: 228, 231; Bhattacharyya 1999: 174]. Этому же мнению придерживается и Г. Ферштайн. По его словам, «йогини, почитаемые как божества, вероятно, изначально были женщинами-адептами и посвященными в тайны тантры» [Ферштайн 2002(а): 205]. Д. Г. Уайт показывает, что предшественницами йогини являлись апсары, матрики, якшини и грахини [White 2006: 27–66].

Поскольку традиция культа йогини была эзотерической, о характере почитания йогини в храмах можно только строить предположения. Однако некоторые детали их культа становятся ясны из текстов. Например, в КаТ описывается обряд поклонения йогини, совершаемый перед поклонением Богине. Йогини любят кровь и вино. В БрДП описываются танцующие йогини, пьющие эти субстанции. Проводился также обряд йогини-чакра, в котором принимало участие восемь женщин и восемь мужчин. Неизвестно, совершался ли этот обряд в храме ли в каком-либо тайном месте [Dupuis 2008: 42; Roy 2015: 78]. Однако, отсутствие достоверных исторических свидетельств не мешает Д. Г. Уайту рисовать красочную картину оргиастических обрядов, совершавшихся в храмах йогини, так, как если бы он сам являлся их свидетелем. Ритуал с их участием именовался йогини-мелапа или йогини-мелака. В ритуальной практике они отождествлялись с женщинами-участницами обряда во плоти и крови, сексуальное взаимодействие с которыми, как полагалось, наделяло мужчин сверхъестественными способностями, в том числе и способностью летать. Только через инициацию, даруемую йогини (прежде всего через обмен половыми секретами), мужчины, именуемые вирами (героями) и сиддхами (совершенными), могли обрести божественную энергию [White 2006: 10]. Культ йогини был особенно притягателен для монархов и аристократов, которые не только покровительствовали воздвижению храмов, но и могли принимать активное участие в обряде йогини-мелапа [Ibid.: 12].

В настоящее время культ йогини потерял какое-либо значение [Padoux 2010: 272], хотя Д.Г. Уайт пытается уверить в обратном [White 2006: 267–272].

Эпоха зрелого шактизма (с 700 г. н. э.)

В эту эпоху шактизм окончательно становится самостоятельным направлением в рамках индуизма со своими священными текстами, школами, ритуальной практикой, под шактизм подводится мощная философская база. Происходит своего рода примирение шактизма с ведийской традицией. Этот период можно разделить на четыре этапа в соответствии с тем, появление текстов какого типа является знаковым в это время: тантрический (700–1100 гг.), пуранический (1100–1400 гг.),

беллетристический (1400—1700 гг.) и комментаторско-лирический (с 1700 г.). Подобная хронология вовсе не значит, что тантры, например, писались строго с 700 по 1100 год, а позже (а возможно, и раньше) не создавались вовсе. В отношении древней и раннесредневековой истории Индии точная хронология, как известно, практически невозможна, и датировка текстов происходит с амплитудой в столетия, а то и в тысячелетия. Поэтому данная хронология носит приблизительный и условный характер. Главная цель ее создания — показать, какие тенденции в развитии шактизма демонстрировало появление того или иного класса текстов.

Тантрический период

В этот период появляются тантры, это, пожалуй, самый большой класс текстов, содержащих информацию о шактизме. Шивайя Субрамуниясвами относит их даже к VI—V тыс. до н. э. [Субрамуниясвами 1997: 629], а Аджит Мукерджи считал, что они появляются с начала н.э. [Mookerji 1977: 10]. Однако в научных кругах принято считать тантры не такими древними, ибо дошедшие до нас рукописи датируются начиная с IX в. н. э., при этом высказывается предположение, что тексты составлялись в VII—VIII вв. н. э. [Goudriaan 1981: 22; Padoux 2010: 27]. Ферштайн утверждает, что тантры в записанном виде появились не раньше середины I тыс. н. э. [Ферштайн 2002(6): 572], Ф. Роусон также указывает, что самые ранние буддийские тантры предположительно относятся к VI в. н.э. [Rawson 2012: 8], Д. Брукс отдает предпочтение более поздней дате — IX в., хотя и признает, что семена, из которых произрос тантризм, были посеяны гораздо раньше текстов и форм традиции [Brooks 1990: 3]. Самые поздние тексты, относящиеся к этому классу, датируются XVIII—XIX вв. [Mookerji 1977: 10; Rawson 2012: 8]. Золотой век же тантризма приходится на VIII—XIV вв. [Padoux 2010: 48—49].

Само слово *tantra* происходит от глагольного корня *tan* «тянуть (здесь русский корень родственен санскритскому), распространять» и означает буквально «нить, ткацкий станок», а в более высоком значении — «система, обрядность, ритуал, учение, теория». Суффикс же *tra* приверженцы этой традиции связывают с другим глагольным корнем, означающим «спасать» [Apte 1988: 229; Brooks 1990: 5; Goudriaan 1981: 7; Padoux 2010: 27]. От слова «тантра», обозначающего священный текст, следует отличать термин «Тантра» (с заглавной буквы), обозначающий совокупность учений, изложенных в этих текстах. Как пишет Д. Г. Уайт, Тантра это ритуальная практика, а тантры представляют собой компендуимы по ритуальным практикам [White 2006: 16]. Часто слово «Тантра» заменяют созданные западными индологами термины «тантризм» или «тантрическая традиция». По современным представлениям, сама эта традиция возникла в IV—V вв. [Goudriaan 1981: 20; Padoux 2010: 48]. М. Элиаде пишет про тантризм, что это «мощное религиозно-философское движение <...> появившись в IV веке нашей эры, начиная с VI века приняло масштабы общеиндийской моды» (цит. по [Элиаде 1999; 255]). Д. Г. Уайт дает более позднюю дату происхождения Тантры: VI—VII вв. [White 2006: 7, 13].

Под тантрами подразумевается весьма широкая категория текстов, принадлежащих различным направлениям. Свои тантры есть у шиваитов, шактистов, вишнуитов, буддистов, джайнов [Bhattacharyya 2005: 51]. Тантрические тексты могут называться тантра, агама, самхита, ямала, дамара, чудамани и другие³. Первые три термина в реальности выступают как синонимы, но теоретически, согласно традиционным представлениям, свод тантрической литературы включает в себя 28 агам шиваизма, 108 самхит вишнуизма (школа панчатантра) и 64 тантры шактизма (на самом деле, число тантр и самхит намного больше, около 200). При этом вишнуитские тексты могут обозначаться термином «агама» или «тантра» (например, ЛТ [Laksmi-tantra 2007]), а шиваитские носить название «самхита» [Пахомов 2002: 137; Bhattacharyya 2005: 52; Goudriaan 1981: 7–8]. Существует еще одна классификация тантрических текстов, когда они делятся на агамы, нигамы и упатантры. Если веды считаются существующими извечно, то тантры мыслятся как откровения божества. Соответственно, агамы и нигамы представляют собой диалоги Шивы и его супруги на философские темы, причем в агамах Шива поучает свою Шакти, а в нигамах наоборот, Шакти поучает Шиву (заметим, что термин «нигама» в тантрах часто используется для обозначения вед). Упатантры представляют собой диалог Шивы или Шакти с каким-либо мифологическим персонажем. В текстах непременно подчеркивается тайный, эзотерический характер передаваемых учений [Горохов 1996: 536; Veane 2001: 2–3; Goudriaan 1981: 5, 11, 13; Padoux 2010: 27]. Самые авторитетные тантры созданы на санскрите, но есть также тексты на древних дравидских и новоиндийских языках. Для нас интерес представляют, конечно, шактистские тантры. Из них наиболее важными являются КаТ, ЙТ, ШСТ, РЯ, КВН и МНТ. Подробную характеристику этих и других священных тантрических текстов дают Т. Гудриан и Н. Бхаттачарья [Bhattacharyya 2005: 52–76; Goudriaan 1981].

Однако книжного знания совершенно недостаточно, чтобы стать настоящим тантриком [Brooks 1990: 7]. Для этого нужен всего гуру — духовный наставник, который дарует ученику инициацию (дикша, dikṣā). Почитание гуру (guru-ṛijā) является неотъемлемой частью тантрического ритуала. Священное знание передается по цепи инициатической преемственности (raṅampraṅ) от одного учителя к другому, первоучителем же обычно выступает Шива, отсюда отождествление собственного гуру с Шивой. Вокруг этих цепей и формируются основные направления и школы Тантры, которые совершенно неверно называть сектами [Brooks 1990: 9; Mookenji 1977: 27–28; Padoux 2010: 230–232].

Что же касается инициации, то она может быть не только внешней (при вступлении на путь ученичества), но и внутренней, связанной с переходом на более высокий уровень. Существует множество видов инициации. Бывают даже весьма любопытные, например, тула-дикша, когда адепта взвешивают на весах и по уменьшению

3 Заметим при этом, что не все тексты, именуемые тантрами, имеют отношение к Тантре, например, Панчатантра, сборник сказок и басен, где героями являются животные.

его веса судят об его очищении [Bhattacharyya 2005: 295; Padoux 2010: 201–206].

Написаны тантры темным, так называемым «интенциональным» языком (sandhA-bhAShA), непонятным без комментария. Например, bodhichitta может обозначать и «мысль о пробуждении» и «мужское семя». Обычно это объясняется эзотерическим характером излагаемых в них учений, но, кроме того, подобный язык составляет неотъемлемую часть тантрической садханы, давая возможность понять процесс отождествлений. В рамках такого подхода возможно и буквальное и метафорическое истолкование [Элиаде 1999: 303–307; Bharati 1975: 164–180]. Пониманию мешает и множество неправильных грамматических форм, встречающихся в текстах тантр. Т. Гудриан в своей работе описывает разновидности таких конструкций [Goudriaan 1981: 28]. Это опять-таки можно объяснить желанием скрыть важные истины учения от непосвященных, но может быть и более простая причина, на которую указывает Т. Барроу. По его мнению, язык «сектантских агам» свидетельствует «о недостаточной грамматической подготовке их авторов» [Барроу 1976: 53–54]. Содержание тантрических текстов разнообразно, оно включает в себя метафизические спекуляции, техники йоги, магики-сексуальные ритуалы, предписания относительно храмового поклонения и др. Именно в тантрах развивается представление о божественной энергии — шакти, символизируемой в женском облике и пробуждаемой с помощью йогических техник. Слово śakti встречается уже в ведах и брахманах, но в достаточно редких случаях, и переводится как «способность, сила, умение, помощь», не обладая никаким теологическим, космологическим и теологическим значением. Качество, характеризующее данным словом, может принадлежать как богу, так и человеку [Coburn 1988: 148–149; Pritchman 1994: 98]. Философским значением это слово начинает наделяться в упанишадах, примером является известный стих из ШВУ (1.3), где встречается сложное слово devātma-śakti — «собственная сила бога». В эпосе оно встречается нечасто. В Мбх и Рамаяне фигурирует мудрец по имени Шакти, и богиня с таким именем появляется в повествовании о рождении Сканды [Coburn 1988: 150–151; Daniélou 1985: 254; Pritchman 1994: 100]. В индийской философской литературе раннего периода слово śakti не несет космологической или метафизической нагрузки [Pritchman 1994: 101]. Представление о шакти, творящей мир, начинает развиваться в философских учениях классического периода. Однако эта сила не связана с женскими божествами и не находится выражения в мифологии [Ibid.: 105]. Полную, законченную и систематическую форму концепция шакти — как космогонической и космологической силы, отождествляемой с вездесущей и всемогущей Богиней — обретает именно в текстах Тантры [Ibid.: 108].

В Тантре абсолют, хоть он в сущности своей един на высочайшем уровне, имеет два полярных аспекта: мужской и женский. Мужской аспект абсолюта (чаще всего, олицетворяемый Шивой) может действовать только через женский аспект — свою энергию шакти, с которой он неразрывно связан и которого предстает в образе Богини. Таким образом, высшая Шакти (с заглавной буквы), без которой мужской полюс не способен к действию, это тот аспект абсолюта, который ответственен

за миропоявление. Шакти является источником всех существ женского пола, которые образуют пары на всех уровнях соответствующими мужскими божествами [Pintchman 1994: 110; Mookerji 1977: 15–16]. Эту фундаментальную двойственность мироздания признают как индуистская Тантра, так и буддийская, но между ними имеется важное отличие: если последователи индуистского тантризма считают мужское начало статичным, а женское — динамичным, то тантрики-буддисты придерживаются противоположного мнения [Bharati 1975: 200–201]. «Уничужение» мужского аспекта в шактистских тантрах доходит до того, что он вообще уходит на задний план, становясь чем-то второстепенным и подчиненным Шакти, отождествляемой с Брахманом [Ibid.: 112].

Из культа Шакти берет свое начало крайне уважительное отношение тантриков и к обычным земным женщинам. Как замечает М. Элиаде: «можно обнаружить в этом почитании Великой Богини еще своего рода и религиозное переоткрытие тайны женщины, ибо <...> каждая женщина является инкарнацией Шакти» (цит. по [Элиаде 1999: 257]). Ф. Роусон замечает, что в тантрическом мировоззрении не женщина персонифицирует Богиню, но Богиня сама является в женщине, и поэтому женщина играет в Тантре ключевую роль [Rawson 2012: 35, 37]. Она — «богиня во плоти и крови» [Mookerji 1977: 26].

Например, известные слова из ШСТ (II.13.43–48) — это настоящий гимн женщине:

*Женщина — это мать трёх миров, женщина — это воплощённое тро-
емирье,*

*Женщина — это опора тройственной вселенной, женщина — это тело
[мирозданья].*

*Какие б не были проявления — мужские или женские, женские являются
лучше всех,*

Вся красота, что ни есть в мире, [пребывает] в круге женщин.

Нет равного женщине друга, нет равной женщине стези.

Нет, не было и не будет равного женщине счастья,

Нет равного женщине царства, нет равной женщине епитимьи,

Нет, не было и не будет равной женщине святого места,

Нет равной женщине йоги, нет равной женщине джапы,

Нет, не было и не будет равной женщине йоги,

Нет равной женщине мантры, нет равной женщине аскезы

*Нет, не было и не будет равного женщине богатства (цит. по [Шакти-
сангама-тантра 2018: 36]).*

В Тантре женщина может выступать наставником (strI-guru) [Bhattacharyya 2005: 441]. Существуют бесчисленные легенды о том, как тантрический святой мужского пола был посвящен в традицию женщиной-гуру через акт ритуального соития [Rawson 2012: 58].

Отсюда и поклонение йони — женскому лону в Тантре, выступающему символом

плодородия. «Махавидьи, йогини, матрики, все божества в лоне <...> обитают», — сказано в той же тантре (II.13.135) (цит. по [Шактисангама-тантра 2018: 42]). Почитание изображения йони широко распространено в шиваизме и шактизме, но приверженцы вамаচারы могут почитать и йони живой женщины (йони-пуджа, упи-рйā) [Индуизм 1996: 220; Padoux 2010: 153–155].

Центральным обрядом Тантры является панчататтва или панчамакара, включающий использование предметов, чье санскритское наименование начинается с та, отсюда и второе название: вина (madya), мяса (māṃsa), рыбы (matsya), поджаренных зерен (mūdra), используемых как афродизиак, и соития (maithuna) с женщиной, выступающей формой богини (при этом предпочтение зачастую отдается чужой жене или свободной женщине). Данный обряд проводится в группе адептов под руководством гуру, главной идеей при этом выступает соединение наслаждения и освобождения (bhukti-mukti). То, что в традиционном индуизме считается «нечистым» и «запретным», в ритуале вамаচারы ведет к освобождению. Посредством вкушения пяти m садхака преодолевает дуальность чистого и нечистого, сакрального и профанного и избавляется от привязанности к искусственной фрагментации мира. Радикальным образом он утверждает фундаментальное единство феноменального мира, тождество Шакти со всей проявленной вселенной. Через утверждение ценности запретного он лишает его способности осквернять, портить и связывать [Маханирвана 2003: 116–127; Пахомов 2002: 108–109; Bharati 1975: 243; Bhattacharyya 1995: 413, 414, 418, 424–425; Kinsley 2000: 112]. В буквальной форме обряд панчататтвы совершается приверженцами Тантры «левой руки», а в школах «правой руки» его ингредиенты заменяются более «безобидными» вещами: так, мясо могут заменять имбирь и сезам, бобы — рыбу, рис — зерна, вино — сок кокосового ореха, а вместе соития с женщиной совершается подношение цветов [Bharati 1975: 235].

Тантре оказывается совершенно чуждой аскетическая традиция, напротив, в тантрических текстах часто встречается знаменитая формула «бхукти-мукти», означающая единство наслаждения и освобождения в духовном опыте тантрика [Элиаде 1999: 259–260]. Как пишет А. Мукерджи, Тантра проповедует не уход от мира, а наиболее полное принятие наших желаний и чувств, которые мы испытываем, будучи человеческими существами, и она направлена на сглаживание конфликта между духовным и материальным [Mookenji 1977: 9].

Целью тантрической практики обычно называют объединение двух божественных аспектов в своем собственном существе [Элиаде 1999: 261; Goudriaan 1981: 1]. Не меньшее значение имеет обретение магических сверхспособностей — сиддхи. Обретение этих чудесных способностей, дарующих могущество в этом мире, часто заслоняет более отдаленную и высокую цель — достижение освобождения (moksha) — на эту присущую тантрам тенденцию указывают Д.Г. Уайт и А.Паду [Padoux 2010: 161; White 2006: 10]. В другом месте А. Паду определяет тантризм как практический путь для обретения сверхъестественных сил и освобождения в этой жизни через использование специфических и сложных техник, основанный на особой идеологии, идеологии космической реинтеграции, посредством которой адепт заполу-

чает могущество, будучи свободным от оков мир и в то же время оставаясь в этом мире и господствуя над ним через союз с божеством, которое само является высшей силой [Ефименко 1999: 77; Erdle 1993: 21].

Некоторые исследователи полагают, что именно в тантрах нашло отражение мировоззрение Индской цивилизации с присущим ему поклонением женскому началу [Mookenji 1977: 10]. Тантрическая традиция в индуизме всегда находилась в серьезной оппозиции к традиции ведийской (брахманистской) и в то же время образовывала вместе с ней сложный конгломерат. Так, современный индуистский ритуал (пуджа) в основном является тантрическим, а не ведическим [Ефименко 1999: 73; Индуизм 1996: 412; Пахомов 2002: 138; Субрамуниясами 1997: 629; Padoux 2010: 41]. А. Паду замечает, что брахманизм и тантризм неразделимы и тантризм представляет собой своего рода инициатическую и эзотерическую надстройку [Padoux 2010: 34]. При этом тантрическое учение не отрицает веды, а просто полагает себя более высоким и действенным [Ibid.: 29–30]. Тантры вообще различаются по степени трансгрессии (нарушения устоявшихся норм), некоторые из них совершенно ее лишены [Ibid.: 29, 55]. По мнению А. Паду, сначала будучи ограниченной узкой средой эзотерических трансгрессивных групп, Тантра постепенно стала распространяться, принимая более умеренный характер и в то же время обогащаясь. «Брахманизируясь», она «тантризовывала» индуизм и превращалась в некоторых отношениях в его тайную основу [Ibid.: 49, 54–55].

Благодаря тантрам в ритуальную практику шактистов входят такие важные элементы, как мантры, янтры, мудры и ньясы. Наибольшее значение имеют мантры, выступающие звуковым проявлением того или иного божества [Bhattacharyya 1996: 130; Mookenji 1977: 32–39, 45–65; Padoux 2010: 135–142, 176–188]. Однако, по вполне справедливому мнению Д.Г. Уйата, именно сексуальные обряды являются единственной действительно отличительной чертой Тантры, все же остальные инструменты могли использоваться и в традициях, не имеющих отношения к Тантре [White 2006: 7–13].

Кроме того, Тантра тесно связана с традиционными науками, такими как медицина (аюрведа), астрология (джьотиш) и алхимия (расаяна) [Bhattacharyya 1996: 31–41; Padoux 2010: 142–144]. А. Мукерджи даже пытался в свое время доказать, что авторы старинных тантрических текстов предвидели многие открытия европейской науки (теория гравитации, волновая теория звука, представления о природе света) [Mookenji 1988: 18–19].

В настоящее время некоторые тантры переведены с санскрита и изданы, но многие существуют только как рукописные тексты, бережно оберегаемые шактистами и недоступные для ученых.

Интересным представляется вопрос о соотношении шактизма и тантризма. Индуистский тантризм по традиционным представлениям есть форма шактизма, и все шактисты так или иначе являются тантристами. Согласно популярному мнению, тантризм — это то же, что и шактизм, и это мнение не лишено определенного исторического основания. Хотя и Тантра заняла определенные позиции в буддизме,

шиваизме и вишнуизме. К тантризму относят некоторые формы шиваизма (большинство течений кашмирского шиваизма, агхора, капалика, в некоторой степени вирашайва) и вишнуизма (сахаджия, радхаваллабха). Хотя современный индуизм, как уже было сказано, значительно «тантризован», о подлинной Тантре можно вести речь, когда имеют место быть не только «технические» обряды, но и соответствующие представления. Однако именно в шактистской религии тантрические идеи и практики нашли самую благоприятную почву [Индуизм 1996: 412–413; Bhattacharyya 2005: 248–249; Brooks 1990: 6; Erndle 1993: 21; Mookerji 1977: 13; Padoux 2010: 262–263]. Когда речь идет о различных направлениях индуистской религии, следует знать, что они так тесно переплетены между собой, что границы между ними часто бывает достаточно трудно провести.

Ярким примером данного утверждения является школа кали-кула-крама, существовавшая в тантрический период, которая еще называется просто крама или рахасья-каула. Это школа — самое влиятельное из всех шактистских направлений внутри кашмирского шиваизма. Она была распространена в основном в Кашмире, и ее последователи считают свое учение откровением Шивы, переданным людям через его супругу Шакти-Бхайрави. Это направление шактизма процветало в IX–XII вв. Особенностью философии крамы является описание реальности в терминах познания. Деятельность Богини здесь разворачивается в пяти фазах. Первые четыре составляют исхождение (*sr̥ṣṭi*), поддержание (*sthiti*), поглощение (*saṁhāra*) и невыразимое (*anākhyā*) — на этой стадии то, что формировало предыдущие стадии, исчезает в чистом вездесущем сознании (именуемом также *kāli-krāma*, слово *kāli* здесь обозначает группу из тринадцати Кали). Пятая стадия, совершенно трансцендентная, это стадия чистого Света (*bhāsa-krāma*). Культовая практика этой школы включает почитание 64 йогини. Интерес представляет то, что цикл миропоявления здесь направляется не главным божеством, а группой форм Кали [Пахомов 2002: 83–84; Padoux 2010: 102–103]. Шактистски ориентированные кашмирские шиваиты делают акцент на преданном почитании одновременно и Шивы, и Шакти, а также совершении тантрических обрядов, включая практики вамачары. Кашмирские учителя, такие, как Сиддха Ватуланатха, Абхинавагупта (X–XI вв.) и Махешварананда (XII–XIII вв.), славились своей ученостью, и ими были написаны многочисленные сочинения по тантре [Субрамуниясвами 1997: 678–679; Padoux 2010: 108–113].

Помимо появления тантр, отличительной чертой данного периода является рост влияния Юга: как на религиозную жизнь Индии вообще, так и на развитие шактизма в частности. Это имеет под собой и социально-экономические предпосылки: Север в это время вступает в полосу упадка, Юг же процветает благодаря морской торговле. С самого начала для народов Юга, в частности, для тамилы, были характерны представления об особой роли сакральной женской энергии и они обладали богатой традицией культа женских божеств, в особенности, деревенских богинь или матерей (*Village Mothers*), чье почитание связано с явлениями повседневной жизни. Поэтому значителен вклад Юга в создании целостной шактистской системы. Кот-

травей, тамильская богиня войны и победы, стала отождествляться с Дургой. С Дургой также стали отождествляться богиня Бхагавати из Кералы и Каньякумари, богиня-девственница, пребывающая, согласно преданию, на самом южном мысе Индии. В южной Индии развитие шактизма получило импульс благодаря деятельности Шанкары, являвшегося автором Саундарьялахаи, прославленного гимна Богине. Идея, что Шакти не отлична от Шивы и они представляют собой два аспекта одной и той же реальности, получила солидное теоретическое обоснование именно на юге [Bhattacharyya 1996: 111–112, 124].

Если говорить об отражении шактистской мифологии в изобразительном искусстве в этот период, то в вайшнавской скульптуре наиболее распространены изображения Лакшми, Сарасвати и Бхудеви (богини Земли), связанных с Вишну. А свадьба Шивы и Парвати, их семейная жизнь и их дети — это излюбленные темы для шиваитских скульпторов. По-прежнему популярны изображения Махисасурамардини, особенно в восточной Индии и на территории Раджастхана. Получают распространение изображения матрик, как вместе, так и по отдельности [Bhattacharyya 1996: 123, 125–127].

Пуранический период

Это время появления шактистских пуран: БаП, БрДП, ДП, ДБхП, КП и МБхП. Эти пураны явились реакцией шактистов на интенсивную деятельность шиваитов и вишнуитов по созданию собственных пуран в предыдущее время. Они сыграли важную роль в том, чтобы примирить ведийскую и тантрическую традиции, ведь сам жанр пураны был одним из текстовых форм индуистской ортодоксии и использование его шактистами означало, что они как бы приняли рамки индуизма. Затем, эти пуранические тексты завершили процесс «кристаллизации традиции», начало которому было положено ДМ. Они хотя и относятся к категории упануран (второстепенных пуран), тем не менее пользуются до сих пор огромным авторитетом в шактистской среде. В них шактизм выступает как самостоятельное учение и традиционные индуистские мифы часто интерпретируются в соответствующем духе.

В самой известной и почитаемой из этих пуран, ДБхП состоящей из 18 тысяч шлок, разделенных на 12 книг, преобладает мифологическое повествование. Есть также много информации по географии, космологии и йоге. Составлена она была приблизительно в IX–XII вв. [Devibhagavata-puranam 1986; Brown 1990: 11]. Сердцевину этой пураны составляет Деви-гита («Песнь Богини»), которая вместе с ДМ является *sine qua non* для шактистов [Devi-gita 1998], об этом памятнике см. статью «Две гиты: опыт сравнительного анализа».

Ч. Макензи Браун указывает на ту роль, которую ДБхП сыграла в развитии мировоззрения шактизма. Во-первых, эта пурана выносит на первый план милостивый аспект природы Богини. Ее природа, обрисованная в ДМ, весьма двусмысленна, ибо ее основной чертой является парадоксальное противоречие между грозными и благостными аспектами. Мифы же ДБхП делают акцент преимущественно на милосердном характере Богини. ДБхП не отвергает грозные и кровожадные черты

в существо Богини, но пурана помещает их в общий контекст, что позволяет доминировать более кроткой стороне ее природы [Brown 1990: 214].

Во-вторых, ДБхП уточняет представление о гендерном характере высшей реальности. Если в авраамических религиях (иудаизм, христианство, ислам) в той или иной степени доминирует мужское начало, то в индуистском мировоззрении высшая реальность понимается как нечто, находящееся выше пола и включающее оба пола одновременно. В ДМ нет четких указаний на андрогинную природу Девы. Подразумевается лишь, что военный и материнский аспекты ее сущности соответствуют мужскому и женскому началам. ДБхП же содержит четкое представление об андрогинном характере Богини. Пурана ясно указывает на то, что из двух начал именно женское представляет собой господствующую силу во вселенной, но оба этих начала должны быть соединены в высшей реальности, если она на самом деле является таковой. Мужское и женское оба есть аспекты божественной, трансцендентной сути, которая одновременно пребывает и выше их, и их собою охватывает [Brown 1990: 217].

Если ДБхП отличается благостной проведийской природой, то несколько иной характер носит КП, созданная в Ассаме — древнейшем, как уже было сказано, центре шактизма и Тантры. Что касается времени составления, то здесь разброс мнений достаточно велик — от VII до XIV вв. [Kalikapurana 1991].

КП была составлена с целью популяризации шактистского культа и, прежде всего, культа местной богини Камакхьи, отождествляемой с Кали. Богиня выступает как материальная причина феноменального мира и олицетворение всей мощи, всего сознания и блаженства. Мир обязан своим возникновением ей, она же своим рождением никому не обязана (5.14). Калика также содержит много информации по ритуалу, в ее состав входит Махамайя-кальпа — руководство по проведению магических ритуалов поклонения различным проявлениям богини Кали (в частности, там описывается практика жертвоприношений животных и людей) [Kalikapurana 1991; Worship 1972]. Сходные идеи мы встречаем и в ДП (16.14), которая также объясняет значение различных имен Богини, которыми она призывается богами в ДМ (37) [Devi-puranam 2013].

Не меньший интерес представляет МБхП, составленная примерно в тот же период в Бенгалии. Высшим божеством здесь оказывается богиня Дурга. В данной пуране содержатся пространные шактистские версии событий Рамаяны, Мбх и БхП. Сита здесь оказывается не только воплощением Богини, но и дочерью Раваны, в образе Кришны воплощается Кали (в то время как Радхой становится Шива), а пандавы изображаются ревностными шактами, совершающими поклонение Девы ради победы над своими соперниками [Mahabhagavata-purana 1983].

В шактистских пуранах уделяется много внимания разработке темы воинских подвигов Богини, упоминаемых в более ранних пуранах. ДБхП, хотя, как указывалась ранее, и делает акцент на благостной форме Богини, содержит более пространные версии трех основных демоноборческих мифов, содержащихся в ДМ (I.6—9; V.2—18, 21—31; VII.28; X.13) [Посова 1985: 135]. КП хоть и не содержит этих мифов, но и

здесь упомянута победа Богини над Махишей (60). В ДП Богиня выступает прежде всего как божество победы под такими именами как Джая, Виджая, Апараджита, Джаянти и др. (2.20). Она славится как победительница демонов Гхоры, Субалы, Руру и прочих (39.83–86). В этой пуране утверждается, что богиню можно даже почитать в образе меча [Devi-puranam 2013; Kinsley 1987: 109].

Т. Пинчмен отмечает, что в шиваитских и вишнуитских пуранах Богиня выступает на двух уровнях: 1) богиня (Лакшми, Радха и др.) как энергия (шакти или майя), присущая Брахману. Это соответствует первоначальному импульсу к миропроявлению через активацию шакти в Брахмане; 2) Богиня как материальная основа мироздания (пракрити или майя), отличная от Брахмана, это соответствует началу процесса миропроявления. В шактистских пуранах же, таких как ДБхП, надстраивается еще и третий уровень: Богиня, отождествляемая с Ниргуна-Брахманом («Брахманом без качеств»), то есть вечным и неизменным абсолютом, в таком образе она выступает как изначальная шакти, махамайя, ниргуна-пракрити [Pintchman 1994: 188–189].

Шактистские пураны показывают, каким путем проходил процесс отождествления бесчисленных местных богинь с верховной Богиней шактистского пантеона. Во-первых, ДБхП содержит схему, согласно которой те или иные богини объявлялись проявлениями Девы различного ранга (IX.1). Это отражает то, что с развитием концепции всеохватывающего женского начала, когда чувствовалась необходимость в признании местных богинь как манифестаций Шакти, они получили признание как ее воплощенные части в зависимости от своей популярности: более важные и известные богини стали считаться проявлениями высокого уровня, а менее важные — среднего и низкого [Bhattacharyya 1996: 165]. Другим средством привязать местные культы к единому образу Девы были питхи (санскр. «сидение, пьедестал») — объекты паломничества. Первоначально это были места почитания локальных богинь, но потом они были объявлены местами, куда упали те или иные части тела мертвой Сати, а божества, которые в них почитались — проявлениями Девы, и таким образом включены в единую систему. ДБхП содержит два больших списка питх (VII.38.35–46), списки питх разбросаны и по КП (18.42–51; 19.1–5, 16–21 и др.). Подробнее на тему питх см. статью «Сакральная география шактизма».

Как уже было сказано выше, шактистские пураны знаменуют собой компромисс между ведийской и тантрической традициями. При этом они различаются между собой по уровню восприятия тантрических идей. И если ДБхП ясно ставит авторитет вед выше авторитета тантр, утверждая, что предписаниям тантр дваждырожденные могут следовать только в том случае, если они не противоречат предписаниям вед (VII.39.31–32), то МБхП уравнивает авторитет вед и тантр, называя их двумя руками Богини, которыми она поддерживает мироздание (8.77–78) [Brown 1990: 152].

Еще одна пурана, БаП, знаменита тем, что включает в себя Лалита-сахасранаму («Тысяча имен богини Лалиты»). Как ДМ и ДБхП, Лалита-сахасранама утверждает представление о едином, могущественном и деятельном женском начале

[Kinsley 1987: 133].

Шиваизм в этот период продолжает оставаться тесно связанным с шактизмом. Среди всех шиваитских школ вирашайвы или лингаиты оказались наиболее близкими к шактизму. Согласно их философии, Шакти есть сила, вечно присутствующая в Шиве как его атрибут. Также были близки к шактизму капалики и каламукхи [Bhattacharyya 1996: 139, 140].

Одновременно получает распространение такая вишнуитская форма тантризма, как сахаджия. В сахаджие Кришна и Радха, как Шива и Шакти, символизируют мужское и женское начала. Культ Радхи отсутствовал еще во время создания БхП, а это примерно X в. Но в Гитаговинде Джаядевы (XII в.) и в БвП (XIII в.) мы находим, что Радха становится одним из центральных образов в вишнуитско-кришнаитской мифологии. Приверженцы сахаджии на своих собраниях буквально воспроизводят эротические игры Кришны и Радхи [Bhattacharyya 1996: 144]. Позднее «незаконная» любовь Кришны и Радхи стала главной темой поэзии Видьяпати (1352–1448) и Чандидаса (XIV–XV вв.). А в учении бенгальского проповедника Чайтаньи Радха выступает как образец идеального преданного [Kinsley 1987: 88].

Источники говорят о существовании многочисленных храмов и святых мест в этот период, помимо упоминавшихся выше списков питх в пуранах, Рудраямала упоминает десять питх, Кубджика-тантра — сорок два и др. Из шактистских храмов этого времени хотелось бы отметить храмы Сачия Маты и Дурги в Раджастхане, Раник Деви в Гуджарате, некоторые из храмов Кхаджурахо в центральной Индии, Вималы в Пури (Орисса). Немало святилищ было воздвигнуто в Бенгалии. Таким образом, культ Шакти имел в ту пору всеиндийский охват [Bhattacharyya 1996: 149–152].

Беллетристический период

Беллетристический период назван так потому, что в это время появляется большое количество художественных произведений (драм, поэм и др.) на темы шиваитско-шактистской мифологии, в этих произведениях описываются свадьба Шивы и Парвати, их семейная жизнь с ее радостями и горестями, причем боги очень часто опускаются до уровня простых обывателей. Шактистская литература позднего средневековья очень обширна, тексты создавались почти на всех языках Индийского субконтинента, поэтому назовем лишь самые значимые из них.

Наиболее интересные тексты были созданы в Бенгалии. Недаром В.Ч. Бин назвал эту страну цитаделью (stronghold) почитания Богини-Матери [Beane 2001: xi, 135]. В XV в. создается бенгальская версия Рамаяны (автор Критивас Одджи), содержащая эпизод, в котором описывается, как Рама отмечал праздник Наваратри, посвященный Дурге, перед началом войны с Раваной (этот эпизод отсутствует в Рамайане Вальмики). Заметим, что для бенгальцев Рамайна Критиваса Одджи не менее значима, чем Рамайна Вальмики [Гринцер 2008: 240]. Аналогичное место есть и в ДБхП (III.30). На основании этого Н. Бхаттачарья полагает, что, скорее

всего, праздник наваратри получил распространение именно в этот период, в XIV—XVI вв. В Бенгалии же Кришнанандой Агамавагишей была составлена Тантрасара — самый полный и популярный из многочисленных шактистских сборников. На бенгальском была написана и «Песнь о благодарении Чанди» («Чондимонгол»), авторство которой принадлежит Мукундораму Чокроборти Кобиконкону, жившему в Бенгалии во второй половине XVI — начале XVII вв. [Мукундорам 1980: 19]. «Чондимонгол» считается одним из значительнейших произведений бенгальской словесности. В этом произведении сын бога Индры — Ниламбара, проклятый Шивой, рождается на земле охотником Калокету, чтобы распространить поклонение Богине. В поэме излагаются с некоторыми вариациями известные пуранические легенды, вращающиеся вокруг Шивы и его супруги. «Чондимонгол» пользовался большой популярностью в Бенгалии, о чем говорит большое количество списков. Популярность этого произведения была настолько велика, что оно стало одной из первых печатных поэтических книг на бенгальском языке — первое его издание было осуществлено в 1823 г., второе — в 1843 г. [Мукундорам 1980: 12, 38].

Интересные произведения создаются и в других местах. Так, в некоторых региональных версиях Рамаяны, получает дальнейшее развитие тенденция усиления значения женского начала. Весьма ярко это проявляется в Адбхута-Рамайне (букв. «Чудесное сказание о Рама») [Adbhuta Ramayana 2010]. Это произведение было создано в конце XVI в. в северо-восточной Индии и долгое время не привлекало внимание ученых. Его трудно называть отличающимся особыми художественными достоинствами, читателя утомляют бесконечные перечни и списки [Собурн 2009: 36]. Т.Б. Кобурн называет этот памятник «пуранизированной» Рамаяной, потому что во многих отношениях он напоминает более пураны, чем классическую эпическую традицию. Например, здесь содержится изложение учения санкхьи и йоги и подчеркивается важность преданности личному божеству [Ibid.: 39].

Адбхута-Рамайна обладает весьма сложным сюжетом, и мы коснемся лишь самых важных моментов. Когда Рама убивает десятиглавого Равану, освобождает Ситу и возвращается с ней в Айодхью, Сита заявляет ему прилюдно, что убийство этого десятиглавого Раваны не такое уж и большое дело, потому что, как она слышала в детстве от одного брахмана, у него есть гораздо более могущественный брат — тысячеглавый Равана, обитающий на острове под названием Пушкара. Уязвленный заявлением супруги, Рама собирает войско людей, ракшасов и обезьян и отправляется сражаться с тысячеглавым. Сначала Рама и его соратники одерживают вверх, но затем Равана применяет оружие ваявастра, и воины Рама улетают в те места, из которых они произошли: люди — в Айодхью, обезьяны — в Кишкиндху, а ракшасы — на Ланку. Разъяренный Рама обрушивается на Равану и применяет против него оружие брахмастра. Однако тысячеглавый хватает эту брахмастру одной рукой и расщепляет ее на двое, как будто это была солома. Затем он поражает Раму своей собственной стрелой, в результате чего герой теряет сознание. Видя своего мужа лишившимся чувств и беспомощным на поле брани, Сита, находящаяся тут же, смеется и, оставив свое человеческое обличье, принима-

ет грозный облик Махакали. После этого она отрубает Раване все его тысячу голов и принимается за уничтожение других ракшасов. На поле брани являются многочисленные матрики, которые забавляются, играя с отрубленными головами врагов. Земля трясется и чуть ли не проваливается в нижний мир, от чего ее спасает Шива в образе трупа. Боги спешат умиловить Ситу-Махакали. Брахма приводит Раму в чувство, и тот приходит в ужас при виде Махакали. Брахма объясняет воителю-неудачнику, что явление этой формы необходимо для осознания того факта, что всякая деятельность возможна лишь в союзе с Шакти. Бог уверяет Раму, что эта свирепая женщина и есть его возлюбленная Сита, и она наделяет своего супруга божественным зрением, так чтобы он мог воспринять ее подлинную природу. Узрев её природу, он возносит ей хвалу, произнося её тысячу имен, после чего по его просьбе она вновь становится милой и прелестной женщиной. Затем Рама и Сита вместе возвращаются в Айодхью [Гринцер 2008: 247; Adbhuta Ramayana 2010; Coburn 2009: 41–55].

Важным центром шактистского культа в этот период была Митхила, на майтхили написана Деви-гита Ганешвары Джха, затем, на языке ория храмовая хроника «Мадала-панджи» и Чанди-пурана Саралы Даса, на ассамском — «Бхима-чарита», автором которой был Рамасарасвати (XV–XVI вв.). Известнейшее произведение этого времени на хинди, «Рамаманаса-чарита» («Океан деяний Рамы») Тулсидаса содержит многие шактистские мифы, и Сита выступает в ней как поклонница Гаури [Тулси дас 1948; Bhattacharyya 1996: 178].

В этот период шактизм и тантризм частично приходят к согласию с брахманской ортодоксией, свидетельство этому — появление шри-кулы. Шри-кула представляет собой компромисс между тантрической и ведийской (брахманистской) формами индуизма, и ее последователи, обычно происходящие из брахманских каст, используют методы Тантры «правой руки» (хотя, возможно, и допускалось тайное употребление вина, но без ритуального соития). Они сочетают практику поклонения Шакти с учением и методами адвайта-веданты. Великая богиня обычно почитается ими в образе прекрасной богини Трипурасундари, чьей мантрой является шестнадцатислоговая Шри-Видья-мантра, а янтрой — знаменитая Шричакра (Шриянтра), обозначающая Трипурасундари в ее деятельности как божество, создающее вселенную, наполняющее ее своей мощью и затем поглощающее мироздание. Богиня находится в центре янтры, окруженная божествами, которые исходят из нее. Высшим богом здесь считается Шива в аспекте Камешвара (владыка любви), представленный как божественный свет (пракаша), неотделима от него его Шакти, Камешвари, она же вимарша, или переживание Шивой самого себя. В школе шри-кула признаются авторитетными лишь те тексты, которые не противоречат установлениям вед и веданты. Наиболее почитаемые священные тексты этой школы: Шубхагама-панчака, Трипура-рахасья, Саундарья-лахари Шанкарачарьи, Лалита-сахасранама и некоторые другие. Наиболее видным представителем шри-кулы в этот период был Лакшмидхара (ок. XV в.). Распространено это направление шактизма в основном на юге Индии [Пахомов 2002: 88, 156–157; Субрамуниясвами 1997: 752; Brooks

1990; Goudriaan 1981: 18—19; Padoux 2010: 103—104].

В этот период получают распространение концепции и классификации различных форм и проявлений Богини, содержащиеся в различных текстах, что становится важной чертой ее теологии. Если в более раннее время подобные концепции были связаны с абсорбацией локальных культов, то теперь они носят зачастую умозрительный, искусственный характер, являются порождением схоластического ума. Так, в Рудраямале выделяются 9 форм Дурги, а в Тантрасаре Рагхунатхи — 9 форм Кали (тогда как в Тантралоке Абхинавагупты выделяется 13 ее форм) [Bhattacharyya 1996: 168].

Также встречаются различные списки махавидий. Махавидьи — это группа из десяти богинь, которые появляются достаточно поздно в индуистской письменной традиции. Самое раннее упоминание этой группы относится к X в. (Махакала-самхита), но регулярно она встречается лишь в текстах несколько веков спустя. Обычно список махавидий включает следующие женские божества: Кали, Тара, Трипурасундари, Бхуванешвари, Чхиннамаста, Бхайрави, Дхумавати, Багаламуххи, Матанги и Камала. Этот список может варьироваться. Хотя некоторые из этих богинь важны сами по себе и появление их культа относится к достаточно ранним временам, сама группа является в целом средневековой мифологической и иконографической разработкой аспектов Махадеви. Махавидьи отвечают традиционным шактистским представлениям, что Великая Богиня являет себя в бесконечном разнообразии форм [Кинсли 2008: 15, 32; Kinsley 1987: 161].

Десять махавидий, по крайней мере, частично, есть шактистская версия центральной вайшнавской концепции десяти аватар Вишну, которые нисходят время от времени на землю ради поддержания дхармы [Kinsley 1987: 161]. Поэтому некоторые поздние тантры проводят параллели между десятью махавидьями и десятью аватарами Вишну (например, ТТ, ШСТ) [Bhattacharyya 1996: 168]. Согласно одной из версий, Кали это Кришна, Тара — Рама, Чхиннамаста — Нарасимха, Бхуванешвари — Вамана, Багала — Курма, Дхумавати — Матсья, Сундари — Парашурама, Бхайрави — Хали (созвездие) и Лакшми — Будда [Кинсли 2008: 34]. Иногда махавидьи также трактуются как различные стадии жизненного цикла женщины или как этапы созидания и разрушения вселенной [Там же: 58—59]. Еще их можно воспринимать как десять аспектов ежедневного цикла времени и десять аспектов могущества Шивы [Daniélou 1985: 268].

В мифах махавидьи могут выступать ипостасями разных богинь: Сати, Парвати, Кали, Дурги и Шатакши [Кинсли 2008: 36—52]. Махавидьи это преимущественно грозные женские божества, хотя некоторые из них и являются прекрасными и благостными. Более того, грозная природа этих богинь не связана с поддержанием вселенского порядка. Они не характеризуются как воительницы и, за исключением Кали, не выступают в сражениях с демонами. Хотя махавидьи в пуранических мифах действуют преимущественно группой, трое из них играют важную роль сами по себе: Кали, Тара и Чхиннамаста [Kinsley 1987: 163].

В позднесредневековых текстах мы встречаем и варьирующиеся списки питх.

Наиболее подробный список содержит Питханирняя, это часть Тантрачудамани, сочинения, составленного в последние годы XVII в. В этом списке перечислена пятьдесят одна питха [Bhattacharyya 1996: 171].

Комментаторско-лирический период

Такое название этому периоду дано потому что, во-первых, в это время создаются важные комментарии на классические шактистские тексты, а, во-вторых, особое значение приобретает шактистская классическая поэзия. В XVIII в. протекала жизнь двух ученых, внесших значительный вклад в окончательное оформление шактистского мировоззрения и прославившихся прежде всего как комментаторы: Бхаскараи и Нилакантхи.

Бхаскараи был видным представителем школы шри-кула. Из его работ наиболее известны «Саубхагьябхаскара», комментарий на Лалита-сахасранаму из БаП, и «Гуптавали» [Durga Saptasati 2012], комментарий на ДМ. А его «Варивасья-рахасья» является независимым трудом, освещающим различные темы, связанные с почитанием Шакти [Bhattacharyya 1996: 187].

Нилакантха, живший в Махаращтре, написал комментарии на ДБхП и Катьяни-тантру и явился автором двух независимых работ: «Шакти-таттва-вимаршини» и «Камакала-рахасья» [Bhattacharyya 1996: 187].

Важная черта этого периода — это распространение культа Кали. Это время, связанное с переходом от позднего средневековья к новому времени, отмечено, особенно в Бенгалии, строительством многочисленных шактистских храмов, посвященных главным образом этой богине. Это было, видимо, связано с тем, что в период смуты, продлившийся от распада империи Великих Моголов до установления британского владычества в Индии, людей в особенности привлекало это грозное и кровавое божество [Bhattacharyya 1996: 185–186].

Кали была окончательно включена в комплексный образ Парвати-Ума-Дурга. Сам же образ Кали имеет происхождение из целого ряда источников: пуранических, тантрических, буддистских и джайнских. Само слово *kālī* появляется в первый раз в Шанкхаяне-араньяке (11.3.4), а *kālī* как собственное имя мы впервые встречаем в Катхака-грихьясутре в списке божеств, призываемых на свадебной церемонии (19.7) [Soburn 1988: 110]. Среди возможных прототипов Кали Д. Кинсли называет ведийских богинь Ратри и Ниррити [Kinsley 2000: 87]. Бхаттачарья утверждает, что культ Кали берет свое начало от племен, населявших гору Каланджара [Bhattacharyya 1996: 99]. В МУ (I.2.4) один из семи языков жертвенного племени назван словом *kālī* [Упанишады 2000: 619]. В Мбх есть несколько мест, где *kālī* выступает просто как прилагательное, используемое в описании Сарасвати (I.54.2; I.99.21; V.172.1; V.145.33) и эпитет, встречающийся в двух гимнах Дурге. В Сауптикапарве, десятой книге Мбх, содержится эпизод, рисующий сцену разгрома лагеря пандавов Ашваттхаманом (X.8) [Махабхарата 1998: 25–31]. В этом эпизоде является богиня Каларатри («Ночь смерти»), отождествляемая с Кали, ее эпитетом служит *kālī* («черная») (X.8.64). Это место указывает на решающую

ступень в процессе формирования самостоятельного образа Кали [Coburn 1988: 111]. Здесь Кали (Каларатри) — это грозное, кровожадное, деятельное божество, и именно такие черты определяют ее облик вплоть до сего дня. В дополнение к этому, еще одно упоминание о Кали содержит ХВ [Ibid.: 113]. Затем, Кали является вместе с Матерями в знаменитой поэме «Кумарасамбхава» («Рождение Кумары»), автором которой был прославленный поэт и драматург, самое имя которого переводится как «раб Кали» — Калидаса (kāli-dāsa) [Классическая поэзия 1977: 25–54]. В АП и ГП Кали упоминается в призывах даровать победу в войне [Kinsley 1987: 117]. Бана в романе «Кадамбари» (VII в.) упоминает богиню по имени Чанди [Бана 1995: 334] (этим именем зовутся Дурга и Кали), которой поклоняются шабары, дикое племя охотников. Связь Кали с периферией индуистского общества (ее почитают члены племен и низших каст в «неблагих» местах) также отмечает трактат по архитектуре «Манасара-шилпа-шастра», датируемый с VI по VIII вв. В нем сказано, что храмы Кали следует строить вдалеке от городов и деревень возле мест кремации и жилищ чандалов [Kinsley 1987: 117–118]. Впервые Кали в своем привычном облике появляется в ДМ как помощница Богини в ее войне с асурами Шумбхой и Нишумбхой. Как отмечает Д. Кинсли, это первое полноценное явление Кали на индуистской сцене, и с тех пор образ этой богини практически не менялся [Kinsley 2000: 93].

Место рождения культа Кали до сих пор остается загадкой. Ныне почитание Кали более всего распространено в Бенгалии, однако он стал носить популярный общественный характер здесь только после XVII в. [Ibid.: 99], а до этого ей поклонялись только приверженцы вамачарской школы кали-кула и аборигенные племена. Кроме того, уже в средневековье, культ Кали был распространен в Ассаме, Ориссе, области гор Виндхья и Раджастхане, а в Тамилнаду большой популярностью пользовались богини, весьма напоминающие Кали [Ibid.: 99–101]. Тантрические богини принадлежат в основном к группе проявлений Кали. Все они являются абстракциями, предназначенными для медитации [Bhattacharyya 1996: 190]. В тантрических текстах Кали выступает либо великим, либо наивысшим божеством. Д. Кинсли утверждает, что Кали стала ассоциироваться с приверженцами вамачары только в XVI в. (причину этого он называет загадочной) [Kinsley 2000: 109, 111], однако материал КП, шактистской пураны, о которой уже шла речь, показывает, что это произошло намного раньше.

С распространением культа богини Кали связана и такая важнейшая черта этого периода, как появление шактистской лирики. Основателем ее был знаменитый поэт Рампрасад (Рампроход), почитатель Кали, живший как раз в Бенгалии. Достоверных сведений о его биографии нет, хотя он жил уже в XVIII в., когда в Бенгалии уже начало утверждаться британское иго. Рампрасаду приписывают более трехсот стихов-песен, в которых он прославляет Кали. Его песни до сих пор пользуются огромной популярностью. Значение творчества Рампрасада в том, что он поднял шактистские идеи выше всех форм сектанства, придал им универсальный характер. Он не только открыл новые горизонты для шактистского культа, но и сделал его приемлемым для всех, вне зависимости от касты и конфессии и придал ему всена-

родный характер [Bhattacharyya 1996: 191, 193; Kinsley 2000: 120]. Так поэт писал: «Чем бы не казались быть Кали и Кришна, они являются ни чем другим, как одним и тем же для меня» (цит. по [Классическая поэзия 1977: 834]).

После Рампрасада в Бенгалии жили и творили более восьмидесяти лириков-шактистов. В XVIII—XIX вв. в других частях Индии хотя и развивалась шактистская поэтическая литература, но все же она не достигла такого уровня развития и популярности, как в Бенгалии.

Тантризм и общественно-политическая жизнь в Индии XIX—XXI вв.

Как замечает Д. Эк, именно благодаря институту паломничества уже в древности у индийцев сложилось представление о своей стране как о едином культурном целом [Еск 2012: 15—17], и если историки ранее сетовали, что у жителей Индии отсутствует чувство истории, то они не могут отказать им в отсутствии чувства географии [Ibid.: 69].

Начиная с середины XIX в. шактизм стал активно вносить свой вклад в становление идеологии индийского национально-освободительного движения. Его теоретики стали пропагандировать образ своей родины, Индии, как воплощения божественной Матери [Bhattacharyya 1996: 203]. Этому способствовали представления о сакральности земли и, прежде всего, земли Индийского субконтинента как единого целого, о чем шла речь выше, и почитание питх, связанных с конкретными географическими объектами: горами, холмами, реками, озерами, лесами, — где, согласно преданию, упали части тела Сати — и они как бы распространяли свою сакральность на эти места. А поскольку питхи были разбросаны по всей территории Индии, то как бы вся индийская земля становилась телом Богини. И хотя в мифе говорилось о расчленении тела Сати, упор делался не на почитании ее останков, а на поклонении «живым» богиням, считавшимся ее проявлениями [Ibid.: 184 — 187].

В Индии фундаментальное убеждение, что Индийский субконтинент есть сама Богиня-Мать, по отношению к которой все индийцы являются детьми, легло в основу культа Бхарат Маты (Матери Индии). Заметим, что аналогичная идея является неотъемлемой частью и русской культуры, начиная от образа «Матери Сырой Земли» в фольклоре и заканчивая советским искусством с его плакатом «Родина-Мать зовет!».

Одним из первых выразителей этой идеи в современную эпоху стал бенгалец Банким Чандра Чаттерджи, в 70-е гг. XIX в. написавший гимн «Банде Матарам» («Я склоняюсь перед тобой, Матерь»). Этот гимн приобрел известность в 1905 г., когда его распевали демонстранты, протестовавшие против раздела Бенгалии на две административные единицы, и он сохраняет свою популярность до сих пор. В 1881 г. тот же автор написал роман «Анандаматх», наполненный жаждой бунта против английского господства. В этом романе образ Кали — нагой и растрепанной — как бы символизирует положение самой Индии, огромной страны, где под пятой колонизаторов-англичан царил нищета, жестокая эксплуатация и смерть [Bhattacharyya

1996: 205–206; Eck 2012: 27, 95–97; Kinsley 1987: 181].

Эту линию продолжил Б.К. Пал, который в своей книге «*Душа Индии*» («*The Soul of India*») написал: «Наш высочайший идеал любви и преданности нашей стране следует отыскать в наших представлениях о родине как о Матери <...> Эти представления носили не поэтический, а по сути своей религиозный характер. Мы обращались к нашей стране не как к материнской стране, но просто как к Матери. Мне неизвестен какой-либо другой народ, который когда-либо совершал подобное» (цит. по: [Eck 2012: 97]). Пал связывает эти представления с индуистским учением о Праkritи, живой природе [Ibid.].

Образ Родины, как женщины-матери, должен быть освобожденной от чужеземного ига, вдохновлял с тех пор не одно поколение индийских патриотов, хотя многие из них и были далеки от вероучения шактистских сект. Даже известный поэт Рабиндранат Тагор, который негативно относился к шактистским религиозным практикам, отразил дух шактизма в своих патриотических песнях и поэмах. Традиция отождествлять Родину с Деви и Шакти, хотя и берет свое начало из Бенгалии, стала неотъемлемой чертой творчества поэтов и в других частях страны [Bhattacharyya 1999: 203–204].

В современной Индии образ Родины, как богини-матери, культивируется и сейчас. Так, в Варанаси в 1936 г. был воздвигнут храм, посвященный Бхарат Мате (Bharat Mata Temple). Махатма Ганди, выступавший на его открытии, высказал надежду, что храм послужит объединению всех индийцев, независимо от их религиозной и кастовой принадлежности. Внутри этот храм представляет собой просторный зал, в которой вместо привычного изображения божества (мурти) находится высеченная из мрамора огромная рельефная карта Индии, с её реками, горами и различными святыми местами. Именно на эту карту посетители опускают свои подношения: цветы и плоды. Впрочем, этот храм мало привлекает традиционных индуистов, и иностранных туристов здесь можно увидеть гораздо чаще, чем паломников [Eck 2012: 100–101].

Большей популярностью пользуется другой Bharat Mata Temple, открытый в 1983 г. в священном городе Хардвар, где река Ганга с Гималаев выходит на равнины Северной Индии. Храм из белоснежного мрамора имеет семь этажей и представляет собой нечто вроде религиозно-культурного музея. Здесь можно увидеть изображения известных лидеров национального-освободительного движения, святых, мистиков и поэтов и, конечно, же богов и богинь индуизма. Непосредственно Бхарат Мате посвящен первый этаж, где она представлена в образе карты и высеченной из белого мрамора скульптуры. Карта покрыта множеством крошечных огоньков, указывающих на местонахождение святых мест, которые связывают воедино Индийский субконтинент: семь священных городов, четыре дхам, двенадцать лингамов света и многие шактистские питхи. Изображение Бхарат Маты возвышается над картой, держа в одной руке сосуд с водой, а в другой — колосья пшеницы. Над изображением выбиты слова «Банде Бхарат Матарам», напоминая о гимне Банкима Чандры Чаттерджи [Eck 2012: 101–102].

В завершение хотелось бы коснуться и темы, ставшей достаточно актуальной в последнее время: отношения к шактизму индийских феминисток. Феминизм в Индии имеет достаточно давнюю историю, однако долго его приверженцы просто ориентировались на западные образцы, не проявляя интереса к собственному духовному наследию и не пытаясь опереться на него в идеологической борьбе [Erndle 1993: 6–7; Pintchman 1994: 195]. Причина этого заключалась в том, что развитый культ богинь и божественной женственности вовсе не обязательно влияет на реальные гендерные отношения и не свидетельствует о высоком социальном статусе женщины [Анилович 2004: 207; Coburn 1991: 172; Pintchman 1994: 195]. Данные С.А. Хьюмс, проведшей исследование на тему восприятия современными индийцами ДМ, показывают, что подавляющее большинство из них полагают: Великая Богиня и «обычные» женщины это совершенно разные сущности. За период свыше одного года Хьюмс опросила 79 паломников (54 мужчин и 25 женщин) в питхе Виндхьявасини (штат Мадхья Прадеш), и из их числа только один респондент ответил, что Богиня и женщины схожи благодаря общей природе шакти [Humes 2009: 317]. Такой подход находит отражение зачастую и в некоторых шактистских текстах (но не в текстах вачачары). Например, в ДБхП встречается такое вполне мизогиническое выражение: «Лживость, опрометчивость, хитрость, глупость, нетерпеливость, жадность, / Нечистота и безжалостность — таковы порочные качества женщин, порожденные их собственной природой» (1.5.83). Естественно, возникает некоторое несоответствие между шактистским характером данной пураны, ее воспеванием Богини и женского начала и презрительным отношением к реальным, эмпирическим женщинам [Brown 1990: 199–200]. Д. Кинсли объясняет это тем, что чем более принижено положение женщины в реальной жизни, тем более возникает потребности возвысить женское начало в области мифологии и теологии. Противоречие между отношением к женскому полу с точки зрения теологии и точки зрения обыденной жизни проходит красной нитью через весь текст [Kinsley 1982]. Что является полной противоположностью западным адептам «сексуальной революции» и феминисткам, которые еще в 60-е годы отыскивали в культах индийских грозных и эротичных богинь источник вдохновения и своего рода антипод традиционным патриархальным религиям [Erndle 1993: 6; Radoux 2010: 288–289]. Положение в Индии начинает меняться только в конце XX — начале XXI в. В 1984 г. Мадху Кишвар написала, что культурная традиция Индии содержит огромный потенциал, и вместо того, чтобы полностью отбрасывать свое культурное наследие, как это делают приверженцы Запада, женщинам надо использовать его в борьбе с тем, что она называет «идеями, направленными против женщин» («anti-women ideas») [Coburn 2009: 54–55]. Об этом свидетельствует и книга Ш. Шах, посвященная теме любви, сексуальности и положения женщин в средневековой санскритской литературе. Мизогиническим и соматофобским (связанным с ненавистью к телу) тенденциям исследовательница противопоставляет Тантру, в которой женское начало выступает активным, в отличие от пассивного мужского, сама женщина обожествляется, проявления ее жизнедеятельности обретают сакральный статус, а ри-

туальные сексуальные отношения становятся путем к освобождению [Shah 2009: 66–69]. Наконец, в 2017 г. вышел телесериал «Махакали», где древняя мифология явно служит для пропаганды поднятия социального статуса индийской женщины.

Итоги

Итак, в данной статье получили свое освещение вопросы появления и отслежены различные этапы эволюции шактизма. Относительно эпохи Индской цивилизации и ведийской эпохи уместно говорить о существовании элементов протошактизма. В эпоху дисперсного шактизма в результате синтеза религиозных представлений ариев и автохтонного населения распространяются культы богинь, но концепции единого женского начала, особых религиозных и философских текстов и организационного оформления (школ и цепей инициатической преемственности) шактизм еще не имеет. Все это появляется в следующую эпоху — эпоху кристаллизации шактизма. Знаковое произведение этого времени — ДМ. А приблизительно с VIII в. н. э. (эпоха зрелого шактизма) шактизм окончательно становится самостоятельным направлением в рамках индуистской традиции. В тантрический период появление тантр вызывает острый конфликт с брахманской ортодоксией. Однако в дальнейшем появление шактистских пуран свидетельствует о сглаживании этого конфликта. В беллетристический период популярности шактизма способствует появление множества художественных произведений, созданных под влиянием шактистской мифологии. И, наконец, последний, комментаторско-лирический период, ознаменован появлением внесектантского, универсалистского шактизма, имеющего важный общественно-политический аспект.

ДЕВИ-МАХАТМЬЯ — СКАЗАНИЕ О ВЕЛИЧИИ БОГИНИ

Общие сведения о ДМ. ДевИ-махатмья (в дальнейшем — ДМ) является текстом, первым по авторитетности у шактистов и, как отмечал еще Вильсон, находится в ряду самых популярных произведений на санскрите [Coburn 1988: 59; Erndl 1993: 23]. Это, без сомнения, самое раннее произведение, в котором представлена концепция образа Богини как верховного божества («Богини с заглавной буквы»). Об известности и распространенности памятника свидетельствует большое число списков и изданий, а также комментариев и переводов на разные индийские языки. До сих пор в Индии в святых местах, связанных с культом Богини, ДМ рецитируется каждый день. Поэтому П. В. Кане указывает, что ДМ в некотором роде воспринимается как ведийский гимн, будучи извлечен из контекста смрити (в котором она находится как фрагмент пураны) и функционируя как шрути в ритуальном контексте [Coburn 1988: 67; Erndl 1993: 23, 29].

Апте дает такие значения слова mAhAtmya: 1) magnanimity, noble-mindedness, 2) majesty, dignity, exalted position, 3) the peculiar virtue of any divinity or sacred shrine; or a work giving an account of the merits of such divinities or shrines [Apte 1922: 438], это средний род от mahAtman, «великая душа». Соответственно devI-mAhAtmya это сложное слово типа tatpuruSha, которое на английский язык переводится как «magnanimity of the Goddess» или «glorification of the Goddess» [Rodrigues 2002: 312]. На русский язык devImAhAtmya оно может быть переведено как «Величание богини» (Сахаров) или «Сказание о величии Богини». Другие названия памятника — Чанди-махатмья, Чанди-патха, Дурга-сапташати или просто Сапташати («Семисотстишие», sapta — семь, shata — сто) (последнему названию обычно отдают предпочтение, когда текст фигурирует как независимый от МрП [Coburn 1991: 31]), хотя до нас дошли только рукописи, насчитывающие от 573 до 590 стихов [Мукундорам 1980: 227]. Так, например, в издании Харикришнашармы содержится 579 стихов. Существуют различные пути преодоления противоречия между заявленным числом стихов и их реальным количеством. Самым распространенным из них является нумеровать отдельные полустихия как целые стихи или считать фразы, обозначающие автора прямой речи, вроде R`iShir uvAcha («провидец

сказал»), стихами [Coburn 1991: 31; Erndl 1993: 29].

В СШС, одном из наиболее известных комментариев к ДМ, приводятся цитаты из различных шактистских и тантрических сочинений, указывающие на её значимость:

«<...>сказано в Бхуванешвари-самхите: «Подобно тому, как Веда не имеет начала, такой же считается и Семисотстишие» [Saptashati-sarvasvam 2001: 6].

«В Меру-тантре [сказано]: «Всю сущность Семисотстишия я ведаю, меньше четверти её ведаёт Хари, половину ведаёт Праджапати, четвертую часть ведаёт Вьяса, десятиmillionную часть — прочие люди» [Ibid.].

«В Рудра-ямале же [сказано]: «Есть сокровеннейшее Сказание о величии Богини, дающее все сиддхи, святое, вместе с составляющими её изречениями, смыслами и падами содержащая семьсот [стихов], являющаяся высшей обителью величия Чит-Шакти <...>» [Ibid.].

«В Дамара-тантре сказано: «Как среди жертвоприношений — ашвамедха, как Хари среди богов, также среди всех гимнов Гимн из семисот стихов. Нет ничего выше этого Гимна, дарующего наслаждение и освобождение, святого, лучшего из того, что очищает» [Ibid.: 6 - 7].

ДМ как часть МрП. ДМ является частью одной из известных пуран — МрП, составляя с 78 по 90 её главы. В ДМ Маркандея излагает повествование мудреца Медхаса о деяниях Богини и, таким образом, ДМ имеет явно шактистскую окраску. Остальная же часть пураны отражает состояние индуистской религии до её разделения на вишнуизм, шиваизм и др. [Сахаров 1990: 25]. Поэтому исследователи считают ДМ несомненной вставкой, которая сама по себе является законченной поэмой и отличается от всего обрамляющего текста по стилю и мировоззренческой направленности [Там же: 26].

Хотя ДМ включена в состав МрП, её нельзя рассматривать как типичный пуранический текст. В отличие от большинства пуранических текстов, ДМ обладает высокой степенью текстовой целостности: дополнительных стихов и разночтений, что столь характерны для пуран, здесь намного меньше. ДМ также ведёт вполне независимую жизнь вне рамок МрП. В то время как до нас дошло только несколько десятков рукописей этой пураны целиком, количество рукописей ДМ как самостоятельного текста фактически не поддается исчислению. Наконец, заметим, что на пуранические тексты было составлено очень мало комментариев. Исключениями являются БхП, ВшП, ЛП, «Кашикханда» (фрагмент СП) и, собственно, ДМ, «обросшая», как минимум, 67 комментариями. Как отмечает Т.Б. Кобурн, только один из числа остальных пуранических текстов приблизился по количеству комментариев к ДМ, и это сказание о Кришне в десятой книге БхП. Другими словами, если пураны обнаруживают тенденцию к «текучести» текста, то ДМ — к устойчивости. Таким образом, ДМ ближе к «писанию» в протестантском понимании, чем вообще пураны, потому что она компактна и может быть «канонизирована» [Coburn 1991: 8-9].

С остальным текстом МрП ДМ связана тем, что входит в цепь мифов о происхождении Ману — правителей манвантар — и отвечает на вопрос о происхождении

будущего, восьмого из них — Ману Саварни, которым в следующем воплощении станет царь Суратха (в настоящее время, по индуистскому летоисчислению, мы живем в седьмую манвантару — эру Ману Вайвасвата) [Сахаров 1990: 31].

Вопрос об авторстве. Принадлежала ли ДМ перу одного автора или она являлась плодом коллективного творчества, остается невыясненным. Во всяком случае, отсутствуют весомые аргументы против того, что автором был один-единственный человек, но нет при этом никакой возможности узнать, кем он был, к какой секте и касте принадлежал [Coburn 1988: 44 — 45].

Место и время создания. По мнению Ф. И. Парджитера, поскольку Богиня в тексте ДМ преимущественно ассоциируется с Шивой, а сама МрП была создана в западной части Индии, то место происхождения ДМ следует искать среди великих святилищ Шивы на западе. Переводчик приводит список этих святилищ: Омкар в Мандхате, Махакала в Уджджайни, Трьямбака в Насаке и др. Из числа этих святых мест сам Парджитер наиболее вероятным местом составления поэмы считал Мандхату, где Шива и его супруга почитались в наиболее грозных формах и где были распространены шиваитские демоноборческие предания (о Трипуре, Махише, отсюда названия городов Тевар и Махешар) [The Markandeya-puranam 2015: VIII — X], в то время как Рену и остальные указывают на район несколько севернее. Доказательством служит то, что ранние изображения Махисасурамardini происходят из Раджастхана, оттуда же и статуэтки Кришны-Гопала [Coburn 1988: 241]. Как утверждает Кобурн, у нас нет особых оснований оспаривать вывод Парджитера, но метод, который он использует, можно поставить под сомнение. Он полагается целиком на шиваитские ассоциации образа Богини, в особенности, на совместное поклонение Шиве и ее супруге в локализации места происхождения текста, но в ДМ Богиня имеет также ассоциации с Вишну и Кришной, а связь ее с Шивой не является доминирующей [Ibid.: 17].



Древнейший сохранившийся манускрипт ДМ. Непал или Бихар, X в.

Что касается хронологических рамок памятника, то, как полагает Ф. И. Парджитер, ДМ сложилась уже в VI - VII в. н. э., а свой окончательный вид приобрела в IX в. н.э. [The Markandeya-puranam 2015: XV]. Самая ее древняя сохранившаяся рукопись датируется 998 г. [Мукундорам 1980: 227]. Существует множество версий текста, но по замечанию Т. Б. Кобурна, различия между этими версиями

невелики [Coburn 1991: 30].

Язык и стиль ДМ. Несмотря на всю драматичность повествования и теологическое значение, художественные достоинства ДМ, как признает Т.Б. Кобурн, нельзя назвать выдающимися. Хотя некоторые стихи гимнов кажутся сложными и элегантными, размером большей части текста является шлока, что является обыкновением для эпических и пуранических произведений. В итоге стиль ДМ прост, а западному читателю он даже может показаться утомительным [Coburn 1991: 30-31].

Текст ДМ изобилует повторяющимися фразами, которые ученые называют «формульными конструкциями» или «формулами». Т.Б.Кобурн отмечает для себя следующие две вещи. Во-первых, эта повторяемость является неотъемлемой частью текста и, следовательно, как и литературную простоту повествования, ее не следует скрывать при переводе. Во-вторых, признавая, что фрагмент текста носит черты, роднящие его с устной поэзией, нам следует еще оставить открытым вопрос, являлась ли «первоначально» ДМ устным или письменным произведением. Существует некоторое сомнение в том, приложимы ли западные теории устной поэзии к индийскому материалу без серьезной ревизии, и пураны, возможно, сами представляют переходный этап от ранних представлений об устной природе словесности до появления «культы книги», который впоследствии сосуществует (скорее, чем заменяет) с этими представлениями при акценте на устный характер передачи текстов [Ibid.: 31].

Переводы и изучение ДМ. Впервые перевод поэмы на английский язык увидел свет в Калькутте в 1823 г. За ним последовало посвященное ДМ исследование на французском языке, вышедшее в 1824 г., перевод на латинский в 1831 г., на греческий в 1853 г. и второй перевод на английский в 1885 г. [Coburn 1988: 52]. В 1904 г. увидел свет перевод на английский Ф. И. Парджитера (в составе перевода МрП) [The Markandeya-puranam 2015: 359 - 407], а в 1991 г. — перевод Т. Б. Кобурна [Coburn 1991: 29 - 86]. Также выходили многочисленные переводы, выполненные представителями индуистских духовных кругов, например, В. С. Агравалы [Agrawala 1963], Свами Джагадишварананды [Devi Mahatmyam 1969], Свами Шивананды [Sivananda 1994], Свами Сарасвати Сатьянанды [Satyananda 1995], Девадатты Кали (обратившегося в индуизм американца Дэвида Нельсона) [In Praise of the Goddess 2003: 39 - 181].

Исследованием этого памятника занимались В. Ч. Бин, Т. Б. Кобурн, Д. Кинсли, Ч. Макензи Браун, Ф. И. Паджитер, Дж. Тивари и К. Эрндл.

Первым из известных индологов, переведшим ДМ на английский язык, был Ф. И. Парджитер. Его перевод носит буквалистский характер и во всем следует оригиналу [The Markandeya-puranam 2015: III]. В своих исследованиях Парджитер указывает на то, что ДМ является поздней интерполяцией и представляет собой законченную поэму. По его мнению, тема произведения и наделенный кровожадными чертами образ Богини свидетельствуют о позднем происхождении ДМ. Как полагает исследователь, текст отличается противоречивым характером: если, с одной стороны, некоторые из содержащихся в нем гимнов наполнены глубоким религиозным чувством, то, с другой, описания батальных сцен грубы и отталкивающие [Ibid.: V].

Затем, следует отметить фундаментальный труд Т. Б. Кобурна «Devi Mahatmya. The crystallization of the Goddess Tradition» [Coburn 1988]. Кобурн видит целью своего исследования ответ на два вопроса: во-первых, как ДМ «осовременила» санскритскую традицию, во-вторых, как она узаконила поклонение Богине в рамках традиции индуизма [Ibid.: 303].

При ответе на оба этих вопроса, замечает исследователь, следует учитывать различие между двумя составляющими индуистской религиозности — арийским (ведийским) и неарийским, которые имеют совершенно разные источники [Ibid.: 5], подробнее об этом см. статью «Генезис и эволюция шактизма» [Девибхагавата-пурана 2006: 448 — 479]. И западные, и индийские ученые единодушны в том, что культ Богини имеет неарийское и неведийское происхождение [Сахаров 1991: 34]. Его возникновение связано с генезисом всей индийской цивилизации. По замечанию Т.Б. Кобурна, стало нечто вроде общего места говорить о западной цивилизации как о ребенке от брака между Афинами и Иерусалимом. Хотя это едва ли точная формулировка, тем не менее она указывает на два потока, составивших основу того, что обычно именуют «Западом». С одной стороны, это античное наследие Греции и Рима, с другой, семитское наследие иудаизма и раннего христианства. Примерно такую же картину можно нарисовать и в отношении индийской цивилизации, являющейся плодом слияния культур индоевропейцев или арийцев, вторгшихся в Индию во второй половине II тыс. до н.э., и доарийских обитателей Индийского субконтинента [Coburn 1991: 13]. По мере развертывания процесса культурного синтеза этих двух элементов данный культ (который можно назвать протошактистским) начинает «ведиизироваться», «ариизироваться» и «санскритизироваться», и именно появление ДМ стало ключевым, очень значимым пунктом в этом процессе. Впервые на санскрите появляется крупный текст, в котором мы видим утверждение значимости образа Богини, характеристику ее природы, прославление ее деяний и краткое описание методов поклонения ей. Попутно образу Богини придаются черты многих ведийских персонажей [Coburn 1988: 8; Erdnl 1993: 22].

Кобурн, стремясь достигнуть цели своего исследования, подвергает анализу текст ДМ в оригинальном санскритском контексте. Для этого он устанавливает связи, которые существуют между поэмой и более ранними по времени создания памятниками на санскрите [Coburn 1988: 8].

Неясность с датировкой, являющаяся общеизвестной проблемой для традиционной индийской литературы, часто не дает возможность установить, предшествует тот или иной памятник ДМ по времени создания или же он появился позднее. Тем не менее наши знания позволяют разделить имеющиеся в распоряжении источники на три группы: 1. безусловно предшествующие, это ведийская литература и сутры; 2. безусловно последующая, это ДБхП и БВП; 3. источники, приблизительно совпадающие с ДМ по времени создания, к их числу принадлежат «Чандишатака» Баны и «Кумарасамбхава» Калидасы [Ibid.].

В своем труде Кобурн не касается ни несанскритских источников вообще, ни

источников на санскрите, последующих по времени ДМ. Он ограничивается анализом санскритских текстов, имеющих более раннее, чем ДМ, происхождение, и оказавших влияние на представления о Богине, изложенные в поэме.

Первая часть исследования Кобурна посвящена эпитетам и описательным прилагательным, используемым для характеристики Богини и её проявлений. При этом учитывается то, что важность того или иного эпитета напрямую связана с частотой его употребления, и отдельные статьи, посвященные этим эпитетам, располагаются по мере убывания числа употребления. Указываются места употребления слов, их роль и контекст употребления, прослеживается история в более ранних санскритских текстах. Это показывает, как употребление «старой» санскритской лексики позволяет охарактеризовать «новый» для санскритской традиции образ Богини [Ibid.: 79].

Вторая часть исследования Кобурна представляет собой следующий, более высокий уровень: это анализ мифов ДМ и их история в предшествующих литературных памятниках. Предметом же третьей части являются гимны, содержащиеся в махатмье.

В другой своей работе, «Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation» [Coburn 1991] Т. Б. Кобурн рассматривает исторические условия, в которых появился памятник, и публикует собственный перевод ДМ, используя, по его собственному утверждению, язык и терминологию, соответствующую времени её составления. Затем он обращается к наследию ДМ, касаясь вспомогательных текстов, именуемых ангами (a~Nga, «член»), и комментариев, при этом уделяя особое внимание двум комментариям, составленным в XVIII в. Наконец, объектом исследования становится место ДМ в духовной жизни современных индуистов [Ibid.: 10]. Т.Б. Кобурн указывает на необходимость того, чтобы изучать ДМ так, как она функционирует в рамках породившей её традиции. Он обращает внимание на то, что если на Западе со времен Ренессанса и Реформации царил культ письменного текста (Библия, классические произведения Древней Греции и Древнего Рима), то в Индии само занятие письмом считалось таким же оскверняющим занятием, как поедание мяса или соприкосновение с мертвым телом, приводя соответствующую цитату из Айтарея-араньяки (5.5.3) [Ibid.: 3-5].

ДМ касался и Бхаттачарья в свое фундаментальном труде «History of the Shakta Religion» [Bhattacharyya 1996]. Согласно его мнению, Деви в махатмье выступает прежде всего как воинственная богиня, которая не только дарует победу своим почитателям на поле брани, но и сама непосредственно участвует в войне, чтобы спасти мир всякий раз, когда он подвергается нападению демонических сил [Ibid.: 100].

Из всех главных свершений Деви рассказ о ее битве с Махишасурой, отмечает Бхаттачарья, стал наиболее популярным, что подтверждается археологически находками. Миф об убиении Махиши является прекрасной иллюстрацией к шактистскому представлению о Богине как о воплощении всепроникающей силы [Ibid.: 101].

Д. Кинсли, автор книг «Hindu Goddesses» [Kinsley 1987] и «The Sword and the Flute. Kali and Krishna» [Kinsley 2000], пишет, что ДМ это, вероятно, самый ранний пример складывающейся в индуизме концепции единого женского начала [Kinsley 1987: 132]. Правда, замечает он, по мнению некоторых исследователей, представление о сущностном единстве всех богинь существовало в индуизме начиная с ведийского периода, но серьезных подтверждений этого нет [Ibid.: 238]. Кроме того, он отмечает, что в ДМ впервые на сцене «официально» появляется богиня Кали [Kinsley 2000: 92].

Согласно В. Ч. Бину, в ДМ Богиня обретает новый статус, что обозначает новую важную веху в истории шактизма, отныне Богиня это божество, обладающее огромной и сбивающей с толку мощью. Однако она не возносится все же еще на недостижимую высоту над мужскими божествами, так как оказывается «совершенной формой энергий бесчисленных богов» [Beane 2001: 124]. В другом мечте Бин называет подход к пониманию природы Богини multiunism'ом, при этом подходе она одновременно и причина мироздания, и антропоморфический фокус этих энергий [Ibid.: 4].

К. Эрндл, обращаясь к ДМ в книге «The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol» [Erndle 1993], особое внимание уделяет динамике текста: от космогонии до деятельности по охранению миропорядка [Ibid.: 22 - 30].

Конечно, активно занимаются изучением ДМ индийские ученые. В качестве примера можно привести вышедший в 1963 г. перевод ДМ под заглавием «The Glorification of the Great Goddess», выполненный выдающимся индийским ученым Васудевой С. Агравалой [Agrawala 1963]. Взгляд Агравалы на ДМ связан с его представлениями о месте пуран в духовной жизни Индии. По его мнению, пураны являются следствием развития истины Вед, которая представляет собой не «систему диалектической философии, а дисциплину метафизики», при этом «символы являются языком метафизики, как слова — философии» [Coburn 1991: 157]. Поэтому Агравала стремится прежде всего разъяснить значение текста и не интересуется его использованием в ритуале. Он часто обращается к историческому контексту, в котором появилась ДМ, но большее внимание уделяет раскрытию её символизма. По мнению Т. Б. Кобурна, существенный недостаток этого перевода ДМ на английский язык заключается в том, что переводчик переносит на текст интерпретационную схему, которая является явно более поздней, чем ДМ, опираясь на комментарии к этому тексту, и не сумел приблизиться к её историческому пониманию. Как замечает Кобурн, следует проводить различие между тем, какой смысл вкладывался в текст во время его составления, и его восприятием позднейшими комментаторами и переводчиками [Ibid.: 9].

Отечественные индологи уделили ДМ значительно меньше внимания. На тексте махатмьи основывался М.И. Тубянский в своей статье «К истолкованию мифа о Mahisamardani» [Тубянский 1927]. Затем, Т. К. Посова рассмотрела основные черты мифологической системы ДМ в своей небольшой статье «Мифология «Девы-махатмья» [Посова 1985]. В этой статье исследовательница пришла к

выводу, что, в отличие от РВ, в ДМ на первый план выдвигается метод деификации неприродных явлений и явно прослеживается тенденция к монотеизму, соседствующая с противоположной тенденцией к политеизму [Там же: 143 – 144].

Формирование мифов поэмы исследовал П.Д. Сахаров в своей монографии «Мифологическое повествование в санскритских пуранах» [Сахаров 1990]. Основной тезис, выдвигаемый им, заключается в том, что концепция образа и деяний Девы носит синкретический характер и сложилась эта концепция из представлений об отдельных богинях, бытовавших в разных частях Индийского субконтинента [Сахаров 1990: 52].

Структура и содержание ДМ. Теперь перейдем непосредственно к анализу содержания текста памятника. Структура поэмы такова:

I. Вступление. Царь Суратха и вайшья Самадхи, потерявшие свое положение, приходят в ашрам мудреца Медхасы, который и рассказывает им о подвигах Богини.

II. Основное содержание (повествование Медхасы).

1. Победа Богини над асурами Мадху и Кайтабхой.
2. Победа Богини над асуром Махишей.
3. Победа Богини над асурами Шумбхой и Нишумбха и их соратниками.

III. Завершение. Находясь под впечатлением рассказа Медхаса, царь и вайшья совершают поклонение Богине и ее милостью обретают желаемое. Царь Суратха впоследствии родится восьмым Ману.

Говоря о мифологическом содержании в целом, необходимо отметить, что оно в сокращенном варианте излагает материал ДБхП, прежде всего, пятой книги этого монументального произведения (подробнее об этой пуране см. статью «Мировоззрение Девибхагавата-пураны» [Девибхагавата-пурана 2006: 430 - 448]. Происхождение многих персонажей и мотивы их деяний становятся понятными лишь при сопоставлении с соответствующими местами в ДБхП [Посова 1985: 135]. Как пишет Диана Эк, «the high theology of Shakti is founded in the fifth or sixth century in the Devi Mahatmya and reaches full form in the extensive Devi Bhagavata Purana nearly a thousand years later» [Еск 2012: 265].

Структура основной части ДМ строится по принципу перспективного развертывания сходных сюжетных элементов. Первый миф (победа над Мадху и Кайтабхой) совсем краток, второй — о победе над Махишей — занимает больше места, наконец, третий миф — победа над Шумбхой и Нишумбхой — самый пространственный. Заметим также, что первые два мифа ДМ одноэтапны, а третий — многоэтапный. В нем последнему и наиболее ожесточенному поединку Богини с Шумбхой предшествует серия битв с его полководцами (Чанда и Мунда, Дхумралочана, Рактабиджа) и братом Нишумбхой. Подобное мы находим и в вишнуйских пуранах и ХВ, в разделах, посвященных жизнеописанию Кришны, где его главному подвигу — низложению и убиению злого царя Кансы — предшествует ряд побед над посылаемыми этим царем для уничтожения Кришны и его брата Баларамы асурами, а сама борьба с Кансой также проходит в несколько этапов [Сахаров 1990: 91]. Кроме того, К.

Эрндл, как уже было сказано, указывает на динамику текста: от космогонии первой части ДМ идет к описанию деятельности Богини по сохранению порядка в сотворенной вселенной во второй части, а третья часть, действие в которой разворачивается в Гималаях, на границе между царством людей и царством богов, еще ближе к земному плану [Erndl 1993: 25].

В соответствии с традиционными представлениями, ДМ состоит из трех разделов — чарит (charita, букв. «действие, приключение»), соответствующих изложению трех основных мифов.

Первая чарита включает в себя первую главу, вторая — главы со второй по четвертую включительно и, наконец, в завершающую, третью чариту входят главы с пятой по тринадцатую. Первая чарита именуется пратхама (prathama, «начальная»), вторая — мадхьяма (madhyama, «средняя»), третья — уттама (uttama, «заключительная») [Krishnananda]. Считается, что в первой чарите Богиня выступает как в своем проявлении Махакали, во второй — как Махалакшми, а в третьей — Махасарасвати. Махакали символизирует крия-шакти, Махалакшми — ичча-шакти, а Махасарасвати — джнана-шакти (эти трое являются тремя основными проявлениями единой высшей Шакти). Соответственно первые три дня самого главного шактистского праздника Наваратри посвящены Махакали, вторые три дня — Махалакшми, а третьи — Махасарасвати [Erndl 1993: 30].

Помимо мифологического содержания, ДМ включает в себя и ритуальный элемент (гимны Богине) [Посова 1985: 134]. Эти гимны хоть и занимают меньше места, чем повествовательные эпизоды, однако, по мнению Кобурна, обладают даже большей ценностью и образующих религиозную суть текста [Coburn 1991: 72; Coburn 2002: 82]. Всего ДМ включает четыре гимна: 1. Брахма-стути (brahma-stuti, «гимн Брахмы»), известная также как тантрическая Ратри-сукта, находящаяся в первой чарите (1.72 — 87). Брахма воспевает Йогическую дрёму (yoganidrA), прося ее покинуть Вишну, так чтобы он смог умертвить Мадху и Кайтабху. Гимн носит космогонический характер, в нем Богине приписываются три функции богов тримурти — творение, поддержание и разрушение; 2. Шакради-стути (shakrAdi-stuti, «гимн Шакры и других [богов]»), в конце второй чариты (4.1 — 27). После того как Богиня лишила жизни Махищу и его соратников, боги во главе с Индрой (Шакрой) восхваляют ее; 3. Апараджита-стути (aparajitA-stuti, «гимн Непобедимой»), или тантрическая Девини-сукта (5.8 — 82), содержится в начале третьей чариты. Когда низвергнутые асурами боги вспоминают обещание Богини помогать им, они отправляются в Гималаи и возносят ей гимн; 4. Нараяни-стути (nArAyaNi-stuti, «гимн Нараяни») (11.1 — 35). В завершение третьей чариты, после того как Богиня уничтожила Шумбху и Нишумбху, боги воспевают её.

В науке идут дискуссии относительно среды и процесса формирования мифов, составляющих ДМ. Заметим, что каждый из мифов встречается в той или иной своей версии и в более ранней литературе, но ни один из них не использовался прежде для прославления Богини в такой степени и не связывался с другим из этих трёх [Coburn 1991: 22]. Можно предположить, что двое из трех основных

мифов поэмы сложились в шиваитской среде: миф о победе над Махишей и миф о победе над Шумбхой и Нишумбхой. Богиня здесь именуется супругой Шивы и также часто называется именем «Гаури» (4.11, 41), а это эпитет, относящийся, как правило, к Парвати. Текст мифа о войне против Махиши, перечисляя энергии, из соединения которых появилась на свет Богиня, ставит энергию Шивы на первое место и он же ей первым вручает дар. Вообще из трех сказаний о подвигах Богини, содержащихся в ДМ, именно миф о ее борьбе с Махишей имеет важнейшее значение для оформления ее образа, ибо ее эпитет mahiShAsuramardinI («губительница асура Махиши»), вместе с соответствующими изображениями, как уже отмечалось выше, получили широчайшее распространение в позднейшей индуистской традиции [Игнатъев 2009; Bhattacharyya 1996: 101, 105; Coburn 1988: 221 – 222].

Первоначальная версия этого мифа содержится в Араньякапарве Мбх (III.221) [Махабхарата 1987: 457-460], и в ней победа над Махишей приписывается Сканде. Сканда является сыном Агни и Свахи. Позднее Брахма сообщает Сканде, что его подлинными родителями были Шива и Парвати, воплотившиеся (samAvishya) в Агни и Сваху. Таким образом сказание об убийстве Скандой Махиши помещается в контекст шиваитской мифологии [Coburn 1988: 222-223].

Рамаяна не содержит никакой информации о Махише, хотя она упоминает демона Дундубхи, который принимает облик буйвола (mahiSaM rUram) (IV.11.25). В тексте ХВ также нет каких-либо упоминаний о Махише [Coburn 1988: 226]. Из ранних пуран только в МтП фигурирует персонаж с таким именем. В ней упомянуто предсказание Брахмы, что Махиша падет от руки женщины (152.17-24), но само исполнение этого пророчества не описывается [Ibid.: 227].

Если же мы обратимся к иконографии, то самые ранние изображения Махишасурамардини датируются поздним кушанским либо ранним гуптским временем. Одним из самых известных из их числа является терракотовое изображение Махишасурамардини, найденное в Нагаре (Раджастан) и датируемое I в. до н.э. — I в. н.э. [Ibid.: 227 - 228]. Известны также шесть статуэток кушанской эпохи, но здесь, в отличие от нагарской находки, отсутствует изображение льва [Ibid.: 228].

Отметим еще, что в версии мифа о Махише, который содержится в ДМ, наличествует важный мотив рождения Богини из слияния сияний или энергий (tejas) различных богов, отсутствующий в версии эпоса. Этот мотив тождественен описанию образа царя в «Законах Ману» (МнДхШ), где сказано, что царь создан из частиц различных божеств и поэтому сам равен божествам (VII.3-8, 10-11) [Законы Ману 1969: 127-128; Coburn 1988: 229-230].

Исследуя генезис третьего мифа — мифа о Шумбхе и Нишумбхе, следует иметь в виду возможный переход палатальной шипящей sh в заднеязычную глухую k, и соответственно мы имеем имена Кумбха и Никумбха [Coburn 1988: 231].

В Мбх Кумбха и Никумбха появляются в следующих эпизодах: 1). они вместе с Вирочаной являются сыновьями Прахлады (I.5.20); 2). Никумбха является сыном Дану (I.59.26); 3). Никумбха рождается на земле как царь Девадхипа (I.61.27); 4). Никумбха — потомок Хираньякашипу и отец Сунды и Упасунды (I.201.1-4).

В Рамаяне содержится больше сведений о двух демонах, носящих имена Кумбха и Никумбха: они сыновья Кумбхакарны и советники и полководцы Раваны (VI.8.19; VI.75.46-47) [Ibid.: 231].

Теперь немного об истории имен других асуров из третьей части ДМ.

Дхумралочана, «дымчатоокий», не появляется в эпосе, хотя демон с похожим именем, Дхумракша встречается в Рамаяне (VII.5. 39) и Мбх (III.270.5-14). Рактабиджа вообще впервые встречается в самой ДМ, а Чанда и Мунда фигурируют как демоны в ХВ [Ibid.: 232].

А сейчас возвратимся к именам главных асуров третьей части. Если мы будем рассматривать их без учета данных фонетических изменений, то есть просто как Шумбху и Нишумбху, то ситуация совершенно иная. Мбх не знает этих имен вообще, а в Рамаяне Шумбха и Нишумбха встречается лишь в списке злодеев, умерщвленных Вишну (VII.6.35) [Ibid.: 232].

После этого Шумбха и Нишумбха фигурируют еще в трех источниках:

1. в ХВ Вишну, восхваляя богиню Нидру, говорит, что она умертвит данавов Шумбху и Нишумбху вместе с их соратниками (47, 49) [Coburn 1988: 232-233];
2. в ВшП Вишну заявляет, что Шумбху и Нишумбху с их сторонниками убьет богиня Йоганидра (V.1.81);
3. в пьесе Бхасы «Балачарита» [Ibid.: 234 - 235]. Вот почему Кобурн связывает возникновение мифа о Шумбхе и Нишумбхе с вишнуйско-кришнаитской мифологией. По его мнению, этот миф возник в среде неарийских народов Северной Индии, среди которых был распространен культ Великой Богини и одновременно сказания о героических подвигах Кришны Гопалы. Конечно, позднее эти предания о Кришне получили теологическую и литературную переработку, как в Северной, так в Южной Индии, и таким же образом ассоциация Богини с Шумбхой и Нишумбхой нашла свой путь из фольклорной традиции в санскритскую литературу и получила свое отражение в новой форме в таких текстах, как ДМ [Coburn 1988: 241; Coburn 1991: 24].

П. Д. Сахаров придерживается другой точки зрения. Он отмечает, что в мифе о войне с Шумбхой и Нишумбхой тоже немало ассоциаций Богини с Шивой, здесь она носит имя Шивадуги («та, у которой Шива — посланник») и отождествляется с Парвати, предающейся подвижничеству в Гималаях. Богиня, как известно, делает это, чтобы выйти замуж за Шиву. Следовательно, миф о Шумбхе и Нишумбхе возник в шиваитской среде [Сахаров 1990: 55].

Совсем в другой среде возник миф о победе над Мадху и Кайтабхой. Ко времени создания ДМ этот миф прочно ассоциировался с фигурой Вишну, отсюда эпитет этого бога Мадхусудана (madhusUdana, букв. «губитель Мадху»), часто встречающийся в Мбх. Во всех случаях, когда речь заходит о победителе двух асуров-братьев, Мбх (III.194.8-30), Рамаяна и ХВ неизменно, без каких-либо вариаций, указывают на Вишну [Махабхарата 1987: 405-406; Coburn 1988: 212].

Самая распространенная интерпретация этого мифа указывает на его космо-

нический характер: происходит переход от дезинтегрированного состояния космоса к его упорядоченной манифестации [Ibid.: 215]. Асуры как бы становятся «сырым материалом» для акта творения мироздания, из их жира (medas) создается Земля (получающая наименование medinI) [Ibid.: 217].

Вторая тема, присущая различным вариациям мифа о Мадху и Кайтабхе — это деятельность Вишну в качестве спасителя. В версии «Нараянии» (Мбх XII.335), например, преступление асуров заключается в том, что они похитили у Брахмы Веды. Вишну выступает здесь как спаситель Вед [Ibid.: 219].

Третья и последняя тема, присущая всем версиям данного мифа, появившимся до ДМ — это тема обмана, иллюзии. В ХВ сами Мадху и Кайтабха заявляют, что они вводят в заблуждение мир. И во всех вариациях Вишну при помощи хитрости одолевает их [Ibid.: 219 - 220].

В ДМ мы наблюдаем эволюцию мифа о Мадху и Кайтабхе. Если в предыдущих версиях центральную роль играет Вишну, то в версии ДМ сама его способность действовать зависит от Богини как Йоганидры. Космогонический же характер этого мифа придает фигуре Богини космический, даже онтологический масштаб. При этом между асурами и Богиней возникает подспудная связь: асуры выступают в качестве «строительного материала» для создания вселенной, т.е. в качестве Пракрити, а Богиня сама именуется Пракрити (1.78), а также mahAsurI, «великой демоницей» (1.77). И здесь же Богиня выступает как Махамайя («великая иллюзия»), она вводит в заблуждение двух асуров, которые полагают, что могут перехитрить бога (1.73) [Ibid.: 221].

П.Д. Сахаров высказывает предположение, что миф о Мадху и Кайтабхе сложился в среде какой-то особой секты шактистов-вишнуитов. Еще он обращает внимание на то, что в конце ДМ, когда Богиня дает различные обещания, она говорит о своем предстоящем рождении из чрева Яшоды. Соответствующая ситуация более подробно описана в ХВ (II. 2 — 4). Видимо и здесь не обошлось без влияния вишнуизма. И весь памятник, по мнению П.Д. Сахарова, претерпел окончательное оформление именно среди шактистов-вишнуитов, хотя серьезной аргументации он не приводит [Сахаров 1990: 55].

Как замечает П. Д. Тивари, хотя вишнуитский элемент и присутствует в некоторых шактистских мифах, связь Богини с Шивой видится намного более тесной. Основные имена Богини — Амбика, Ума, Парвати — известны именно как имена супруги Шивы. И пример ДМ, по его мнению, в этом плане очень показателен. Хотя здесь и упоминается в начале такое проявление Богини, как Йоганидра, подчинившая себе Вишну, в целом в тексте Богиня выступает ни как Лакшми, Вайшнави или Нараяни, а как Амбика, Гаури и Чандика. Лакшми, Вайшнави и Нараяни же упоминаются как частичные проявления Великой Богини [Tiwari 1985: 68].

Изучая происхождение мифов ДМ, полезно будет обратиться к ВмП. Есть точка зрения, что мифы, содержащиеся в этой пуране, предшествуют по времени создания аналогичным мифам ДМ [Coburn 1988: 242].

Миф о Мадху и Кайтабхе в версии ВмП в сюжетном плане в целом соответ-

ствуует аналогичному мифу из Мбх, хотя и пересказывается в сокращении [Ibid.: 242]. Что же касается мифа о Махише, то ВмП занимает среднюю позицию между приписыванием победы над этим асурой Сканде в эпосе и более поздней традицией, отдающей предпочтение Деви [Ibid.: 249]. В мифе о Шумбхе и Нишумбхе обоих демонов убивает проявление Богини Катъяяни-Каушики-Виндхьявасини таким же образом, каким Богиня делает это в ДМ [Ibid.: 245].

Сравнивая в целом ВмП с ДМ, можно сделать следующие выводы.

Образ Богини носит в ВмП менее синкретический характер, чем в ДМ. Можно сказать, что она здесь богиня — с маленькой буквы. Так, вайшнавское предание о Мадху и Кайтабхе в ВмП не включено в мифологию Деви. И даже когда она умерщвляет Махишу, нет ни слова об ее постоянной деятельности в мире в качестве спасительницы и защитницы. В конце сказания о Махише в ВмП Богиня обратно растворяется в телах мужских божеств (21.52), в то время как в ДМ она, продолжая оставаться единым целым существом, просто исчезает (4.39). Кроме того, богиня ВмП отождествляется прежде всего с Умой-Парвати. В ДМ же роль Парвати гораздо менее значительна, а Ума не упоминается вовсе [Ibid.: 247].

Мировоззрение ДМ. В поэме доминирует мифологическое повествование, и мы не найдем здесь глубокой метафизики, подобной метафизике адвайта-веданты. В центре мировоззрения ДМ находится и главным действующим лицом поэмы выступает, конечно, Богиня (devI), являющаяся в разных обликах и под разными именами, как об этом говорилось выше. В своем изначальном облике Богиня выступает как идеальная красавица, самое прекрасное и удивительное существо. Она наделяется атрибутами — оружием (2.19 — 27) и украшениями (2.22 — 30), которые обладают важным символическим значением, ибо показывают ее связи как с богами традиционного индуистского пантеона, так и божествами автохтонных культов [Посова 1985: 136]. Как уже отмечалось выше, Бхаттачарья считает, что в ДМ Деви преимущественно рассматривается как Богиня-воительница, в то время как М. Кумар замечает, что в ее совершенной природе она описывается как самое благостное существо, хотя во многих эпизодах доминируют ее ярость и необузданность — качества, присущие богине-воительнице [Bhattacharyya 1996: 100; Coburn 1988: 56]. Родригес полагает, что самая ее известная черта это обладание безграничной способностью зачаровывать, сбивать с толку [Rodrigues 2002: 312].

Богиня именуется вечной (1.64), высшей матерью богов (1.74), почитаемой богами и великими мудрецами (4.3), находящейся выше всех богов (4.7) и заключающей в себе их мощь (4.3). Она — грозная и в то же время очаровательная в высшей степени (1.80 — 81), верховная владычица, находящаяся превыше всего высокого и низкого, не пятнающаяся грехами, высшая изначальная Пракрити, не подверженная изменениям (1.78; 4.7).

По отношению к миру Богиня выступает как сила, создающая, поддерживающая и разрушающая мироздание (1. 71, 75 — 76; 1.83; 11.11; 12.36; 13.3). В традиционном индуизме эти функции распределяются между Брахмой (творение), Вишну (поддержание) и Шивой (разрушение). Она пронизывает все и наполняет космос

своей мощью (1.64; 4.3). Мир возник из ее частицы (4.7) и она является семенем вселенной (11.5). Богиня приводит в движение гуны (1.78; 11.11) (здесь прослеживается влияние санхьи). Она одновременно и та сила, которая управляет всей жизнью сансары, побуждая живые существа находиться в ней, окутывая их умы иллюзией призрачного мира вещей и явлений (mahAmAya, «великая иллюзия; 1.53 — 55; 11.5; 11.22; 12.37; 13.5; также «причина уз круговерти перерождений»; 1.58), и та, которая помогает встать на духовный путь и дарует освобождение (mahAvidya, «великое знание»; 1.56-57; 4.9; 11. 7-8; 13.5). При этом Деви также именуется даже ладьей, переправляющей через океан мирского бытия (4.11). В одном месте говорится, что все женщины (11.6), а в другом и все существа (9.5 — 8) являются проявлениями Богини. Этот тезис является ключевым в мирозерцании её почитателей. Кроме того, сказано, что она управляет органами чувств и элементами во всех существах (5.77), пребывает в сердце каждого существа (11.8) и является энергией (шакти) всякой вещи (1.82). Богиня воплощается и принимает различные облики, чтобы поддержать миропорядок (1.65-66; 11, 30; 11. 41-50). В этом ДМ явно наследует традиции БГ, где Кришна излагает учение об аватарах (4.6-8). Д. Кинсли доказывал, что образ Богини в ДМ не следует понимать просто как женскую форму мужских божеств. Тем не менее нельзя не отметить взаимодействие представлений о Богине и о Вишну-Кришне как о божественных хранителях. Известно, что в поздней теологии Вишну придаются черты царя. А описываемое в МнДхШ (7.3-5) происхождение царя из частиц различных божеств не может не напомнить миф о явлении Богини из слияния энергий мужских божеств, излагаемый в ДМ, о чём уже упоминалось выше. Также сходство между царем и Богиней не ограничивается способом их «появления на свет», но дополняется их общей способностью принимать разнообразные формы и общими качествами доблести и неодолимости (7.10-11). В некоторых рукописях шестой книги Мбх (Бхишмапарва) в самом конце 22-й главы (23-я является первой главой БГ) содержится гимн, который Арджуна возносит богине Дурге перед самым началом сражения (Дурга-стотра) [Бхагавадгита 1994: 278 - 281]. Арджуна, как известно, обычно изображается другом и почитателем Вишну-Кришны, которого в данном случае заменяет Дурга. Таким образом, представление божестве как о периодически воплощающемся спасителе мира стало связываться как с образом Кришны, так и образом Богини. То, что это является более чем простым структурным сходством, указывает родство, которое редакторы Мбх явно чувствовали между этим ранним гимном Дурге и посланием БГ, а на то, что это родство не простая случайность, указывает факт, что фактически все прочие ранние гимны Богини, включенные в состав Мбх и ХВ, содержат тот же самый акцент на деятельность Богини как спасительницы мира. Эта же самая черта присуща Богине на протяжении всей ДМ, и на нее делается ударение в двенадцатой главе после перечисления будущих воплощений Богини, напоминающих воплощения Кришны. Заметим, что в IX в. число стихов БГ составляет 700. Этот факт вместе с приведенными выше соображениями заставляет предположить, что именно 700 стихов БГ послужили образцом для позднейшего представления о ДМ как со-

держащей «семьсот [стихов, посвященных] Дурге», т.е. Дурга-сапташати [Coburn 1991: 25-27; Erndl 1993: 29].

При этом как и во многих других пуранических текстах, в ДМ нет точных указаний, как одни божественные манифестации соотносятся с другими, поскольку ДМ пронизана духом бхакти, и ее задача — восхвалять, а не анализировать. Таинственность и многообразие проявлений Богини не вызывали смущения у автора (авторов) текста [Coburn 2002: 79 — 80].

Главными грозными ипостасями Деви, самыми кровожадными и свирепыми, помогающими истреблять асуров, в мифе о Шумбхе и Нишумбхе выступают Кали (Калика или Чамунда), вышедшая из лба Богини (7.6), и Шивадути (Чандика), называемая шакти самой Богини (8.23), что отлично от представлений более поздних тантрических и шактистских текстов, согласно которым шакти всегда является женской ипостасью мужского божества [Coburn 2002: 79; Erndl 1993: 28]. К второстепенным же проявлениям относятся Матери — отряд воительниц, являющихся персонифицированными энергиями (шакти) различных богов (8. 12 — 21). Облик и атрибуты каждой Матери тождественны облику и атрибутам соответствующего бога. У всех Матерей в ДМ однотипная функция — быть соратницами Богини в борьбе с демоническими силами. Среди этой группы выделяется Вайшнави, имя которой, единственной из всех, упоминается в одном ряду с такими эпитетами Деви, как наивысшая майя и семя вселенной. Как указывает Т. К. Посова, прообразами шакти могли являться отдельные женские божества доарийских культов аборигенов Индии [Посова 1985: 136]. Индийский ученый М. К. Дхаваликар возводит происхождение группы Матерей ко временам Индской цивилизации и высказывает гипотезу, что первоначально эта группа олицетворяла реки Индии, упоминающиеся в РВ. Но Т. К. Посова считает, что эти персонажи РВ и пуранические Матери — это генетически разнородные явления [Посова 1985: 137]. Ближайшим соратником Богини в битвах с асурами является и ее вахана (ездовое животное) — лев, которого ей дарит Химаван (2.29). В свиту ее входят также шакалы, пожирающие плоть убитых врагов (8.27).

По сравнению с Богиней и ее свитой прочим божествам в ДМ остается довольствоваться второстепенными и третьестепенными ролями. Т. К. Посова делит их на две группы: 1). боги, наиболее тесно связанные с Деви и имеющие соответствующих богинь-шакти: Вишну, Шива, Брахма, Сканд, Индра, 2). остальные боги (хранители мира, божества различных стихий) и существа полубожественной природы: Агни, Кубера, Сом, Вайю, Варуна, Яма, Вишвакарман, Кала, гандхарвы, апсары, якши и наги [Посова 1985: 135, 140 - 143].

Из ДМ следует, что по отношению к людям Богиня играет амбивалентную роль, выступая и как милостливое, и как грозное божество. Она избавляет от страданий (4.10; 4.17; 9.31; 11.3; 11.12), дарует процветание, наслаждения и рай (11.37; 12.37; 13.5), дарует успех тем, к кому милостлива (4.15; 4.37; 11.12), но будучи разгневанной, лишает благ (11.29), очищает от грехов (11.34), приносит счастье и несчастье (12.40). Богиня уничтожает демонические существа (4.14; 4.32; 11.27 — 28; 11.41

— 55), но милосердна даже по отношению к врагам (4. 21). Одна из ее основных функций в поэме — это преподнесение даров (4. 32; 5.6; 11.37; 13.14 — 28). По мнению Т. К. Посовой, во всем этом еще раз проявляется синкретический характер образа Богини [Там же: 140].

В ДМ мы находим сведения о способах почитания Богини. Упоминается о совершении жертвоприношений животных (12.10, 20), совершении пуджи (12.10-11, 20-21), хоме (12.10; 12.21) и великом осеннем празднике (Наваратри) в честь Богини (12.10; 12.12). В конце ДМ царь и вайшья делают изображение (mUrti) Богини из глины и почитают его подношением цветов, приборов для курения, светильников, пицци (то есть совершают индуистскую пуджу), совершенным аскезы и чтением Деви-сукты (13.9-11). В другом месте говорится также об аргхье, приношениях благовоний, кормлении жрецов и окроплении водой как составных элементах почитания Богини (12.20-21). Культ её отправлялся в посвященных ей святилищах (12.9).

Важной составляющей отправления культа Богини объявляется рецитация самой ДМ. Подробно перечисляются блага, которые обретаются благодаря ее рецитации. Слушание и чтение поэмы ограждает от несчастий (12.13; 12.17), дарует потомство, здоровье и богатство (12.13; 12.22), освобождает от страха (12.14; 12.25), нейтрализует неблагоприятное влияние планет и дурные сны (12.17), спасает детей от злых духов (12.18), восстанавливает отношения между поссорившимися друзьями (12.22), помогает в затруднительных, опасных для жизни ситуациях (12.24-30).

В конце своего исследования Кобурн делает следующие выводы относительно мировоззрения ДМ.

1. Высший уровень бытия предстает в тексте памятника как сущность женского пола, как Богиня.
2. Эта сущность представляется трансцендентальной. Трансцендентальным статусом, который традиционно приписывается Вишну, в мифе о Мадху и Кайтабхе в ДМ равным образом наделяется Богиня.
3. Высшая сущность — Богиня — понимается как внутренний, сокрытый феномен. Отсюда к ней прилагаются имена «Сваха» и «Свадха».
4. Высшее существо в тоже время является имманентным, оно является одновременно материальным миром и действует в материальном мире. На первую роль указывает имя Богини prakR^iti. Но при этом текст ДМ не делает акцента на вопросах спекулятивной метафизики и больше внимания уделяет освещению деятельности Богини в мире в роли великой защитницы [Coburn 1988: 304]. Более того, структура текста служит развертыванию имманентности Богини: движение идет от компактного, сжатого утверждения трансцендентального статуса Богини в мифе о Мадху и Кайтабхе через более неторопливое изложение ее явления и первоначальной деятельности в мифе о Махише к подробному описанию ее воплощений и деяний в мифе о Шумбхе и Нишумбхе [Ibid.: 305].
5. Три характерные черты образа Богини, упоминаемые выше — трансцендентальность, сокрытость, имманентность — могут быть одновременно припи-

сываемы ей как высшей сущности благодаря тому, что Богиня является шакти (вселенской энергией), ибо форм шакти много, но сама шакти всего лишь одна [Ibid.: 305].

6. В высшей сущности, согласно ДМ, заключена целая серия парадоксов. Богиня одновременно и Махамая («великая иллюзия») и Махавидья («великое знание»), она милосердная мать и в то же время грозная воительница [Ibid.: 305].
7. Образ Богини ДМ связан с ведийской фигурой Агни целой серией мотивов, а также с эпической фигурой Сканды. Отсюда ее имена — такие как Сваха, Кали и, в особенности, Дурга [Ibid.: 306].
8. В процессе теологической интеграции образов многих богинь в единый образ Великой Богини текст ДМ также интегрировал мифы, происходящие из различных источников. Первый из них имеет вайшнавское происхождение, второй связан с фигурой Сканды, третий, согласно Кобурну, берет свое начало от племен Северной Индии, среди которых бытовали сказания о подвигах Кришны [Ibid.: 306]. Напомним, что П. Д. Сахаров придерживается относительно происхождения мифа о Шумбхе и Нишумбхе другого мнения, полагая, что он возник в шиваитской среде [Сахаров 1990: 55].

Приложения к ДМ, или анги. Будучи самостоятельным текстом, ДМ «обросла» со временем многочисленными приложениями, или «членами» (ангами). Согласно Т. Б. Кобурну, имеющиеся в нашем распоряжении источники дают возможность предположить, что эти приложения к тексту появляются с XIV в. Анги главным образом связаны с использованием текста в ритуальной практике или предназначены для рецитации вслух в присутствии изображений божеств [Coburn 1991: 100 — 101]. Некоторые анги предшествуют тексту ДМ, а некоторые следуют за ним. К предшествующим ангам относятся следующие тексты.

Дурга-сапташлоки, также известная как Амба-стути. Вначале Шива спрашивает о средстве достигнуть того, что он желает, и Богиня в ответ возвещает соответствующую садхану в семи стихах, отсюда и название.

Девы-кавача. Состоит из 51 шлоки, защищает все члены тела адепта во всех местах и от всех опасностей [Coburn 1991: 175 - 179].

Аргала-стотра. В ней риши Маркандея рассказывает своим ученикам о величии Богини. Текст насчитывает 23 шлок [Coburn 1991: 180 - 181].

Ведийская Ратри-сукта. Гимн из десятой мандалы РВ, единственный гимн, посвященный в РВ богине Ночи, сестре Ушас. Здесь прославляется светлая, усыпанная звездами ночь, потому что арии боялись темной, беззвездной ночи [Ригведа 1999: 284; Coburn 1991: 183 - 184].

Тантрическая Ратри-сукта. Это гимн Брахма-стути из первой чариты ДМ (1.72 — 87).

Одна из двух Ратри-сукт выбирается в зависимости от характера обряда, ведийский ли он или тантрический. Также одним из текстов, рецитируемых в некоторых традициях, является Деви-атхарва-ширша-Упанишад.

К приложениям, которые следуют за основным текстом, относятся такие тексты.

Прадханика-рахасья. Текст носит космогонический характер, в нем речь идет о мула-Пракрити, которая является причиной творения, и о начале процесса творения. Махалакшми порождает Махакали и Махасарасвати, а затем они порождают мужские и женские божества, которые творят мир [Coburn 1991: 185 - 187].

Вайкритика-рахасья. Мула-Пракрити обращается в творение (vikR^iti), описываются иконографические образы трех манифестаций (Махакали, Махалакшми, Махасарасвати), их деятельность и методы поклонения им [Ibid.: 187 - 191].

Мурти-рахасья. В тексте рассказывается об земных воплощениях Богини [Ibid.: 191 - 193].

Вместе три рахасьи составляют девяносто три стиха. Рахасьи стали считаться столь органичным дополнением к ДМ, что один из комментаторов утверждал, что реальной причиной, по которой Рама умертвил Равану, явилось то, что демон речитировал ДМ без рахасья [Coburn 2002: 82]. Изложение в них помещено в те же уста, что и в махатмье. В рахасьях присутствует то, что называют «самым ранним систематическим изложением шактистской философии», при чем эта философия выражена языком мифологии. Высшее божество это Махалакшми, которая порождает две другие формы — Махакали и Махасарасвати. Махалакшми наделена тремя гунами, и одновременно в ней преобладает гуна раджас. В Махакали и Махасарасвати преобладают гуны тамас и саттва соответственно. Эти три трансцендентальные формы «переходят» в три имманентные: четырехрукая Махакали становится десятирукой, четырехрукая Махалакшми — восемнадцатирукой, и четырехрукая Махасарасвати — восьмирукой. Эти три имманентные формы считаются главенствующими в каждой из трех чарит ДМ [Ibid.: 80 - 82], о чем было сказано выше.

Ведийская Деви-сукта. Гимн из десятой мандалы РВ, в котором богиня Вач, персонификация священной речи, прославляет себя. Содержание его таково: богиня приписывает себе космогонические функции, она несет богов, т. е. служит им опорой, обитает на небе и на земле, ее лоно в водах, она распространяется по всем мирам, будучи единой. Вач наделяет богатством, силой и мудростью тех, кого любит, тех же, кто ненавидит брахманов, поражает стрелой из лука Рудры. Богиня вызывает словесные состязания и увлекает всех за собой. Надо отметить, что Деви-сукта отличается крайней формальной изощренностью [Мифы народов мира, т. 1, 1991: 219; Ригведа 1999: 282, 523].

Тантрическая Деви-сукта. Это другое название Апараджита-стути ДМ (5.8 — 82).

Выбор между Деви-суктами обуславливается ведийским или тантрическим характером обряда.

В завершение речитации ДМ читается молитва, содержащая обращенную к божеству просьбу простить нечаянно нанесенные оскорбления, вытекающие из ошибок в ходе совершения ритуала.

Комментарии на ДМ. Т.Б. Кобурн в своей работе «Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation» обращает внимание на то, что понятие «комментария» на первый взгляд кажется весьма простым, но

на деле оно весьма различно в культурах народов мира. Даже иудейский Талмуд и протестантская «The Interpreter's Bible» весьма непохожи друг на друга как по содержанию, так и по форме и намерениям авторов. Если же мы включим в наше поле сравнений китайские комментарии на классические конфуцианские тексты или мусульманские комментарии на Коран, то станет ясно, какой многообразный феномен скрывается за понятием «комментарий» [Coburn 1991: 120].

В индуистской традиции комментарий занимает особое место. Комментарии писались на разные тексты и для обозначения «комментария» использовались многочисленные термины: kaumudī, chandrikā, Tikā, darpaNa, dīpaKā, dīpanī, nibandha, nirUpaNa, nirNaya, parIkShaNa, prakAsha, prakAshikā, pradīpa, bhAshya, vivaraNa, vR[^]itti, vyAkhyā. Возможно, эти термины свидетельствуют о различиях, которые сегодня трудно определить. Составлению комментариев способствовало внимание индийцев к вопросам языкознания, в отношении же сутр дополнительным фактором выступал присущий им крайне сжатый характер изложения материала. От каждого авторитетного учителя веданты ожидалось, что он составит комментарии на т.н. «тройную основу» (prasthAna-traya), куда входили БГ, Упанишады и Брахма-сутры. Однако, по замечанию того же Кобурна, в связи с комментариями возникает немало вопросов, на которых нет ответов. Например, почему на РВ до появления в XIV в. труда Саяны не составлялось систематических комментариев. Или почему такое внимание комментаторов привлекала именно десятая книга БхП, при том, что остальные пураны, также связанные с движением бхакти, ими игнорировались, а ДМ, также пуранический текст, но при этом далекий от пафоса бхакти, пользовалась популярностью? Как уже указывалось выше, было написано по меньшей мере 67 комментариев на ДМ. Корпус комментариев на ДМ, помимо уже выше упоминавшегося СшС, включает «Шантханави» Шантану, «Пушпанджали», «Рамашрами» Рамашармачарьи, «Нагешви» Нагоджи Бхатты, «Дхамсоддхари» Кашинакша Шастри, «Гуптавати» Бхаскараи, «Дургапрадипа» Нилакантхи и другие тексты [Durga Saptasati 2012; Saptashati-sarvasvam 2001: 8]. Как замечает Кобурн, главной заботой авторов комментариев на ДМ было не истолкование содержания текста, а разделение его таким образом, чтобы достичь требуемых 700 стихов для рецитации, и именно точная рецитация, а не постижение и понимание смысла интересовали прежде всего представителей индуистской традиции [Coburn 1991: 3-5]. Сам Кобурн в своей работе «Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation» выбирает для анализа два комментария: «Гуптавати» Бхаскараи и «Нагешви» Нагоджи Бхатты.

Известно, что оба комментатора были современниками. Хотя даты их жизни точно неизвестны, можно сказать, что Бхаскараи жил между последней четвертью XVII в. и второй половиной XVIII в., в то время как жизненный путь Нагоджи Бхатты ограничен примерно 1688-1755 гг. Бхаскараи, возможно, был несколько младше, так как по крайней мере в двух случаях он цитирует работы Нагоджи Бхатты, включая его комментарий на Дурга-саптасати. Так как нам известно, что комментарий Бхаскараи на ДМ был закончен в Чидамбараме к концу его жизни,

вероятно, в 1741 г., а комментарий Нагоджи Бхатты был составлен несколько ранее [Ibid.: 122].

Бхаскараю считали самым авторитетным среди учителей школы шривидья (об этой школе: [Brooks 1990: 47 - 71]). Он родился в деревне Тхануджа в Махаращре и происходил из семьи брахмана из готры Вишвамитры; по примеру своего отца получил образование в Варанаси. Посвященный в шривидью Шивадаттой Шуклой в Сурате, Бхаскараю путешествовал по всему субконтиненту, проповедовал, участвовал в диспутах, строил храмы. Кроме «Гуптавати», ему приписывается авторство сорок двух текстов, хотя до нас дошло только восемнадцать [Coburn 1991: 123].

Как замечает Т.Б. Кобурн, «Гуптавати» может удивить человека с западными, особенно с протестантскими, представлениями о комментарии. Тот, кто ожидает, что каждому стиху будет посвящена отдельная заметка, неизбежно будет разочарован, так как из 579 стихов, содержащихся в издании Харикришнашармы, Бхаскараю предлагает комментарий только на 234, или около 40% от всего текста. Кроме того, некоторые из его комментариев оказываются чрезвычайно краткими, иногда просто толкованием слова, указанием на окончание главы и т.д. Наибольшее количество прокомментированных стихов содержат главы 5, 4, 12, 11 и 1, то есть там, где есть гимны Богине, а также глава, где Богиня дает наставления касательно рецитации ДМ. Всего комментарий насчитывает 400 строк. По утверждению Т.Б. Кобурна, эта краткость связана с тем, что данный комментарий вызвала к жизни практика устного общения учителя и ученика (guru-shiShya): письменное слово оказывается не более чем отправной точкой для беседы, и без беседы эти слова мертвы [Ibid.: 132].

Из приблизительно 400 строк комментария около 250 посвящены вопросу, как следует нумеровать и разделять стихи, так чтобы получилось требуемые «700 [стихов в честь] Дурги». Более того, они не понимаются здесь как просто «стихи», тот есть пуранические шлоки из 32 слогов, обладающие главным образом повествовательной функцией. Скорее это мантры, звуковые проявления самой Богини. Таким образом, текст ДМ интересует Бхаскараю не как педантичного редактора, а как теолога и специалиста по ритуалу [Coburn 1991: 132-133; Erdl 1993: 23].

Касаясь имени «Чанди», Бхаскараю утверждает, что «Божество по имени Чанди является высочайшим Брахманом». Таким образом, он сразу же заявляет, что Богиня ДМ представляет собой ту же самую недвойственную высшую реальность. Бхаскараю развивает свою мысль, указывая на значение слова chaNDI как «грозная, страшная или страстная», и замечает, как такой язык конвенционально используется, чтобы говорить о том, что ошеломляет, как, например, о немилосердно палящем летнем Солнце. Затем он говорит, что гнев, вызывающий страх, может быть полезным, и цитирует отрывки из классических текстов: 1) Рамаюну (I.1.4), где Вальмики спрашивает: «Кого, когда он алчет битвы, даже боги страшатся?» [Рамаюна 2006: 7]; 2) гимн «Шатарудрия» из ЯВ (IV.5.1): «Поклонение твоему гневу, о Рудра...»; 3) ТайУ, (II.8.1), где о Брахмане сказано: «Из страха перед ним дует ветер, Из страха — восходит Солнце, из страха перед ним бегут огонь,

Индра и смерть — пятая» [Упанишады 2000: 540-541].

Бхаскарарая замечает, что среди многих мантр, используемых в поклонении Брахману в образе Шакти, обладающей атрибутами, две являются основными: наварна-мантра и Сапташати, которая здесь понимается как составляющая одну очень длинную мантру. Затем следует длинное объяснение наварна-мантры и её связи с Сапташати. Далее текст принимает чрезвычайно «технический» характер, что не может не напомнить «мистическую лингвистику» иудейской каббалы [Coburn 1991: 136].

Как известно, наварна-мантра состоит из следующих слогов: aim hrIM klIM chAmuNDAyai vichche. Подобно многим тантрическим мантрам, она не «означает» ничего в конвенциональном семантическом смысле, а поэтому требует символической интерпретации. Бхаскарарая, основываясь на Деви-атхарва-ширша-Упанишаде, Дамара- и прочих тантрах, отождествляет первые три слога — aim hrIM, klIM — с тремя определениями Брахмана — бытие (sat), сознание (chit), блаженство (Ananda) — и с тремя частичными (vyaShTi) формами Богини — Махалакшми, Махасарасвати и Махакали. Два последних слога — vichche — отождествляются с полной (samaShTi) формой Богини. Что же касается четырех оставшихся слогов, образуемых именем «Чамунда» в дательном падеже, то комментатор замечает, что этимология этого имени дается в Сапташати (7.23-25), и утверждает, что точно также, как это имя объединяет два демона, Чанду и Мунду, так и сама Чамунда объединяет два вида знания, знание мира и знание Брахмана. Как середина мантры, она связывает частичные (vyaShTi) и полную (samaShTi) формы Богини. Бхаскарарая предлагает этимологическую связь имени Чамунда через слово Adana («пища») с содержащимся в Упанишадах понятием обо всем как о составляющем пищу Брахмана (БрУ I.2.5), но он также замечает, что местные языки могут давать ключ к пониманию этого имени. В конце концов, комментатор предлагает такую «неэзотерическую» версию этой мантры: «Поклонение Кали, Лакшми, Сарасвати, поклонение Чандике: разрубая узел неведения, что связывает мое сердце, освободи меня!» [Ibid.: 136-137].

Бхаскарарая показывает, каким образом ДМ связана с наварна-мантрой. Он сопоставляет утверждение Прадханика-рахасьи, что «Махалакшми является первой среди всех» с фактом, что слог aiM, обозначающий Махалакшми, стоит первым в наварна-мантре, что также указывает на главенствующее положение этой богини. Затем, основываясь на мистическом учении о звуке, он показывает, что первый стих поэмы является экзотерической версией той же самой мантры: должным образом понятое, ДМ и наварна-мантра учат одному и тому же. Это подтверждается другими цитатами из текста поэмы, с акцентированием внимания на места, где находит свое отображение связь Богини с тремя главными мужскими божествами или её природу как вселенского звука [Ibid.: 137].

Бхаскарарая именует ДМ «мантрой, чьей формой является множество стихов (shlokAs), состоящее из трех эпизодов (charitAN)». Отмечая, что некоторые из историй, содержащихся в этих эпизодах, имеются также в ВмП, ДБхП, Лакшми-

и прочих тантрах, он утверждает, что повествование МрП является наилучшим, потому что, во-первых, оно связано с достижением целей жизни человека (puruShArthAs), а во-вторых, содержит основные правила собственной рецитации в двенадцатой главе, а в-третьих, по общему мнению. Он замечает, что заглавие Сапташати (saptashatI), «семь сотен», вызывает смущение, так как известно, что текст насчитывает чуть менее 600 стихов. Комментатор рассматривает несколько интересных способов объяснить это заглавие. Например, если допустить отсутствие различий между палатальным сибилантом sh и зубным сибилантом s, в этом случае Сапташати становится Саптасати (saptasatI), что значит «семь праведных женщин». Это может быть понято как ссылка на семь форм, упоминаемых в Прадханика-рахасье: не проявленная samaShTi-форма Махалакшми, три не проявленные yuashTi-формы, Махакали, Махалакшми, Махасарасвати, и трое женщин, которые они порождают: Сарасвати, Лакшми и Гаури. Иначе, семь могут быть формами Богини, встречающимися в одиннадцатой главе: Нандаджа, Рактаданти, Шатакши, Шакамбхари, Дурга, Бхима и Бхрамари [Ibid.: 139]. Кроме того, Бхаскарарая рассматривает аспекты ритуальной рецитации ДМ. Он ссылается на килаку, где речь идет о рецитации ДМ на восьмой и четырнадцатый день темной половины, а кроме того, излагает два других метода, призванные сделать рецитацию ДМ полностью эффективной: первый из них состоит в том, чтобы рецитировать главы в особом порядке — 13, 1, 12, 2, 11, 3, 10, 4, 9, 5, 8, 6 и 7 дважды, другой в том, чтобы рецитировать сначала среднюю чариту, затем первую, и, наконец, третью. Главы следует читать, не делая перерывов, в противном случае надо начинать сначала. Не следует читать про себя, а произносить слова громко вслух. При рецитации книгу следует поместить на подставку, а не держать в руках. Каждой части ДМ соответствует свой провидец, стихотворный размер, божество и т.д., и каждая из частей ведет к одной из трех целей человеческой жизни: Закону (dharma), Пользе (artha) и Любви (kAmA). В завершение Бхаскарарая сообщает о благоприятном времени для рецитации, видах подношений (bali), которые должны ее сопровождать, и о региональных различиях в практике рецитации [Ibid.: 141].

В своих комментариях Бхаскарарая и Нагоджи Бхатта ссылаются на одни и те же тексты. Прежде всего, оба считают само собой разумеющимся, что рахасьи необходимы для понимания ДМ, и рахасий они цитируют чаще всего. Следующим по популярности источником цитирования является ЛТ, текст X в., представляющий эклектическое смешение представлений, бытовавших в среде панчаратринов и тантриков. Остальные тексты цитируются изредка, к их числу принадлежат ХВ, ВмП, ВрП, ШП и ДБхП. Опираясь на общую базу источников, оба комментатора, однако, по-разному используют этот материал для толкования поэмы.

Бхаскарарая и Нагоджи Бхатту различают, прежде всего, представления о происхождении множества из единого. Бхаскарарая излагает свои взгляды на этот вопрос в комментариях на стихи 1.68-69 и 10.3. Последний стих представляет драматический момент, когда Богиня перед решающим боем с Шумбхой вбирает в себя множество женских божеств. Бхаскарарая даёт простое объяснение: он цитирует

знаменитое высказывание из ЧхУ (VI.2.1): «Вначале, дорогой, [все] это было Сущим, одним, без второго». То, что мы имеем в этом месте поэмы, это просто возвращение в состояние изначального единства. С точки зрения Бхаскарарай, этот процесс зеркально обратен тому, как разнообразие форм явилось в самом начале текста, когда в ответ на мольбы Брахмы темная (tAmasI) богиня покидает тело Вишну и предстает перед ним (1.68-69). Хотя ей присущи три качества (guNAH), Богиня в первой чарите приобретает форму, в которой преобладает тамас, из-за природы убийства демонов, связанного с устранением иллюзии, при котором главенствует Махакали. Во второй чарите ДМ убийство демонов носит другой характер и связано с бесстрастным преодолением грубой силы, и стало быть, Богиня имеет в данном случае форму Махалакшми, с преобладанием раджаса. Наконец, в третьей чарите Богиня в своей роли царицы, очаровывающей своей красотой, выступает как Махасарасвати, имеющая саттвичную природу. Другими словами, Богиня всегда принимает форму, соответствующую ситуации. Бхаскарарая понимает, что за этими тремя vyuShTi-формами скрывается samaShTi-форма Чанди, «четвертая» (turlyA), которая есть высший Брахман. Но по определению эта форма не участвует в повествовании. Явные ссылки в тексте на неё редки, однако, поскольку все существа происходят от нее, любое действие, совершаемое другими, по сути своей является её действием, и таким образом, она есть всё [Ibid.: 141-142].

С точки зрения Бхаскарарай, «Чандика» это четвертое определение, но как реальность она не отлична (abhinnA) от трех остальных. Не имеющая формы (nirAkArA), незримая (alakShyA), без особых качеств, но все же характеризуемая тремя гунами (nirgUNA...triguNA), она наполняет три свои воплощения (avatArAH). По признанию комментатора, может возникнуть путаница, так как обозначение «Махалакшми» используется двояко: как имя Чандики, высочайшего Брахмана, и как имя одной из её отдельных (vyuShTi) форм, но это не должно вводить в заблуждение. Как Махалакшми в форме vyuShTi она еще сохраняет главенство над двумя остальными проявлениями, так как сказано, что она обладает всеми тремя гунами, в то время как Махакали и Махасарасвати присущи только отдельные гуны, тамас и саттва соответственно. Конечно, легко установить соответствие между четырьмя формами Богини и четырьмя гимнами Сапташати. А использование Бхаскарараей слова turlyA для обозначения Чандики как «четвертой» тотчас же вызывает ассоциацию с использованием Гаудападой этого слова для характеристики высшего Брахмана в его знаменитом комментарии (kArikA) на МанУ [Ibid.: 143].

У Нагоджи Бхатты нет сравнительно четкого выражения идей адвайта-веданты, однако он дает множество ключей, предлагающих такое прочтение. Например, там, где Бхаскарарая уравнивает поглощение Богиней форм с недUALьностью Брахмана, Нагоджи Бхатта утверждает, что Амбика затем стоит совершенно одна «из-за отсутствия различий внутри мула-шакти» (10.4). В другом месте он называет её мула-Пракрити (4.6). Подобным образом, в форме неведения она выступает причиной сансары, а в форме знания (vidyA) она кладет ей конец. Майя сама понима-

ется как неведение (avidyA) (11.4). Грозную сторону Богини столь значимой делает и то, что ее нельзя превзойти (atirikta) ничем другим, кроме как знанием Брахмана. Технические термины, которые Нагоджи Бхатта использует здесь — особенно mUla-prakR^iti («изначальная природа») могут по-разному интерпретироваться, но упоминание «преодоления» является специфической чертой адвайта-веданты. То есть с принятием дуалистической эпистемологии это описание Богини приложимо только к низшей сфере конвенционального знания (vyAvahArika), но не к царству высшей истины (pAramArthika). Первое преодолевается последним. А значит, чтобы не сказали о Богине, это относится к представлениям о Брахмане-с-качествами (saguNa) или Ишваре, а не к трансцендентальному Брахману-без-качеств (nirguNa) [Ibid.: 144].

Другие комментарии Нагоджи Бхатты следуют этому образцу. Там, где Бхаскарарая оставляет без внимания содержащееся в тексте утверждение, что Богиня «рождена во многих образах», Нагоджи Бхатта чувствует необходимость сказать, что у Богини нет «основного» рождения, а любой разговор об ее конвенциональных рождениях имеет второстепенное значение. Там, где Бхаскарарая утверждает, что на непроявленную (avyAkR^itA) Богиню, которая есть Пракрити, не действуют влияние «имени и формы», исходящее из нее (4.6), Нагоджи Бхатта предлагает типично ведантистское толкование: высший недвойственный Атман или Брахман воспринимается как Пракрити из-за наложения (adhyAsa) на него различий, особенно различий отдельных «Я». Так как в этом контексте фактически все, что может быть сказано о высшем Брахмане, это то, что он «сознание-бытие-блаженство», любое действие, приписываемое ему, следует воспринимать в метафорическом смысле. Таким образом, Нагоджи Бхатта нередко использует частицу iva («как если бы»), истолковывая деяния Богини, чтобы сохранить трансцендентальный характер ниргуна-Брахмана. Чтобы не подразумевало дуальность, например, действие, это может быть приложимо к Брахману в относительном смысле, и только к Брахману, воспринимаемому с ограниченной перспективы (1.49; 1.53; 1.67; 5.37). Крайний случай подобной герменевтики обнаруживается в 8.57, где удар дубины противника, как сказано, «не причинил Богине даже малейшей боли». По этой же причине Нагоджи Бхатта стремится «отсоединить» гнев, подразумеваемый именем Чанди/Чандика, от истинной природы высшей реальности (2.17; 3.33; 4.13). Это, конечно, резко контрастирует со смелым отождествлением Чанди с высшим Брахманом, отражая лежащее в основе противоречие между взглядами веданты и тантры на чувства и чувственную образность [Ibid.: 144 - 145].

И для Бхаскарарай, и для Нагоджи Бхатты ДМ свидетельствует о божественной реальности, чья изначальная форма лежит за пределами самого текста. Для Бхаскарарай эта реальность предстает в образе недвойственного Брахмана, иначе известного как Махалакшми, «четвертая». Эта реальность онтологически связана с миром и с текстом Сапташати в процессе трансформации (pariNAma), который описывается в Прадханика- и Вайкритика-рахасьях. Подобным образом, для Нагоджи Бхатты эта реальность также является недвойственным Брахманом,

определяемый им как «четвертый» на основе ведантистского истолкования слога оМ. Но для Нагоджи Бхатты эта недвойственная реальность в действительности не развертывается в мироздание и не проявляется в тексте, хотя она создает видимость этого. В эпистемологической перспективе знаток Брахмана движется от высшего постижения Брахмана как *piṅgūNa* до конвенционального постижения его как *saguNa*. Если Бхаскарарая определяет Брахман как Махалакшми, то Нагоджи Бхатта отвергает это, ибо Брахман превосходит любое определение [Ibid.: 145].

Хотя шривидья и ДМ обе представляют шактизм, в первой Богиня почитается как благая Шри, в то время как во второй является в образе грозной Чандики. Как это может быть? И почему не являвшийся шактом Нагоджи Бхатта взялся за составление комментария на этот текст? [Ibid.: 146].

По мнению Т.Б. Кобурна, ответ на эти вопросы является двойным.

Во-первых, следует признать, что уже в XVIII в. ДМ была хорошо известным и очень популярным тестом. Бхаскарарая сообщает, что много других комментариев на ДМ уже существовало в его время, о чем свидетельствует и большое количество сохранившихся рукописей. Первоначально ДМ и стилистически, и по содержанию принадлежала к пураническому жанру. Однако со временем слова ДМ, как и многие другие слова в Индии, обрели силу, превосходящую их семантический смысл. Они стали функционировать как мантры, использовавшиеся для различных целей, и обрели самостоятельную жизнь вне пуранического контекста [Ibid.: 146].

Во-вторых, по замечанию Д. Брукса, для адептов шривидьи характерна широта интересов, и они могут выполнять даже с виду противоречащие друг другу практики. Более того, ныне в среде приверженцев шривидьи ДМ помещается в рамки традиции почитания благой Богини, и факт, что этот текст фокусируется на грозном (*ghora*) аспекте, используется как пример «целостности» природы Богини и взаимодополняемости её аспектов [Ibid.: 147].

Особое место среди комментариев на ДМ занимает СшС. Обладая по-настоящему энциклопедическим характером, этот весьма объемный труд подытоживает комментаторскую традицию в отношении поэмы и до сих пор пользуется огромной популярностью (в 1937 - 2011 г. вышло семь изданий!). Автор СшС — Сараю Прасад Шарма Дживеди (1835/1836 - 1906), брахман из готры Кашьяпы, родом из деревни Санаха, расположенной на южном берегу реки Гхагхра (в древности она носила название Сараю), являющейся одним из крупных притоков Ганги. Эта река известна тем, что на ее берегах стоит Айодхья (Аудх), где, согласно преданию, правил легендарный Рама. В 1853/54 г., после того как умер его отец, Сараю Прасад Шарма отправился в паломничество на запад, где посетил город Пешавар (Вишавара), а затем обосновался в городе Кангада возле питхи Джаландхара, где принял посвящение у Шримада Дургананды и, находясь рядом с ним на протяжении шести лет, практиковал аскезу. Затем с позволения своего наставника вернулся в родные края и поселился в деревне Тхареру, где в 1862/63 г. у него родился сын. Однако впоследствии Сараю Прасад Шарма снова отправился в странствия и обосновался в области города Лакхнау (Лакшмана). На него обратил внимание

раджа Бабу Шригуманасимхадева, позволив ему некоторое время жить при его дворце и даже одарил землей. В дальнейшем будущий автор СшС не раз менял место жительства, оставаясь в области Лакхнау. Здесь же, в 1875 г., Сараю Прасад Шарма написал на основе дхармашастр сочинение Садачара-пракаша (sadAchAragrakAsha, букв. «разъяснение добродетельного поведения»). Затем, в 1875 г., он переселился в Джайпур, где обрел покровителя в лице раджи Рамасимхадевы. В столице гордых раджпутов уроженец родины Рамы и написал два своих самых знаменитых текста: Агама-рахасья (Agama-rahasya, букв. «тайна агам», сочинение посвящено мантра-шастре или науке мантр) и СшС (последний текст закончил в 1892 г.) [Saptashati-sarvasvam 2001: I - VI]. Для комментирования Сараю Прасад Шарма использовал бенгальскую версию текста (gauDa-pATha), но при этом указываются разночтения с деканской (dAkShiNAtya-pATha) [Ibid.: IX]. Там же он познакомился с раджой Дарбханги Шрилакшмишварасинхой, который пригласил его к себе. Устроив своего сына Дурга Прасада Шарму в качестве преподавателя в царскую школу в Джайпуре, Сараю Прасад Шарма в 1893 г. отправился в Дарбхангу, где провел два года, успев за это время написать сочинение «Садхака-сарвасвам». Затем он, испросив разрешения у раджи Дарбханги, вернулся на родину и поселился к западу от современной Айодхьи. Значимым делом последних лет его жизни была организация строительства храма Шивы из камней, привезенных из питхи Матери мира в горах Виндхья. В этом храме были установлены мурти Парвати и Парамешвары. Скончался он в 1906 г.

Сараю Прасад Шарма был высокообразованным и эрудированным с традиционной точки зрения человеком, о чем свидетельствуют написанные им тексты, в том числе и СшС. Он много заимствует у предшествующих комментаторов, в особенности у автора ЧД и Шантану, но это вовсе не значит, что его труд лишен оригинальности. Особенность комментаторского стиля Сараю Прасад Шармы заключается в том, что он любит приводить объемные цитаты, что и делает его комментарий на ДМ самым пространственным из всех существующих.

СшС состоит из трех частей. Первая часть начинается с предисловия, в котором рассматриваются общие вопросы. Сказано, что, поскольку Брахман и Майя одно, то мантры oM, мантра Брахмана и hR^iM, биджа-мантра Майи, также тождественны [Ibid.: 3 - 4]. Подобно тому, как дерево с его стволом, ветвями, плодами и цветами произрастает из семени, из биджа-мантры («мантры-семени») hR^iM, главенствующим божеством которой является Бхуванешвари, происходят Махакали, Махалакшми и Махасарасвати. Главными из мантр этих богинь являются наварна-мантра и Сапташати (в подобном сопоставлении явно проявляется влияние Бхаскарараи) [Ibid.: 5]. Затем приводятся цитаты из различных текстов о значении ДМ [Ibid.: 6 - 7] (см. выше в Предисловии). Вслед за другими комментаторами Сараю Прасад Шарма склонен объяснять второе название ДМ saptashatI как saptasatI, причем он дает два варианта. Согласно первому варианту, каждой из трех чарит приписывается по семь «добродетельных женщин» (satI), причем в случае первой и второй чарит их перечень выглядит совершенно искусственным (упомина-

ются имена Лалиты, Арундхати и др., вообще не фигурирующие в тексте ДМ), а в отношении третьей чариты указывается на семь Матерей. Согласно второму варианту, повторяющему Бхаскараю, семь satī это Нанда, Шатакши, Шакамбхари, Бхима, Рактадантика, Дурга и Бхрамари [Ibid.: 7].

Далее рассматривается вопрос, какие тексты должны предварять, сопровождать и завершать рецитацию (pAṬha) ДМ. Сарая Прасад Шарма указывает, что тантры не дают единого порядка и что надо следовать тому порядку, который принят в данной местности. Затем он приводит примеры из конкретных текстов. Например, согласно ЧС, следует читать сначала аргалу, килаку и кавачу, затем собственно Сапташати, а после три рахасьи. При этом рецитация анг и Сапташати должна быть «сшита» (saMputita) чтением наварна-мантры [Ibid.: 7 - 8]. Как и Бхаскарая, автор СшС описывает ритуальное использование текста ДМ для снятия проклятий [Ibid.: 9 - 10]. Затем, следуя тому же Бхаскарае, излагает предписания рецитации текста, ссылаясь на ВрП и ЧС. Утверждается, что при рецитации книга должна лежать на подставке, а тот, кто держит при чтении книгу в руке, получает лишь половину плода. Не следует читать слишком быстро, про себя или, наоборот, чересчур громко, дрожа головой или не понимая смысла прочитанного. Также не следует читать написанное самим собой или написанное не брахманом. Пока не закончена глава, надо читать без перерыва, если же чтение было прервано, то надо начинать все сначала [Ibid.: 10]. Затем перечисляются традиционные категории для трех чарит (провидец, метр, главенствующее божество и т. д.) [Ibid.: 11]. После этого излагаются предписания почитания трех богинь, управляющих этими тремя чаритами: Махакали, Махалакшми и Махасарасвати, описывается их иконографический облик и поклонение им с использованием янтры [Ibid.: 12 - 13]. В этом Сарая Прасад Шарма также повторяет Бхаскараю. Заканчивается предисловие указанием на значение анг. Приводится цитата из Катьяяни-тантры: «Как воплощенный без членов тела (a~nga-hIno) ни к какому делу не способен, так и гимн Семисотстишие без анг». И здесь также встречается утверждение, что Равана был убит Рамой из-за того, что читал ДМ без анг [Ibid.: 13]. Далее первая часть содержит комментарий на кавачу, аргалу, килаку и Ратри-сукту.

Вторая часть представляет собой комментарий собственно на текст ДМ. В основном она посвящена грамматике (vyAkaraṇa); нередко встречаются примеры ложной этимологии, например, имя богини Шри объясняется тем, что к ней за защитой обращаются все люди, а Махамая трактуется как «мая Вишну» (поскольку «а» во втором слоге обозначает Вишну). Кроме того, разъясняются и некоторые темные места в повествовании. Часты ссылки на такие тексты, как РВ, Мбх, ХВ, ВдхП, ВмП, ВшП, ВрП, БхП, КП, ДП, ШП, а также Рамаюну, МмТ, РЯ и Йога-сутры. Наиболее объемные цитаты во второй части своего труда Сарая Прасад Шарма приводит из КП (иногда несколько страниц), показывая параллели в версиях мифов, содержащихся в обоих текстах, а вот ДБхП полностью игнорирует. В этом отличие СшС от комментариев Нагоджи Бхатты и Бхаскараи, которые, напротив, ссылаются на ДБхП, но не на КП.

Третья часть СШС содержит комментарии на Деви-сукту, Прадханика-рахасью, Вайкритика-рахасью и Мурти-рахасью, а также тексты, посвященные ритуалу, в том числе извлечения из ВрП и РЯ.

Интересно, но среди современных индуистов присутствует точка зрения, отвергающая все комментарии на ДМ. Так, Т.Б. Кобурн рассказывает о современном почитателе Богини, использующем ДМ в своей ритуальной практике, которого он называет С.Р. Банерджи. По профессии Банерджи школьный учитель, переехавший из Бенгалии в Бихар со своей семьей в поисках работы, но по своим культурным привычкам оставшийся бенгальцем. Он считает рецитацию ДМ важной частью культа всех богинь, особое значение придавая ей во время Наваратри. Однако Банерджи рассматривает ДМ главным образом не как артефакт для использования в ритуале, а как текст, который должен быть понят. При этом он отвергает все комментарии, составленные на махатмью, считая их влияние вредным, поскольку они являются крипто-адвайтистскими, подчиняющими Мать Брахману и делающими акцент на знании в ущерб преданности. Комментаторы умоляют образ Матери, сводя её просто к сознанию (*chit*) и звуку (*shabda*). Кроме того, для него неприемлем тантрический подход к ДМ, из-за приписываемой тантрикам распушенности. Все, что содержит в себе примесь эротизма, является следствием заблуждения и потенциально опасно. Это показывает и сама ДМ, ибо асуров, желавших любви с Богиней, ждала гибель. Поэтому, по утверждению Банерджи, шактистская бхакти отличается от вишнуитской отсутствием в ней такой ступени, как *mAdhurya* (эротическая любовь). Бхакти почитателей Богини в наибольшей степени отвечает *vAtsalya* (любовь между родителями и детьми) [Coburn 1991: 167]. Основной задачей рецитации ДМ является пробудить и развить чувство преданности в сердце слушателя. При этом чистая преданность связана не со стремлением к достижению личных целей, но предназначена только для радости (*prIti*) Матери. Цель бхакти нечто выше, чем пять известных видов освобождения (*mokSha*), это то, что может быть описано фразой «пребывание у ног Матери» [Ibid.: 168-169].

Символизм ДМ. Широкое распространение получила традиция символического истолкования ДМ, и поэма обросла бесчисленными толкованиями в поисках скрытого смысла. Особый интерес представляет понимание ДМ в тантре. Свами Шивананда пишет о ДМ: «Это — один из самых известных в Индии религиозных текстов. Он почитается наравне с Гитой. Там в аллегорической форме показано, что главными препятствиями на пути к спасению являются наши собственные желания, гнев, жадность и невежество, и что милостью Божественной Матери мы можем преодолеть их, если будем искренне поклоняться Ей» [Шивананда 1999: 64]. Аналогично Шри Свами Кришнананда утверждает, что в ДМ описывается «движение человеческой души к ее предназначению» [Krishnananda]. В соответствии с тантрическими воззрениями, каждый персонаж ДМ олицетворяет дисгармоничное (асуры) и гармоничное (боги) функционирование таттв и их сочетаний в макро- и микрокосме, а также правильное или неправильное применение тантро-йогических практик.

Первая чарита ДМ, включающая первую главу поэмы и повествующая об

убиении Мадху и Кайтабхи, соотносится с ментальным планом. Поэтому Мадху и Кайтабха, олицетворяющие ложь и коварство, являются демоническими силами ментального плана. В ритуале панчамакара тантристов левой руки (vAmAcAga) они символизируются соответственно вином (madya) и мясом (mAMsa). Убивающее их проявление Богини — Махакали-Махамаяя обозначает нисходящий поток все-ленской Махакундалини, пронзающий соответственно сахасрау, аджно и вишуд-дха-чакру, т.е. разрубающий узел себялюбия и ложного самоосознания. Это есть проникновение Шакти в виджнянамайя- и маномаяя-кошу. Вторая чарита ДМ повествует о войне с асурой Махишей. Это нисхождение Шакти (в проявлении Махалакшми, олицетворении Йогамайи, мистической силы всех богов) на план тонких энергий. Теперь Махакундалини проникает в пранамаяя-кошу и, пронзая Вишну-грантхи, очищает анахата-чакру. Махиша и связанные с ним асуры означают неправильное совершение пранаямы. В ритуале панчамакара Махиша символически представлен рыбой (matsya), поскольку это живущее в воде существо напоминает о таттве воды, которая ассоциируется в йоге с праной и праномаяя-кошей. Третий и последний раздел ДМ рассказывает об убиении Шумбхи и Нишумбхи и их соратников. Все они являются асурами проявленного, материального плана, а на уровне микрокосма — грубые чувства, привязывающие к телу и ко всему материальному. Здесь Богиня в проявлении Махасарасвати нисходит на план проявления, входит в аннамаяя-кошу и как Махакундалини пронзает Брахма-грантхи, тем самым очищая сферу грубых таттв. В ритуале панчамакара Шумбха и Нишумбха представлены зерном (mUdra) и соитием (maithuna). Подобно тому, как Шива имеет пять ликов (Садйоджата, Вамадева, Агхора, Татпуруша, Ишана) и обладает пятью видами сил, так и демоническое начало (омраченное состояние сознания) ограниченной дживы пятилико. Пять главных асуров в ДМ символизируют эти лики асурической силы, а они в свою очередь символически представлены пятью таттвами (mAMsa, matsya, madya, mUdra, maithuna) панчамакары. В ортодоксальном индуизме они считаются «нечистыми», «опорами греха», «средоточием пороков». Поэтому ритуальное их принятие символизирует «поглощение» их Богиней и таким образом «обезвреживание» [Каула 2004: 32 -33].

ДМ в современной Индии. «Сказание о величии Богини» до сих пор играет важнейшую роль в эзотерических и экзотерических практиках по всему Индийскому субконтиненту [Erndl 1993: 23]. Популярности ДМ благоприятствует то, что она давно уже доступна многим индийцам на их родном языке. На местные языки Индии ДМ начинает переводиться начиная по крайней мере с XV в. Известны её переводы на хинди, бенгали, гуджарати, телугу, малаялам, пенджаби и ассамский языки [Coburn 1988: 66; Coburn 1991: 149, 221]. Кроме того, появляются её переработанные версии, среди них «Чанди ди Вар», сочиненная десятим гуру сикхов Гуру Гобиндом Сингхом (1666-1708), в аллегорической форме изложившим в ней события индийской истории. В современном Пенджабе, заметим, рецитация ДМ практикуется не только индуистами, но сикхами и мусульманами [Coburn 1991: 149-150].

В ведийские времена, как замечает Ч. Макензи Браун, акцент делался на звучании (shabda) слов, а не на их значении (artha). Но в пуранах пониманию значения слов уделяется все большее внимание, «традиция shabda» подчиняется «традиции artha», и две традиции сосуществуют, может быть, целую тысячу лет. Поэтому и в отношении ДМ мы наблюдаем двойной подход: с одной стороны, делается ударение на форме слов, с целью высвободить их энергию посредством рецитации, а с другой, интересуются значением слов, которое выражается различным образом [Ibid.: 151].

В наше время рецитация ДМ может носить как домашний характер, когда верующие либо самостоятельно рецитируют текст махатмьи или нанимают для этой цели профессиональных сказителей (рАТhака, vАchака), так и проводится публично во время праздника Наваратри (все девять дней этого праздника или какой-либо один день в течение этого времени). Также махатмья может рецитироваться в любое другое время, в особенности для выполнения обета. Существуют специальные издания текста, содержащие указания по правильной рецитации [Coburn 1991: 159 – 165; Erndl 1993: 29].

Порядок чтения ДМ по дням празднования главного шактистского праздника Наваратри таков: глава 1 – 1-й день; глава 2 - 4 – 2-й день; глава 5,6 – 3-й день; глава 7 – 4-й день; глава 8 – 5-й день; глава 9,10 – 6-й день; глава 11 – 7-й день; глава 12 – 8-й день; глава 13 – 9-й день.

Существует также практика постоянного рецитирования ДМ семидневными циклами: глава 1 – 1-й день, главы 2 - 3 – 2-й день, глава 4 – 3-й день, главы 5 - 8 – 4-й день, главы 9 - 10 – 5-й день, глава 11 – 6-й день, главы 12 - 13 – 7-й день [In Praise of the Goddess 2003: 33]. Кроме того, практикуется также отдельная рецитация Шри-Дургасапташлоки-стотры (shrI-durgAsaptashloki-stotra), куда входят семь избранных стихов ДМ, обладающих, как полагают, особым значением: 1.55; 4.17; 11.10, 12, 24, 29 и 39 [Ibid.].

В отношении рецитации ДМ открыто широкое поле для нюансов. Американская исследовательница Синтия А. Хьюмс, проинтервьюировавшая 125 сказителей из штатов Уттар Прадеш, Западная Бенгалия, Мадхья Прадеш, Раджастхан, и Бихар, выделила по крайней мере 43 таксономически различных типа рецитации ДМ. Некоторые из этих различий связаны с тем, каким образом рецитируются стихи, особенно в отношении с saMruTa («сшиванием») стихов ДМ вокруг специфической мантры для достижения какой-либо цели. Другие касаются представлений, которые сказитель имеет о ДМ как о мантре, тантре, махатмье или пуране. Хьюмс также сообщает об особых случаях, когда рецитация производится без анг, например, когда текст рецитируется в храме или с «преступными» намерениями (с целью нанести кому-либо вред). Еще исследовательница обращает внимание на инновации в рецитации ДМ, связанные с применением технологических средств (аудиозапись, радио, телевидение). Такое исследование ясно показывает, что недостаточно просто противопоставлять рецитацию и понимание текста, так как первое принимает много форм [Coburn 1991: 152].

Другая исследовательница, К. Эрндл, описывает двух женщин, живущих в

Чандигархе, одну молодую и незамужнюю (22 года), вторую пожилую и замужнюю (59 лет), которые, будучи одержимы (possessed) богиней Сантоши Ма, регулярно практикуют рецитацию ДМ. Первая из них занимается этим несколько часов каждый день, вторая проводит ее дважды в день [Erndle 1993: 147 - 151]. Кроме того, она сообщает, что в местах паломничества и на рынках городов и деревень северо-западной Индии активно распространяются популярные брошюры, посвященные демоноборческим подвигам Богини [Ibid.: 138].

Как указывает Т.Б. Кобурн, понимание текста не обязательно означает интеллектуальное постижение его содержания. Но и не было бы точным сказать, что собственно рецитация обладает приоритетом над интеллектуальным постижением и истолкованием значения слов. На деле текст получает толкование, но совершенно иного рода: оно происходит посредством праздничных обрядов, а не слов наставления или проповеди, и здесь имеется в виду прежде всего связь между ДМ и великим праздником Наваратри [Coburn 1991: 153].

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДЕВИБХАГАВАТА-ПУРАНЫ

Девибхагавата-пурана (в дальнейшем — ДБхП) является важнейшим источником по всему, что связано с почитанием женского начала в индуизме. Она включает в себя 18 тысяч шлок, разделенных на 12 скандх (книг). Само название произведения состоит из трех частей. Слово *devī* на санскрите означает «богиня». В данном случае имеется в виду высшее женское божество, так сказать, Богиня с большой буквы. Слово *bhāgavata* является производным от *bhagavant*, имя-эпитет Вишну, букв. «обладающий *bhaga*». Бхагаватами называли раннее течение вишнуитов, пользовавшееся влиянием в эпоху Гупт (III—V вв.) [Бонгард-Левин 1993: 165]. Слово *bhaga*, которое в текстах Тантры выступает синонимом «йони», имеет много и других значений, среди них «Солнце, Луна, удача, доля, слава, счастье, красота, любовь», — то есть все слова с положительным оттенком [Арте 1988: 398]. Слово *bhaga* встречается в РВ, здесь оно служит именем бога — сына Ашвинов (РВ VIII.41, затем АВ III.16). Сказано, что все люди, и богатые, и бедные, желают *bhaga* от бога с тем же именем, и также от других богов, таких как Индра, Савитар, Сома, Притхиви и Брихаспати (РВ II.17.7; III.30; 62.11 и др.). Позже *bhaga* стали связывать с «шестью силами» (*ṣaḍaishvarya*), источником которых считалось женское лоно [Bhattacharyya 2005: 130].

В ДБхП преобладает мифологическое повествование, она содержит самые разнообразные сведения по индуистской традиции, географии, космологии, философии, йоге и ритуалу. Сердцевиной пураны является входящая в состав седьмой книги (главы 31—40) Девигита (ДГ, «песнь Богини»), являющаяся своеобразной шактистской версией БхГ и в сжатой форме излагающая основные положения философии шактизма.

До наших дней дошел один комментарий на ДБхП, составленный жившим в XVI в. шиваитом Нилакантхой, и возможно, были еще два комментария, ныне утраченные. По сравнению с тем множеством комментариев, которые были составлены на Девимахатмью (в дальнейшем — ДМ) и Бхагавата-пурану (в дальнейшем — БхП), это кажется скромным, но следует отметить, что на большинство других пуран вообще не писалось комментариев. ДБхП регулярно рецитируется в

шактистских святилищах, хотя из-за своего большого объема не так часто, как ДМ. Памятник XVI в., «Дурга-прадипа» Махешы Тхакурры, увещевает: «Следует рецитировать Девибхагавату ежедневно с преданностью и сосредоточением, особенно в наваратри, с радостью и ради удовольствия Благословенной Богини». Этот стих цитирует Нилакантха в своем комментарии. Нилакантха также приводит стих из другого текста «Дурга-тарангини»: «В наваратри, о Дурга, следует рецитировать “Даургам Бхагаватам”». Не совсем ясно, что это за «Даургам Бхагаватам», но скорее всего это и есть ДБхП. В любом случае ДБхП, так же как и ДМ, рецитируется и сейчас во время наваратри. Точно известно, что в храме Деви в Виндхьячале все еще жива традиция рецитации ДБхП во время этого праздника [Brown 1990: 291]. Кроме того, К. Эрндл сообщает, что ДБхП рецитируется в Гумти на ежегодно отмечаемом в мае празднике Мурти Стапана Дивас (в честь открытия храма Навадурга с мурти Матаджи в мае 1969 г.). Верующие, и необязательно брахманы-жрецы, рецитируют текст пураны каждое утро и вечер, держа книгу закутанной в красную ткань в храме рядом с калашей (сосуд с водой), вокруг которого посажены побеги ячменя. Кульминацией праздника, образцом для которого явно послужило наваратри, является хаван (огненное жертвоприношение) [Erndle 1993: 120].

История изучения, место и время создания

Единственный полный перевод ДБхП на английский язык был сделан Свами Виджнянанандой [Vijnanananda 1977]. Этот перевод считается недостаточно качественным, он лишен художественных изысков и представляет собой скорее пересказ, однако перевод Виджнянананды ценен тем, что его автором был непосредственный представитель индуистской традиции. А в 2008 г. вышел в свет перевод ДГ, выполненный Макензи Брауном [Devi-gita 1998], который потом переиздал его в более «популярном» виде [Song 2002].

Изучение ДБхП начали индийские ученые. Среди них выделяется Р. Хазра с его статьей «Деви-бхагавата» [Hazra 1953], в немного измененной форме вошедшей в капитальный труд «Изучение упануран» [Hazra 1963: 284–361], и Н. Саньял, автор статьи «Деви-Бхагавата как настоящая Бхагавата» [Sanyal 1969]. Эти исследования затрагивают, в основном, две темы: во-первых, датировка текста и происхождение памятника, во-вторых, его место в составе корпуса пуранической литературы и особенно его отношение к вишнуитской БхП.

Отсылки к ДБхП можно отыскать в работах Д. Кинсли [Kinsley 1987: 133, 137–139], В. Д. О’Флаэрти и Дж. Тивари [Tiwari 1975: 32–33], но в них мы не найдем попыток составить целостное представление об образе Богини на основании текста. На ДБхП просто ссылаются как на значимое шактистское произведение [Brown 1990: xii].

Много внимания уделяется ДБхП в работах или главах книг, которые посвящены пураническим представлениям о Богине (П. К. Чакраварти, С. Мукхопадхьяя). Эти исследования носят преимущественно дескриптивный, нежели аналитический характер [Brown 1990: xiii].

Из исследований, посвященных узким темам, интерес представляет статья Д. Кинсли «Образ Божественного и положение женщины в Деви-Бхагавата-пуране». Автор противопоставляет в ней возвышенное представление о Богине в ДБхП традиционному презрительному отношению к женщинам в пуранах [Brown 1990: xiii].

Первым крупным исследованием, посвященным целиком ДБхП, стала книга П. Г. Лалье «Изучение Деви-Бхагаваты» [Lalve 1973], увидевшая свет в Бомбее в 1973 г. Лалье затрагивает в своей книге широкий круг проблем, связанных с пураной, касаясь исторических, мифологических, философских и литературоведческих аспектов ее изучения. Ч. Макензи Браун часто ссылается на Лалье, отмечая при этом ряд недостатков его книги [Brown 1990: xiii]. Он же и развивает основные направления в исследовании пураны в своем капитальном труде «Триумф Богини» — наиболее значимом из исследований ДБхП на сегодняшний день.

Из отечественных индологов лишь П. Д. Сахаров использует текст ДБхП в своей монографии, посвященной пуранам, кстати, первой подобной монографии в российской индологии [Сахаров 1991].

Следует отметить, что ДБхП является, наряду с вишнуитской БхП, одной из двух редакций единой Бхагавата-пураны, упоминаемой в списках 18 махапуран (основных пуран). БхП гораздо более известна, нежели ДБхП, в нашей стране ее перевод с комментариями издается многотомным изданием «Международным обществом Сознания Кришны» на протяжении более 20 лет. Основная проблема заключается в том, какая из двух редакций БП была создана раньше, а какая была создана позже и (или) является переложением предыдущей. Ожесточенные споры ведутся и вокруг того, какую из двух пуран следует именовать маха-, а какую упапураной. Дискуссия по второй проблеме осложняется тем, что отсутствуют четкие критерии деления пуранических текстов на маха- и упапураны. Предполагается, что махупурана является как более объемным, так и более авторитетным текстом, чем упапурана.

Р. Хазра датирует ДБхП XI–XII вв., то есть ставит ее по времени позже ДБхП, которая, согласно общему мнению, создана в IX–X вв. [Hazra 1963: 346–347].

Н. Саньял предполагает, что некий шакта составил ДБхП во время «века махапуран» в качестве ответа на деятельность шиваитов и вишнуитов по созданию пуранических текстов. Под «веком махапуран» он подразумевает, видимо, достаточно большой временной промежуток с 300 по 800 годы н. э. Столь раннюю датировку ученый обосновывает, ссылаясь на достаточно спорную интерпретацию определения «Бхагавата» из МтП [Sanjal 1969]. Получив ДБхП, шактисты удовлетворили собственную потребность иметь собственную махупурану.

Согласно теории Лалье, в начале существовала единая БхП, созданная Вьясой в эпоху Гуптов (300–500 гг.), и принадлежала она секте бхагаватов — почитателей Бхагавана (Вишну). Многие ее фрагменты могли относиться к более раннему времени, в особенности те, где в различных историях описывается майя или высшая сила Бхагавана. Это произведение также могло включать распространенные тогда

представления из области космологии и космографии. Позже, примерно в IX в., секта бхагаватов могла разделиться на две части. Одна часть продолжила почитать Вишну в образе Бхагавана или Кришны, властителя и управителя майи, а другая обратилась в поклонению самой майе. Обе секты развивали соответствующие мифологические системы на основе преданий, которые уже пользовались популярностью среди населения. Соответственно, возникли две версии БхП, одна — вишнуйская, а другая — шактистская. Единным источником происхождения объясняется наличие в их текстах общих фрагментов, касающихся космологии и генеалогии некоторых царей. На основании этого Лалье считает и БхП, и ДБхП махапуранами, называя ДБхП девятнадцатой из них. Как он указывает, ДБхП соответствует всем критериям махапураны и ни в чем не уступает текстам, относящимся к этому классу [Lalve 1973: 31–32].

В другом месте Лалье высказывает мысль, что автором первоначального ядра ДБхП был никто иной, как легендарный мудрец Вьяса [Ibid.: 102]. Впоследствии формирование текста пураны претерпело ряд этапов, с добавлением все новых и новых фрагментов, которыми стало обрастать ядро. Всего исследователь выделяет пять таких этапов:

1. учения о майе, пракрити и карме, некоторые ведийские и эпические легенды;
2. учение о бхакти — эмоциональной преданности божеству;
3. описание шиваитских ритуалов (ношение рудракши, умащение пеплом), попытка сблизить культы Шивы и Вишну;
4. описание практик, заимствованных из тантр (ньясы, мудры и т.д.);
5. фрагменты из ШтТ и описание обряда дикши (посвящения) [Ibid.: 103–104].

Лалье полагает, что формирование текста ДБхП завершилось только к XI в. Таким образом, она моложе БхП, относящейся к IX в. [Ibid.: 104].

Ч. Макензи Браун строит свою теорию, основываясь на критике Саньяла и Лалье. Согласно ему, ДБхП была создана позже БхП, в XI–XII вв. как ответ шактистов на появление БхП, чье место в каноне восемнадцати махапуран она должна была занять. Целями создания ДБхП были следующие: 1) показать превосходство Деви над всеми остальными богами, особенно Вишну; 2) с помощью новых средств обрисовать многоликую природу Деви и ее мощь, проявляющуюся в ходе развертывания исторического процесса [Brown 1990: 11].

В подтверждение того, что БхП старше ДБхП, Макензи Браун приводит следующие аргументы. Во-первых, ДБхП чужда попыток заявить себя как махапурану, и в ней не содержится никаких упоминаний о ДБхП, в то время как последняя прилагает значительные усилия, чтобы считаться одной из восемнадцати канонических пуран, а БхП относит к упапуранам. Во-вторых, ДБхП сообщает о своем происхождении, беря за основу схему, содержащуюся в БхП [Ibid.: 19]. И в целом текст шактистской Бхагаваты довольно много заимствует их текста Бхагаваты вишнуйской, в том числе и целую книгу — восьмую, которая посвящена космологии.

По мнению Макензи Брауна, на содержание ДБхП в значительной степени повлияли следующие тексты: ДМ, БхГ, БхП, веды, брахманы, упанишады, МнДхШ

(Законы Ману), тантры и некоторые пураны. Подобно Лалье, Макензи Браун относит и БхП, и ДБхП к махапуранам [Ibid.: 224–225].

Одновременно с этим ДБхП касались и авторы монографий более широкого характера. По мнению Т. Пинчмен [Pintchman 1994], ДБхП была создана между 1000 и 1200 гг. [Ibid.: 128]. Идя путем, проложенным ДМ, пурана именует высшим божеством не Вишну или Шиву, но Великую богиню. Богиня отождествляется с Брахманом, как не имеющим качеств (ниргуна), так и обладающим ими (сагуна), но при этом она также постоянно описывается как шакти, майя и пракрити. Таким образом, Деви занимает то же место, которое в нешактистских пуранах принадлежит Вишну или Шиве, хотя описание космогонического процесса не отличается [Ibid.: 128, 179].

В 2001 г. вышла книга В.Ч. Бина, посвященная изучению мифологии и философии шактизма с использованием методологии структурализма [Beane 2001]. Как указывает автор, ДБхП наряду с ДМ является одним из главных текстов, к которым обращаются те, кто занимается изучением шактизма [Ibid.: 1]. Бин использует материал ДБхП для обоснования своей гипотезы, что культ Дурги-Кали берет начало от почитания Матери-Земли, и напоминает, что с культом Земли переплетается тема иерогамии (ιερός γάμος, ιερογαμία «священный брак» — сексуальный ритуал, символизировавший брак между мужским и женским божеством, роли которых исполняли люди) [Ibid.: 61–65]. При этом он ссылается на девятую книгу, которая, как известно, является заимствованием из БвП. Исследователь поддерживает точку зрения, что ДБхП является махапураной [Ibid.: 61]. Что же касается времени ее составления, то он относит ее к периоду между VIII–XII вв., отмечая, что данная пурана отражала историческую ситуацию, когда широкое развитие получило конфессиональное самосознание шактистов [Ibid.: 62].

Вкратце хотелось бы привести и мнения других ученых. Согласно С. Радхакришнану, настоящая Бхагавата-пурана — это скорее БхП, нежели чем ДБхП [Радхакришнан 1993, II: 600]. Пушпендра Кумар пишет, что пурана упоминает маурьев, хунов, млеччхов и яванов, по его мнению, это свидетельствует, что ее текст сложился к 1000 г. Он относит ее к махапуранам [Devibhagavata-puranam 1986: 2, 5]. Г. Ферштайн утверждает, что ДБхП — это «лишь слепок Бхагавата-пураны» и относит ее к периоду между VII и XII вв., замечая, что, вероятнее всего, она была создана спустя одно или два столетия после БхП, которая, как уже говорилось выше, датируется X в. н. э. [Ферштайн 2002(6): 179, 180, 495]. Безоговорочно к упапуранам относит ДБхП отечественный индолог П. Д. Сахаров [Сахаров 1991: 22].

В списках махапуран, содержащихся в различных пуранических текстах, всегда упоминается «Бхагавата-пурана». И встает вопрос, имеется ли ввиду БхП или ДБхП. Прямо это, как правило, нигде не указывается, однако в поздних текстах эта пурана описывается как посвященная почитанию Вишну, и цитаты приводятся именно из БхП. Все это говорит в пользу вишнуитской пураны [Lalye 1973: 26].

Но с этим не соглашаются шактисты и тантрики, которые без колебаний относят

ДБхП к махапуранам, считая подлинной Бхагавата-пураной только ее (подлинными индуистами признаются лишь только те пураны, которые приписываются легендарному мудрецу Вьясе) [Ibid.], а БхП они называют творением средневекового грамматиста Вопадевы, а это значит, что она была написана гораздо позже.

В защиту такого мнения обычно приводят следующие аргументы. Во-первых, в тексте самой ДБхП она называется махапураной и отсутствует в списках 18 упапуран (второстепенных пуран) (1.3). Во-вторых, БхП по особенностям своего языка сильно отличается от всех остальных пуран, что позволяет говорить о ее более позднем происхождении. ДБхП отличается простым стилем, соотносимым с языком других пуран, а также Мбх и Рамаяны, в то время как язык БхП гораздо более сложен, метафоричен, изобилует сложными словами, состоящими из множества простых, и это роднит ее с произведениями, написанными на классическом, искусственно усложненном санскрите. В-третьих, культ Шакти, Богини-Матери является значительно более древним, чем культ Вишну (Кришны). Вишну в РВ посвящен только один гимн (1.154), а Кришна не упоминается совсем (первое упоминание о нем — в ЧхУ — III.17.6). В-четвертых, традиционно считается, что настоящая БхП содержит 18 тыс. стихов. Этому критерию как раз больше соответствует ДБхП — в ней 18276 стихов, в то время как в вишнуитской БхП их только 13216. В-пятых, согласно ВмП (58.20), БхП должна содержать главы, посвященные мантре Гаятри, убийству Вритры и Хаягривы. В ДБхП фрагменты, посвященные этим темам, более пространные, чем в БхП. В-шестых, Нилакантха (XVIII в.) в введении к своему комментарию на ДБхП признает, что одна и та же пурана в разных списках может фигурировать и как махапурана, и как упапурана. В качестве примера он приводит Адитья-, Ваю- и Шайва-пураны. Нилакантха ссылается на ШТ и МтП, где предпочтение в качестве махапураны отдается именно ДБхП [Ibid.].

Что касается места составления ДБхП, то согласно общепринятому мнению, это северо-восточная Индия. Хазра высказывал предположение, что автором пураны является бенгалец, который переехал в Бенарес, бывший более благоприятным местом для жизни шактистов [Hazra 1963: 359]. Макензи Браун считает эту гипотезу вполне правдоподобной, ссылаясь на близкое знакомство текста с культурой средневековых Бенареса и Бенгалии. Подобной точки зрения придерживается и Пушпендра Кумар, замечая, что многое в ДБхП говорит о бенгальском влиянии. Так, она содержит подробное изложение сказания о бенгальской священной реке Падмавати (совр. Падме). Богиня Мангала Чанди восхваляется как одна из форм Богини (IX.47). А это была одна из самых популярных богинь в средневековой Бенгалии [Devibhagavata-puranam 1986: 5; Мукундорам 1980: 272–273].

Вопрос, был ли у пураны один автор, или это была группа авторов, остается открытым. Текст пураны носит в целом однородный характер, за исключением книг восьмой и девятой, являющихся более поздними вставками [Brown 1990: 10].

Но как бы там ни было, обе редакции БП подлинны и имеют большую ценность: ДБхП — для изучения шактизма, БхП — вишнуизма. Возможное более раннее происхождение БхП вовсе не означает, что ДБхП это нечто вторичное и

поддельное. То же можно сказать и насчет того, что текст ДБхП частично основывается на БхП. Дело в том, что пуранические тексты довольно много заимствуют друг из друга. И БхП заимствует из других источников не меньше, чем ДБхП из БхП [Ibid.: 19].

Великая богиня и мир в ДБхП

ДБхП показывает, что шактизм имеет сложную и хорошо разработанную философскую базу. В своей философии он очень напоминает шиваизм и плотно смыкается с ним. Так, изначальная Шакти выступает как супруга Шивы (I.2.19). В то же время в шактистской философии Шива — это безликий, бездеятельный абсолюте, и ему верующие не поклоняются (I.8.31; I.10.29) (см. также [Радхакришнан 1993, II: 663; Шивананда 1998: 51]).

Объектом культа служит только Шакти, деятельное проявление абсолюта. Иногда Шива и Шакти вместе мыслятся как единый, гомогенный Брахман, который становится двойственным лишь во время проявления мира (III.6.2). Но чаще Шива полностью уходит на задний план, и Деви полностью отождествляется с Брахманом, который и есть единственная подлинная реальность (I.8.4; VII.33.2), определяемая как саччидананда (бытие-сознание-блаженство); дается также характеристика Брахмана в духе апофатической теологии (VII.32.3). Тогда два аспекта Брахмана, ниргуна и сагуна, соотносятся с Шакти, не имеющей качеств, и Шакти, обладающей качествами (I.2.10; I.8.40; I.9.87; I.12.51; III.7.4–7; III.25.39; XII.8.75 и др.) (см. также [Радхакришнан 1993, II: 662–663]). 31. В аспекте ниргуна Шакти не имеет качеств и, затрагиваемая действием гун, она находится выше всех дуальностей, включая дуальность «мужское-женское» (I.8.40; III.4.38–39; III.24.38). В состоянии сагуна она предстает как великая царица вселенной и здесь для ее определения используются термины «шакти», «пракрити» и «майя». Вот самое красочное и подробное описание внешности Богини из ДБхП:

*В дворце, о государь, блистает ложе,
К которому ведут ступени — [десять] таттва-шакти,
И [боги] Брахма, Вишну, Рудра и Ишвара его четыре ножки,
Поверхность ложа этого сам Садашива образует.
На ложе восседает Великая богиня, Владычица вселенной,
Ради забавы собственной она одна становится двумя
Перед твореньем мира, из половины ее тела так происходит Махешвара,
Прекрасный, словно юный бог любви.
Есть у него пять лиц, три ока и украшения на теле.
Двумя руками держит он топор и антилопу, а двумя другими являет
знаки бесстрашия и щедрости своей.
Шестнадцатилетний бог, владыка всех [существ] великий,
Блистающий, как мириады Солнц, как мириады Лун, дарующий прохладу!*

И чистому кристаллу подобно его тело, трехкокого, мерцающего хладным светом.

*На левом колене его сидит богиня Шри-Бхуванешвари,
На ней наваратной усыпанный пояс, что колокольцами звенит,
Из золота, что очищено огнем, и из алмазов браслеты на руках ее.
Шри-Чакре подобны серьги [Богини], что лотос-лицо украшают,
Чело ее своим великолепьем Луну [в небесах] затмевает,
Прелесть уст посрамляет бимбы плоды.*

*На челе ее тилак блестит из кункумы и мускуса.
Дивный перл на макушке главы Солнце с Луной в стыд вгоняет,
А украшение в носу блестит, как восходящая Венера.
Из ярких жемчужин на шее висит ожерелье.*

*Умощены ее груди сандалом, кункумой и камфорой.
Шея [Богини], как раковина, рисунками расцвечена различными,
И как спелые зерна граната, зубы сверкают ее.*

*Венчает чело ее диадема из драгоценных камней,
На лотосном лице блистают завитки, словно влюбленные пчелы.*

Лицо ее — осенняя Луна, свободная от темных пятен,

Пупок ее — водоворот в потоках Джанхави.

Рубины украшают перстни на перстах [Богини].

И блеском своим руки озаряют ее.

Само тело ее, словно рубин оgranенный, блистает.

*Красавица эта имеет три ока, что лепесткам пундарики подобны,
Звенит она колокольцами на усыпанных камнями браслетах канкана,
Камня и жемчуг на шее блестят.*

И также сверкают камнями на верхней одежде, что тело плотно ее облегает.

Гирлянда из цветов жасмина косу ее украшает, что уложена вокруг головы.

Склоняется Благая под тяжестью округлых, высоких, упругих грудей.

*Четыре руки у нее, одними руками держит она петлю и стрекало, други-
ми же подает знаки бесстрашья и щедрости.*

В любовь облечена она, словно лиана, телом нежная,

Источник красоты и милосердия непритворного ко всем,

И лютню затмевает сладкозвучием своих речей.

Она великолепна, словно мириады Солнц и Лун.

Подругами, служанками, супругами богов

И всеми божествами окруженная со всех сторон (XII.12.11–33)

Как указывает Дж. Н. Тивари, философия шактизма является монистической,

и она совмещает в себе концепцию Брахмана, взятую из упанишад, и концепцию пракрити, происходящую из санкхьи [Tiwari 1975: 68]. ДБхП также принимает адвайтистскую версию иллюзорности мира. Мир это иллюзия, он подобен веревке или гирлянде, принимаемой за змею (VII.31.50; VII.39.45).

Шакти — это мать всего, наполняющая три мира, основа всего (I.2.4–5; I.2.8, 19; I.5.47–50), жизненная сила во всех существах, владычица всех существ (I.5.51–54), единственная причина вселенной (I.7.27). Богиня присутствует повсюду во вселенной, от Брахмы и вплоть до травинки (I.9.31–32). Она сама заявляет Вишну, что все, что видимо, есть она (I.15.52). Как госпожа мироздания она осуществляет три главные функции: творения, поддержания и разрушения. Как паук тклет свою паутину, так и Деви создает вселенную из своего тела (III.4.41; IV.19.10). А во время всеобщего растворения она вбирает весь мир в свое лоно, чтобы он существовал в виде семени вплоть до нового цикла творения (III.3.54–55).

Многие индуистские тексты приписывают три эти функции трем верховным богам: Брахме, Вишну и Шиве. ДБхП наглядно показывает, что эти боги заняты исполнением соответствующих обязанностей, но делают это в соответствии с волей Шакти (III.5.4; VII.33.13; XII.8.77). Некоторые мифы указывают на то, что великие мужские божества целиком зависимы от Шакти, и что если она покидает их, они становятся беспомощными и бессильными (VII.29.26–30). В пуране традиционные небесные обители этих богов размещены намного ниже Жемчужного острова (*ma idvīra*) — обители Великой богини (подробнее об этом мифе см. статью «Жемчужный остров в Девибхагавата-пуране»). В тексте ДБхП содержатся утверждения, что существуют бесчисленные Брахмы, Вишну и Шивы, чьей задачей является управлять бесчисленными вселенными (III.4.14–20, 36). В дополнение Шакти именуется корнем древа вселенной (III.10.15) и высшим знанием (IV.15.12). У нее много имен, определений и эпитетов, которые подчеркивают ее верховное положение во вселенной [Kinsley 1987: 133]. Без Шакти не только боги, но ни одно живое существо не способно даже шелохнуться (I.8.31 и др.). Фактически она занимает такое же место, как Вишну у вишнуитов и Шива у шиваитов. Как и в вишнуизме, мир выступает как лила (игра) высшего божества, в данном случае Шакти (I.2.39–40; III.3.54). Особым проявлением Шакти в живом существе является энергия кундалини [Радхакришнан 1993, II: 665]. Даже «Шива приходит в состояние трупа, лишенный кундалини» (I.8.31).

В сказании о победе Дурги над Махишей говорится, что Деви, хотя и будучи ниргуна в своей высшей сущности, принимает для своего удовольствия огромное количество всевозможных форм и что ее форма Дурги просто одна из этих форм, хотя и несомненно очень важная (V.7.57–60). Учение о проявлениях Шакти, содержащееся в ДБхП, соответствует тому процессу, который Т. Кобурн назвал «crystallization of Goddess tradition» [Coburn 1988]. Дело в том, что долгое время в Индии существовало множество культов всевозможных местных богинь. И лишь, возможно, к середине I тыс. н. э. зарождается представление о том, что эти богини являются родственными существами. Может быть, самым ранним примером по-

добной тенденции является ДМ, датируемая приблизительно VI в. н. э. Подобные воззрения о едином женском начале развивает и ДБхП. В IX.1 дается классификация различных проявлений Великой богини. Вверху находятся пять высших форм: «пять богинь знания в их полном проявлении» (paṅpūrṇatamāḥ pañca vidyā devyāḥ) (IX.1.59), к которым относятся богини Дурга (IX.1.14–21), Радха (IX.1.44–57), Лакшми (IX.1.22–28), Сарасвати (IX.1.29–37) и Савитри (IX.1.38–43). Ниже их находятся воплощения, делящиеся на три разряда: aṁśa-gūpāḥ (частичные воплощения), kalā-gūpāḥ (более мелкие воплощения), kalāṁśa-gūpāḥ (воплощения, являющиеся частями частей). К aṁśa-gūpāḥ принадлежат богини Ганга (IX.1.60–64), Туласи (IX.1.65–70), Манаса (IX.1.71–77), Девасена (Шаштхи) (IX.1.78–82), Мангалачандика (IX.1.82 – 86), Кали (IX.1.87–92) и Васундхара (Земля) (IX.1.93–95). К kalā-gūpāḥ относятся младшие женские божества, выступающие олицетворением каких-либо качеств, состояний, элементов ритуала, явлений природы. Среди них Сваха (олицетворение ритуального возгласа), Дакшина (олицетворение одного из священных огней), Дикша (посвящение), Свадха (ритуальный возглас), Ратри (ночь), Мритью (смерть) и многие другие (IX.1.97–136). Третий и последний разряд kalāṁśa-gūpāḥ, включает все обычные, «небожественные» существа женского пола (IX.1.137). Это отражает то, что с развитием концепции всеохватывающего женского принципа, когда чувствовалась необходимость в признании местных богинь как манифестаций Шакти, они получили признание как ее воплощенные части в зависимости от своей популярности: более важные и известные богини стали считаться проявлениями высокого уровня, а менее важные — низкого [Bhattacharyya 1996: 165].

Д. Кинсли пишет, что складывание шактистского пантеона шло двумя путями.

При первом варианте какая-либо известная богиня, такая как Парвати или Лакшми, провозглашается высшим божеством или супругой (шакти) высшего божества, а все прочие богини начинают считаться ее манифестациями. При втором пути единство всех богинь утверждается признанием существования единой великой трансцендентной Богини (Махадеви), которая наделяется характерными чертами высшей реальности, как она понимается в индуистской традиции, остальные богини также считаются ее проявлениями различного уровня [Kinsley 1987: 132].

В ДБхП, как мы видим, этот процесс идет преимущественно вторым путем, ибо Деви не связывается, как правило, с какой-либо из «исторических» богинь, чьи культы существовали ранее.

Из вышеприведенной схемы манифестации женского начала следует, что женщины тоже считаются формами Шакти, хотя и весьма низкого уровня. Отсюда идут характерное для шактистских сочинений благоговение перед ними [Радхакришнан 1993, II: 662] и шактистский культ девственниц (III.26.37–62; III.27; VII.38.47). И Г. Ферштайн пишет о ДБхП, что «высокая оценка женского пола» «делает особо привлекательным этот труд» [Ферштайн 2002(6): 515]. Правда, и создатели ДБхП не смогли избежать обычного для дидактической брахманской литературы презрительного отношения к прекрасному полу:

Лживость, наглость, хитрость, глупость, нетерпеливость, жадность, Нечистота и грубость — таковы качества женщин, порожденные их собственной природой (I.5.83).

Можно задаться вопросом, верит ли автор пураны в то, что женщины способны к высоким духовным прозрениям или же нет? Во многих случаях ДБхП утверждает, что нет. Так, возьмем для примера две шлоки из ДГ: VII.36.21 и VII.40.36, где речь идет о том, что духовное знание должно передаваться старшим сыновьям, но ничего не говорится о дочерях. Возникает некоторое несоответствие между шактистским характером пураны, ее воспеванием Богини и женского начала и пренебрежительным отношением к реальным, эмпирическим женщинам [Brown 1990: 199–200]. Д. Кинсли объясняет это тем, что чем более унижено положение женщины в реальной жизни, тем более возникает потребности возвысить женское начало в области мифологии и теологии. Противоречие между отношением к женскому полу с точки зрения теологии и точки зрения обыденной жизни проходит красной нитью через весь текст [Kinsley 1982: 55].

В ДБхП также часто упоминаются две такие основные формы проявления Богини, как Махамая и Махавидья (I.5.48 и др.). Махамая — это аспект Шакти, управляющий всей жизнью сансары и побуждающий живые существа находиться в ней, а Махавидья — это знание и сила, побуждающая их встать на путь освобождения. Шакти в аспекте Махавидья проявляет себя в десяти формах, классический список их, содержащийся в МБхП (8.57–71), таков: Кали, Тара, Шодаши (Сундари, Трипурасундари, Лалита), Бхуванешвари, Чхиннамаста, Бхайрави, Дхумавати, Багала, Матанги и Камала. Список махавидий в ДБхП (VII.28.46–68) несколько отличен от него, но в общем в нем упоминаются такие основные махавидьи, как Калика (Кали), Тарини (Тара) и Трипурасундари с двумя ее формами: Бала и Камакши.

В пуране Деви проявляет себя в основном в благостных своих формах, прежде всего Бхуванешвари (I.9.39; III.3.37–46; VII.31.31–41; VII.39.39–42 и др.) или Трипурасундари (VII.5.39). В своем проявлении Бхуванешвари она описывается как великая царица вселенной в облике прекрасной юной девы с четырьмя руками, двумя из которых она держит петлю и стрекало, а двумя другими делает жесты преподнесения даров и бесстрашия. Неотъемлемой чертой символики Бхуванешвари является красный цвет, что связано с тем, что она является раджасической манифестацией, а цвет раджаса — красный. Богиня может быть сопровождаема многочисленной свитой из своих проявлений — вибхути, выступающих в качестве ее служанок и подруг (III.3.45–46, 55–56; III.4.11–13, XII.10–12). Главной ее наперсницей является Хрилекха — олицетворение биджа-мантры hrIM. Мужские божества занимают по отношению к ней подчиненное положение. В особенно «унизительной» сцене для мужских божеств Богиня описывается как восседающая на ложе, четырьмя ножками которого являются великие боги индуистского пантеона (VII.29, 7; XII.12.12), о чем рассказывалось в приведенном выше фрагменте пураны (см. также [Kinsley 1987: 138]). Обителью Богини служит выше упомя-

нутый Жемчужный остров — легендарный остров в океане нектара (III.3.32—36; VII.1.15). После смерти почитатели Богини отправляются на этот остров, где принимают божественный облик (VII.40.31—32). Ваханой (ездовым животным) Богини служит лев (I.5.90; I.12.39; III.23.19; VII.11.14). Еще следует отметить, что в пуране Деви часто выступает как незримый голос, беседующий с богами (I.5.70; III.2.19; III.13.35 и др.).

Как пишет Д. Кинсли, благостные формы Богини выполняют три функции:

- 1) подательница знания, мудрости и освобождения;
- 2) воплощение женской красоты и возбудительница желаний;
- 3) подательница пищи [Kinsley 1987: 140—141].

В ДБхП Богиня выполняет все эти три функции.

На шактистскую философию большое влияние оказала санкхья (упомянута в I.7.29 и др.), и это влияние чувствуется в ДБхП. Шива здесь отождествляется с пурушей, а Шакти — с изначальной пракрити (I.5, 48; III.1.31; III.7, 3—14; IV.17.20—27]. О пракрити говорится, как об изначальном проявлении Богини, выступающем под различными названиями, в то числе и «майя» (VII.32.3, 9—10). В тоже время пурана отвергает точку зрения санкхьи на пракрити как на нечто, лишённое сознания:

Последователи санкхьи говорят о пуруше и о пракрити, лишённой сознания создательнице мира,

Но разве ты можешь быть такой, в то время как (являющийся) вместилищем мира, лишённый сознания тобой, пребывает? (I.7.29).

Пракрити-майя в ДБхП — это сила, неотличимая от Брахмана (VII.32.3), творящая мир (VII.33.3), она одновременно и ни существует, и ни не существует, и ни не то, и ни другое одновременно, лишённая всяких признаков (VII.32.4). При этом здесь видно и влияние тантрических воззрений на пракрити-майю, ибо она выступает как субстанция (VII.11.4), являющаяся и материальной, и действующей причиной мироздания (VII.32.8) — этого в адвайте нет. В ДГ говорится о двух видах майи-пракрити: 1) собственно майе, состоящей из одной лишь саттвы, 2) авидье, включающей все три гуны (VII.32.42—43). Такова точка зрения поздней адвайты [Радхакришнан 1993, II: 531—532]. В то время как майя есть упадхи Ишвары, тождественного сагуна брахману, авидья представляет собой упадхи индивидуальной души — дживы, при этом совокупность джив образует Ишвару. Согласно Видьяранье, отражение Брахмана в майе — это Ишвара, тогда как отражение Брахмана в авидье — это джива (VII.32.43—46) [Радхакришнан 1993, II: 532]. Каждая джива обладает тремя телами: причинным (карана-шарира), тонким (сукшма-шарира) и грубым телом (стхула-шарира). Джива, входя в эти тела, именуется соответственно праджня, тайджаса и вишва. Единство всех праджнь составляет причинное тело Ишвары — ишу, равным образом единство всех тайджасов составляет сутратму (другое название — хираньягарбха) и единство всех вишв — космическое тело Ишвары — вират (VII.32.46—49) [Радхакришнан 1993, II: 408, 497].

В пуране дается много информации о трех гунах (III.8—9), как и в БхГ и других

священных индуистских текстах, приводятся гунные классификации объектов, например, жертвоприношений (III.12) или преданности (VII.37.4–28).

Наряду с понятиями «пракрити-майя» и «гуны» в ДБхП присутствует и понятие таттв — производных элементов пракрити. В ее тексте содержится подробное описание порядка разворачивания таттв, который соответствует схеме адвайта-веданты, отличной от классической санкхьи (III.7.25–51; VII.32.27–35). Но есть и одно отличие: антахкарана (внутренний орган) происходит из частиц саттвы, а не раджаса (VII.II.35–36). Следует также отметить, что вместо 25 таттв классической санкхьи шактисты насчитывают, как и шиваиты школы шайва-сиддханта, 36 таттв [Радхакришнан 1993, II: 664], и это получило отражение в XI.10.16–20. ДБхП цитируется даже в «Санкхья-карика-бхашье» Гаудапады [Лунный свет 1995: 151], и в ряде других мест содержание ДБхП перекликается с содержанием этого комментария на «Санкхья-карику» Ишваракришны. Гаудапада, кстати, был учителем Говинды, наставника Шанкары, и потому, при современной датировке жизни последнего, должен был жить в VII в. н.э. Это говорит о том, что ДБхП была создана раньше VII в.н.э., в то время как создание БхП относят обычно к IX–XI вв., что является еще одним доказательством более раннего происхождения ДБхП по сравнению с БхП.

Веды и тантры

Ко времени создания ДБхП тантрические практики, в том числе и практики «левой руки», обрели широкую популярность среди всех слоев индийского общества, и это стало своеобразным вызовом ведийской, брахманистской традиции. Хазра считает, что желание восстановить общественный порядок, соответствующий идеалам вед, перед лицом широкого распространения вамачары или Тантры «левой руки», стало одной из причин составления новых пуран, в особенности шактистских, в том числе и ДБхП [Hazra 1963: 30–35].

Шактистские пураны разнятся между собой по степени принятия тантрических идей, некоторые из них более открыты к восприятию вамачары, в то время как ДБхП благоволит только к дакшиначаре — Тантре «правой руки». Те пураны, на которые большое влияние оказала вамачара, содержат утверждения, что веды и тантры обладают сопоставимым авторитетом. Так, в МБхП сама Богиня заявляет: «Агамы и веды есть две мои руки, которыми я поддерживаю вселенную целиком <...> Если же кто-то из-за невежества нарушает (предписания) этих двух, он, несомненно, выпадает из моих рук» (8.77–78).

ДБхП же безоговорочно ставит веды (шрути) выше тантр. Только лишь веды обладают абсолютным авторитетом, все же прочие религиозные тексты — тантры, смрити, пураны и шастры — обладают ценностью, лишь основываясь на ведах, и только в том случае, если их предписания не противоречат ведам (III.5.42; VII.39.15–31; XI.1.24–25, 28–29). Тот, кто отвергнув авторитет вед, находит прибежище в другой дхарме, должен быть изгнан царем из страны и стать изгоем среди дваждырожденных — представителей трех высших варн (брахманов, кша-

триев и вайшьев) (VII.39.25–26). Что касается тантр или агам, то они, согласно ДБхП, делятся на две части. Вама-, капалака-, каулака- и бхайрава-агамы (то есть тексты «левой руки») были сотворены Шивой ради введения людей в заблуждение, и брахманы, последовавшие им, были сожжены проклятиями Дакши, Бхригу и Дадхичи. Затем ради их спасения тот же Шива создал агамы шайвов, вайшнавов, сауров, шактов и ганапатьев (более умеренные по содержанию тексты). Кое-что в них противоречит ведам, а кое-что согласуется. Следует принимать лишь предписания, не противоречащие ведам. Кроме того, сказано, что лишь не имеющий доступа к ведам пусть прибегает к агамам (VII.39.27–33; XI.1.21–32). Поэтому ДБхП, как мы убедимся ниже, включает в себя такие элементы тантрических практик, как биджа-мантры, ньясы и янтры, использование которых прямо не противоречит ведам [Brown 1990: 152]. В другом месте между последователями вед и тантр проводится разграничение. Сказано, что и те и другие должны передавать свои мантры согласно собственным предписаниям, но не смешиваться (VII.7.151–152). О происхождении «левого пути», безоговорочно осуждаемого в ДБхП, рассказывается такая история. Во время голода, длившегося пятнадцать лет, риши Гаутама приютил мудрецов и стал их кормить. Однако неблагодарные мудрецы исполнились к нему завистью и обвинили его в убийстве коровы (созданного ими же фантома). Тогда Гаутама своим проклятием обрек их отпасть от вед и стать последователями «левого пути», буддистами и джайнами (VII.9).

Освобождение

В ДБхП большое внимание уделяется проблеме достижения мокши — освобождения. В ДГ выделяется пять видов мокши: самипья (соседство с Богиней), саршти (обладание могуществом Богини), сарупья (обладание тем же обликом, что и Богиня), саюджья (слияние с Богиней) и салокья (пребывание в том же мире, что и Богиня) (I.12.52; VII.37.13; 40.32; XII.12.51–52). А. Авалон называет салокью, сарупью, самипью и саюджью четырьмя промежуточными этапами (пада) освобождения [Маханирвана 2003: 190]. Позднейшие комментаторы выстроили такую иерархию видов освобождения на основании критерия близости с божеством: салокья, саршти, самипья, сарупья, саюджья [Ферштайн 2002(6): 489].

Как и адвайта-веданта, ДБхП признает возможность достижения освобождения при жизни — дживанмукти (I.16.50; VII.34.8). Дживанмукта противоположен видехамукте, достигшему мокши в момент смерти. Дживанмукта пассивно продолжает свою жизнедеятельность, однако выходит из-под влияния кармы и в дальнейшем не подвергается перерождениям. Шактисты и тантристы признают возможность освобождения при жизни вслед за последователями адвайта-веданты [Радхакришнан 1993, II: 664]. Как замечает Ч. Макензи Браун, в ДБхП об освобождении чаще говорится как о чем-то, достигаемом в пределах этого мира [Brown 1990: 229]. В пуране достигший дживанмукти предстает перед нами в облике царя Видехи Джанаки, дающего наставления Шуке (I.18). В тексте памятника синонимом мокши выступает кайвалья, но это слово теряет свое значение, присущее ему в

санкхье и йоге Патанджали.

Согласно ДБхП, на жизненном пути человека и любого другого существа влияют три фактора: карма (karman), Судьба (daiva) и Время (kAla). влияют три фактора: карма (karman), Судьба (daiva) и Время (kAla). И если первый фактор обусловлен ранее совершенными поступками, то второй и третий носят характер слепой силы.

Учение о карме в целом излагается в IV.2.2–4; VI.10. В первом эпизоде Джанамеджая спрашивает о причине несчастий, которые претерпевали праведные пандавы, а во втором — почему Индра на время лишился своего положения. Вьяса в обоих случаях отвечает, что причина всему карма. Образ действия кармы таинственен и непознаваем даже для богов (IV.2.2; VI.10.34, 41). Под властью кармы находятся все существа, включая великих богов. Благодаря карме все они снова и снова перевоплощаются (IV.2.4–5, 8, 12–13; VI.10.17–18). Карма бывает трех видов: 1) санчита-карма — «накопленные действия», сумма всех карм прошлых и этой жизни, 2) прарабдха-карма — «начавшиеся действия», эта та часть саньчита-кармы, которая приносит плоды и оформляет события и условия текущей жизни, включая природу тела существа, личные склонности и привязанности. 3) вартамана (обычно она именуется криямана) — «делаемое сейчас», эта та карма, которая создается и добавляется к санчите в этой жизни мыслями, словами и действиями существ, или во внутренних мирах в промежутках между жизнями (IV.2.6–7; VI.10.34, 41). Каждый из этих трех видов, в свою очередь, делится на саттвичный, раджасичный и тамасичный (VI.10.9). Когда карма исчерпана, существо не рождается снова (VI.10.17).

Карме как силе, подчиненной и таинственной, но все же закономерной, противопоставляется Судьба как нечто неумолимое и хаотичное. В III.11.9–18 брахман-страдалец Сатъяврата размышляет о том, в чем причина его несчастий, карма или Судьба и, в конце концов, он приходит к выводу, что «судьба — высшее из всего, бесполезно же человеческое усилие». В III.17.28–30 мудрец Дхаумья говорит царю Юдхаджиту: «то, что должно быть, то [непременно] случится. // По воле Судьбы молния иногда действует, как острый край травы, и трава, без сомнения, иногда действует иногда, как молния, по воле судьбы. // [А также бывает, что] заяц лишает жизни тигра, а комар умерщвляет слона». И царица Шашикала восклицает: «судьба — высшая сила» (III.19.21–22).

Тема Судьбы звучит и в сказании о Махисасурамардини. В 55.9.34 сама Богиня называет Судьбу творцом и бед и радостей, а в V.10.38 она же говорит: «Когда Судьба отворачивается, тогда трава становится подобной ваджре, / А когда Судьба благосклонна, то громовая стрела [мягка, как] хлопок». В VI.6.10 риши обращаются к Вритре: «Вселенная эта во власти Судьбы пребывает, / И по воле Судьбы приходят и победа, и поражение». В то же время иногда понятия кармы и Судьбы не противопоставляются, а перемешиваются между собой (IV.21.18–26; VI.10.38).

Также понятие Судьбы в иных случаях смешивается с понятием Времени

(IV.14.42—45, 55—57). Наиболее полно учение о Времени излагают воины Шумбхи, обращаясь к своему повелителю:

*Время делает сильного слабым,
А затем, вновь сильным сделав, победу ему дарует.
Подателя в просителя Время по истечении срока обращает
И нищего раздатчиком богатств делает по истечении срока .
Вишну, Брахма и Супруг Парвати подвластны Времени,
Индра и все боги; Время же самодержавный владыка.
Поэтому обожди, пока Время переменится к тебе.
[Сейчас] благосклонно к богам оно, а дайте вы губит.
Но нет единого пути Времени, о, владыка земли.
Различные облики принимает оно, да будет известен его образ действия!
Когда рождение людей и когда погибель,
То одно проявление Времени [бывает соответственно] причиной рождения, а другое — погибели.
Очевидно для тебя, о, великий царь, что всех богов
Ты заставил платить себе дань благодаря лишь благосклонности Времени.
Когда же время отвернулось [от тебя], то могучие асуры слабой женщиной
Были убиты; Время производит и благо, и зло.
Причина этому не Кали и не боги вечные (V.30.52—60).*

В IX.20.53—56 Шанкхачуда, перед тем как отправится на битву с богами, рассказывает своей горюющей супруге Туласи о всевластии и всемогуществе Времени. Впрочем, здесь же он упоминает и о карме. Карма и Время упоминаются вместе также в VI.10.13.

Из трех путей, ведущих к освобождению, карма-, джнана- и бхакти-йоги, на первый план выступает джняна, сказано, лишь оно способно погубить неведение, являющееся препятствием к освобождению (VII.34.8). Деяния же не могут помочь в уничтожении неведения, так как они порождены самим этим неведением и между ними отсутствует антагонизм. Но поскольку деятельность является неизбежностью, то следует совершать деяния (VII.34.11), не нарушающие установления вед (VII.34.15). Налицо своего рода «третирование» деятельности, берущее свое начало из адвайты Шанкары.

Большое внимание в пуране уделяется также бхакти (VII.37.21), то есть пути преданного поклонения. Богиня говорит о себе: «Я это дерево, исполняющее желание моих почитателей, и я всегда готова преподносить им дары» (VII.31.55).

Что касается карма-йоги, то она не занимает в тексте памятника сколько-нибудь значимого места.

Важное место отводится йогической практике. Утверждается, что Богиня постижима только через йогу (I.2.19; I.3.40). Йоге целиком посвящена отдельная —

пятая глава в ДГ (VII.35). Здесь же дается определение этого понятия: «Осознание тождественности между дживой и вселенской душой и есть йога» (VII.35.3). Пятая глава содержит разработанные, четкие и зрелые представления касательно йоги и мантр, изложенные систематически. Вначале здесь перечисляются восемь ступеней йоги (VII.35.4–5) и шесть препятствий к ее осуществлению (VII.35.3). Затем следует характеристика каждой из восьми ступеней (VII.35.6–26). Дается описание пяти асан: падмасаны, свастикасаны, бхадрасаны, ваджрасаны и вирасаны (VII.35.8–15). Вкратце излагаются правила совершения пранаямы (VII.35.15–18), дается две ее классификации (VII.35.19–21). При этом сказано, что йога есть единство между параматмой и дживатмой как постоянное созерцание единства между ними (VII.35.25). То есть ДГ полностью заимствует из йоги Патанджали только техническую сторону, теория же и цель здесь совершенно иные — опять-таки не разъединение (кайвалья), а соединение, растворение личного и обособленного в абсолютном.

Далее в пятой главе ДГ следует изложение основ постклассической йоги, включая мантра-йогу и кундалини-йогу. Сначала речь идет о нади, описываются три главных нади: сушумна, ида и пингала (VII.35.28–31]. Упоминается кундалини (VII.35.33]. После этого приводится сложная символика семи чакр (VII.35.34–37). Потом раскрывается техника поднятия кундалини (VII.35.48–52), связанная с дыхательными упражнениями, и плоды этого (VII.35.53–54). Пробуждение и подъем кундалини, имеющие место в результате упорных занятий йогой, ведут к достижению восьми совершенств сиддхи. Это хорошо описывается в случае с сыном Вьясы Шукой (I.19.46–50) и именуется йогой удержания дыхания (VII.35.54). Завершается глава изложением техники созерцания образа Богини, связанной с чтением мантр (VII.35.55–61). Мантрам в ДБхП отводится особое место. «Благодаря чтению мантры и йоге он удостоивается знания, которым должно обладать. Нет без йоги мантры, и нет без мантры йоги» (VII.35.60).

Тантрическое влияние в ДБхП проявляется в присутствии в ее тексте биджа-мантр. В пуране встречаются три основные биджа-мантры: Махамайи и Бхуванешвари (Майя-биджа, hrIM), Сарасвати (Ваг-биджа, aiM) и Камы (Камараджа, klM). В ДГ объясняется значение биджа-мантры Махамайи (Майя-биджа) hrIM (VII.34.41–50) и возносится ей хвала (VII.40.28–29). Кроме того, Майя-биджа не раз встречается в тексте ДБхП: III.3.41 (птицы поют Майя-биджу на Жемчужном острове), III.5.53 (знание Ваг-биджи, Кама-биджи и Майя-биджи дарует неуязвимость), V.22.19 (Брихаспати советует богам повторять Майя-биджу, чтобы Деви пришла к ним на помощь), X.13.83 (пчелы, окружающие богиню Бхрамари, издают этот звук), XI.1.44 (Майя-биджа означает Богиню), XI.18.21 (произносится во время пуджи), XII.8.49–50 (Индра рецитирует Майя-биджу, встретившись с Богиней в образе Света), XII.8.64 (Богиня называет oM и hrIM своими главными мантрами).

Могущество биджа-мантры aiM показано на примере брахмана-глупца Сатьявраты (III.10–11): благодаря ее случайному повторению он стал первым

среди поэтов. Затем, эту же мантру повторяет Ману Сваямбхува и Чакшуша Ману — благодаря этому Богиня дарует обоим царство на целую манвантару (X.1.11; X.9.1—25). Что же касается Камараджи, то здесь подобную иллюстрирующую роль играет история царевича Сударшаны, который, также по воле случая получив эту мантру, завоевал любовь прекрасной царевны Шашикалы и возвратил утраченное отцовское царство (III.14—23). Кроме того, упоминается, что эту биджу повторял Ману Райвата (X.8.22).

Немало мантр, как ведийских (XI.9.22, 32, 39; X.16.41; X.16.43, 45, 47; X.16.51; X.17.7, 32; X.17.7, 30, 32, 33), так и тантрических, встречается в одиннадцатой книге. А несколько глав в одиннадцатой и двенадцатой книгах посвящены мантре Гаятри, считающейся самой сокровенной мантрой вед (XI.17, 19—21, 24; XII.1—6).

Также в пуране подчеркивается, что учение йогии можно постигнуть лишь благодаря устным наставлениям гуру — духовного учителя, а не благодаря штудированию книг (VII.35.62). Вообще роль гуру всячески превозносится. «Сказано, что даже выше отца (находится) дающий знание Брахмана. Жизнь, данная отцом, имеет конец, но жизнь, данная им, конца не (имеет) никогда» (VII.36.24—25). И еще: «Если Шива разгневан, то наставник спасает, а если наставник разгневан, то и Шанкара (не поможет)» (VII.36.26).

В шактистском ритуале получило распространение использование абстрактных символов-янтр, являющихся изображением архетипичных форм Богини (VII.39.39; VII.40.18). Важнейшей янтрой является Шри-Чакра (III.3.45). Кроме того, детально описываются такие шиваитские обряды, связанные с рудракшей (XI.3—7) и нанесением на тело священного пепла (XI.10—15).

Вопреки мнению о том, что шактисты пренебрежительно относятся к индуистской обрядности, ДБхП признает поклонение мурти (образу) Богини и дает рекомендации по его проведению. Поклонение образу Богини бывает двух видов: ведийское и тантрическое. Ведийское поклонение (в соответствии с предписаниями вед) могут совершать все дваждырожденные, а тантрическое — лишь посвященные в таинства тантр (VII.39). В пуране также даются два списка питх — мест паломничества почитателей Деви (VII.38.3—34), каждое из которых посвящено какому-либо из проявлений и воплощений Шакти. Эти места паломничества возникли в тех местах, куда, согласно преданию, упали части тела мертвой Сати. Называются праздники, которые должны отмечать шактисты (VII.38.35—46). Описывается главный праздник наваратри (букв. «девять ночей»), отмечающийся весной и осенью (III.26), и поклонение девственницам, символизирующим Шакти, которое проводится в этот праздник (III.26.37—62; III.27; VII.38.47). Культ Шакти включает в себя и жертвоприношение животных (например, коз) (III.12; III.26.32—34), которое, кстати, практикуется до сих пор. Считается, что принесенное в жертву животное достигает рая, и поэтому в заклании животного на жертвоприношении нет греха. Но все же лучшим считается мысленное жертвоприношение (III.12.41). Допускается употребление в пищу мяса (III.26.32).

Помимо других средств освобождения, важным называется слушание самой ДБхП, которая именуется «зрелым плодом дерева вед» (I.3.39–43).

Общественный уклад

Из ДБхП явствует то, что, как и все индуисты, в социальной области шактисты принимают традиционное деление общества на четыре варны и четыре ашрама (VII. 39.21–22, 35), а также теорию четырех целей жизни — варг (I.1.17; III.24.27; V.15.15, 35.52; VI.7.9-10; XI.1.19; X. 11.16). В пуране подчеркивается важность и необходимость семейной жизни, составляющей второй ашрам — грихашрам (I.18.6). Как и во всей индуистской литературе, говорится о необходимости оставить после себя потомство, прежде всего мужского пола (I.4.15–17). В этом ДБхП отлична от БхП, которая выдвигает на первый план образ санньясина и допускает для молодого человека возможность перейти прямо из первого ашрама — брахмачарья в четвертый — санньясу (XI.17.38). Такая позиция проистекает из опасения, что семейная жизнь влечет привязанность к жене и детям и таким образом служит препятствием к духовному развитию (IV.25–29). Различие между пуранами по этому вопросу ярко видно на примере образа Шуки. В БхП, как и в Мбх, Шука изображается прежде всего как аскет, а в ДБхП — как домохозяин (I.19). И хотя ДБхП, как и БхП, указывает на освобождение, как на высшую цель человеческой жизни, ее автор с большой терпимостью относится к преходящим радостям мирского бытия [Brown 1990: 31–32, 240].

Мифология ДБхП

В пуране мы находим множество мифов и легенд. Основной мифологии ДБхП являются три сказания о великих демоноборческих подвигах Богини, заимствованные из ДМ, причем пурана содержит гораздо более пространные версии этих сказаний, чем махатмья. 58. Из них миф об убиении Мадху и Кайтабхи включен в первую и десятую книги ДБхП (I.6–9; X.11), а мифы об убиении Махиши, Шумбхи и Нишумбхи (V.2–31; X.12.1–81) — составляют пятую и десятую книги. Интересно отметить, что эротический элемент в версии пураны присутствует в гораздо более сильной степени, чем в версии ДМ. В целом Богиня в этих мифах проявляет себя в героическом и эротическом аспектах, выступает одновременно и как милосердная мать, и как грозная воительница. Подобную двусмысленность образа Богини отмечали многие исследователи. Но все же, как замечает Макензи Браун, все эти противоречивые черты лишь последствия раздвоенности человеческого сознания и все они «растворяются» в образе милосердной и сострадательной матери [Brown 1990: 130–131].

В отличие от ДМ, в ДБхП присутствует символическая структура, которая связывает воедино все три мифа. Она представлена тремя воплощениями Богини. Сказано, что Мадху и Кайтабху Богиня губит в своем воплощении Махакали, Махишу — в проявлении Махалакшми, а Шумбху и Нишумбху с приближенными — в проявлении Махасарасвати (X.11.33–34; X.12.35, 81–82)

(см. также [Brown 1990: 133–134]).

Помимо этих трех, текст ДБхП содержит и другие мифы. Большинство, эти мифы являются общими для всей индуистской литературы, и в ДБхП излагаются их поздние расширенные версии. Это, например, сказания о Пуруравасе и Урваши (I.13), о нисхождении Ганги на землю (II.3–4), о похищении Сомой супруги Брихаспати Тары (I.11). Шестая книга пураны содержит цикл мифов, связанных с Индрой: об убиении этим богом Вишварупы и Вритры и, связанная с темой проклятия Индры, история Нахуши (об этом см. подробнее статью «Версия мифа о Вритре в Девибхагавата-пуране»). Шестая книга пураны содержит цикл мифов, связанных с Индрой: об убиении этим богом Вишварупы и Вритры и связанная с темой проклятия Индры история Нахуши (об этом см. подробнее статью «Версия мифа о Вритре в Девибхагавата-пуране»). Седьмая книга, если не считать ДГ, почти целиком состоит из цикла мифов о царях Солнечной династии. Из них самые знаменитые это: о прекрасной царевне Суканье и отшельнике Чьяване (VII.2–7), о злключениях царя Тришанку (VII.10–14) и его сына Харишчандры (VII.15–27). В десятой книге можно отыскать главы, посвященные Сваямбхува и прочим Ману (X.1, 8, 12). Много есть пересказов из основной линии повествования в Мбх и Рамаiane.

Особый интерес представляет версия именно Рамаiane, излагающаяся в трех главах третьей книги (III.28–30), по объему это значительно меньше, чем в МБхП. Повествование о событиях, произошедших до похищения Ситы, и самом похищении представляет собой краткий пересказ Рамаiane Вальмики. Оригинальное место встречается уже после этого печального события. К Рама, озадаченному тем, как ему достичь Ланки, разгромить Равану и вернуть любимую, является мудрец Нарада. Он раскрывает подноготную событий: оказывается, Сита была в прошлом воплощении дочерью мудреца и подвижницей, которая, обесчещенная прикосновением Раваны, покончила с собой, наложив на царя ракшасов проклятие, что в следующей жизни она станет причиной его смерти. Сам же Рама — воплощение Вишну, произошедшее на погибель Раване. Затем Нарада советует ему призвать на помощь богиню Дургу. Рама спрашивает его, каким образом следует поклоняться богине, и Нарада дает ему наставления, как провести Дурга-пуджу или наваратри. Риши утверждает, что ранее этот праздник Индра отмечал ради победы над Вритрой, Шива — для разгрома асуров Трипуры, Вишну — чтобы одолеть Мадху и Кайтабху. Рама должным образом совершает поклонение Дурге, и она является ему верхом на льве. Богиня спрашивает, чего он желает, и когда Рама просит даровать ему победу над Раваной, она обещает ему успех. Последующие события излагаются в одной шлоке: «Сопровождаемый войском повелителя обезьян, вместе с младшим братом, владетель Шри, побуждаемый Высшей Шакти, / Вышел на берег океана, и, построив мост, [переправился на Ланку] и убил недруга богов Равану» (III.30.61).

Что касается сказаний из Мбх, то обычно они пересказываются с небольшим изменением сюжета. К числу таковых относятся следующие:

1. рождение Панду, Дхритараштры и Видуры (I.20);

2. рождение Вьясы от Парашары и Сатьявати (II.2);
3. Ганга, Махабхиша и восемь божеств васу вынуждены вследствие проклятия снизойти на землю (II.3);
4. рождение и детство Бхишмы (II.4);
5. женитьба Шантану и Сатьявати (II.5);
6. проклятие Панду; его жены, Кунти и Мадри, рожают сыновей от богов; гибель Панду (II.6.1–9, 39–71);
7. тайное рождение и детство Карны (II.6.10–37);
8. события после битвы на Курушетре: Дхритараштра, Гандхари, Кунти и Видура удаляются в лес; явление умерших (II.7.7–68);
9. рождение Парикшита (II.7.1–6);
10. трагической конец ядавов и уход пандавов (II.8.3–18);
11. сын мудреца проклинает царя Парикшита; гибель Парикшита от змея Такшаки (II.8.19–39; II.9.41–50; II.10);
12. чтобы отомстить за смерть отца, его сын Джанамеджая устраивает жертвоприношение змей и затем останавливает его по просьбе мудреца Астики (II.11).

Иногда здесь можно встретить и шактистские «вставки». Например, Бхуванешвари показывает пандавам их умерших родичей (II.7.65) или Вьяса рассказывает Джанамеджае о почитании Богини (II.12.56–63). Все притягивается к тому, что надо поклоняться прежде всего Шакти, ибо она, будучи почитаемой, быстро дарует желанное (III.16).

Особое место в составе ДБхП занимают кришнаитские и вишнуитские мифы, интерпретируемые в шактистском духе. Это, по замечанию Макензи Брауна, и есть ключевая стратегия ДБхП в возвышении образа Деви — интерпретация, часто кажущаяся издевательской, учения БхП о воплощениях Вишну. В собственно вишнуитских мифах Вишну — это высший бог и хранитель вселенной, по собственной воле он воплощается ради восстановления мирового порядка и борьбы с демонами. В ДБхП же Вишну оказывается существом, часто беспомощным в затруднительных ситуациях и могущим осуществлять свою функцию по поддержанию порядка в мире лишь благодаря милости Богини. Он целиком подчинен Богине, и воплощения свои осуществляет не по собственной, а по ее воле. Вишну автор ДБхП приписывает следующие слова:

*Ни для кого неприятно рождение из лона вепря и других животных,
И не по собственной воле (воплощался я) в телах черепахи, вепря и прочих.
Оставив наслаждения с Лакшми, кому охота рождаться в телах рыб и других животных?*

И кто, будучи независимым, оставив ложе, восседая на Гаруде, будет сражаться в грандиозной битве? (I.4.57–58).

Подробнее об этом см. статью «Интерпретация учения об аватарах Вишну в Девибхагавата-пуране».

Вишнуитские мифы, используемые в ДБхП, это: о Хаягриве (I.5), выше упоминавшийся миф о Мадху и Кайтабхе и миф о Кришне (IV.18–24). В мифе о Хаягриве Вишну, которого прокляла его жена Лакшми, лишается головы, и боги по совету Девы приставляют к его телу голову коня и он получает имя Хаягрива («конноголовый»). В этом облике Вишну убивает демона с таким же именем. В мифе о Мадху и Кайтабхе Вишну лишь при помощи Богини, сбившей с толку обоих демонов своими кокетливыми взглядами, удается одолеть их обоих. В то же время в нешактистских пуранах и в Мбх (III.94) Богиня не участвует в этом событии и победа над Мадху и Кайтабхой целиком приписывается Вишну [Сахаров 1991: 55]. В мифе о рождении Кришны в четвертой книге богиня Земли в облике коровы сначала приходит к Брахме, а затем они вместе отправляются к Вишну за помощью. И если в БхП и других вишнуитских текстах Вишну в роли вселенского суверена оказывается как бы последней инстанцией, то в ДБхП он опять-таки говорит, что он вовсе не независим, а подчинен Йогамае, а иначе как, воплощаясь в нечистых лонах, он испытывал бы тяжкие страдания? (IV.18.33–58).

Есть в ДБхП и весьма оригинальные мифы и сказания, которые нельзя отыскать в других источниках. К их числу следует отнести интересный, производящий большое впечатление миф о путешествии трех верховных богов — Брахмы, Вишну и Шивы на Жемчужный остров, где они, превратившись в женщин, поклонялись Великой Богине и затем получили от нее в дар шакти — своих супруг, соответственно, Сарасвати, Лакшми и Кали (III.3–4). Отдаленным прототипом этого мифа является история путешествия мудреца Нарады на Шветадвипу («белый остров»), изложенная в Мбх (XII.325–326.101). Затем, следует отметить историю Утатхьи — брахмана-глупца, который благодаря повторению биджа-мантры Сарасвати стал мудрецом (III.10–11). Та же третья книга пураны содержит трогательную и своеобразную легенду о царевиче Сударшане, у которого отнял престол дед его брата Юхаджит и который возвратил его благодаря чтению мантры Камараджи и любви царевны Шашикалы (III.14–23).

Роль ДБхП в истории шактизма

Итак, ДБхП является крупнейшим по объему текста шактистским произведением с весьма разнообразной тематикой. В области философии пурана излагает шактистское мировоззрение языком адвайта-веданты и санкхьи, отождествляя Богиню с Брахманом и пракрити. Важнейшее значение имеет классификация проявлений Богини, отвечающая появившемуся в ДМ представлению, согласно которому все женские существа являются ее частичными формами. Еще большую роль играет в ДБхП мифологическое повествование: пурана либо интерпретирует старые мифологические сюжеты в шактистском духе (в особенности это касается мифов, связанных с Вишну, Кришной и Рамой), либо выдвигает совершенно новые. В обоих случаях Богиня выступает высшим божеством, господствующим над всеми остальными. Наконец, пурана служит ценным источником по шактистскому и общиндуистскому ритуалу. Поддерживая тезис об абсолютном авторитете вед, она

совершенно чужда трансгрессивных практик вамачары.

Ч. Макензи Браун указывает на ту двойную роль, которую ДБхП сыграла в развитии мировоззрения шактизма.

Во-первых, ДБхП выносит на первый план милостивый аспект природы Богини. Ее природа, обрисованная в ДМ, весьма двусмысленна, ибо ее основной чертой является парадоксальное противоречие между грозными и благостными аспектами. Мифы же ДБхП делают акцент преимущественно на милосердном характере Богини. ДБхП, конечно же, не отвергает грозные и кровожадные черты в существе Богини, но пурана помещает их в общий контекст, что позволяет доминировать более кроткой стороне ее природы [Brown 1990: 214].

Во-вторых, ДБхП уточняет представление о гендерном характере высшей реальности. Если в авраамических религиях (иудаизм, христианство, ислам) в той или иной степени доминирует мужское начало, то в индуистском мировоззрении высшая реальность понимается как нечто, находящееся выше пола и включающее оба пола одновременно. В ДМ нет четких указаний на андрогинную природу Деви. Подразумевается лишь, что военный и материнский аспекты ее сущности соответствуют мужскому и женскому началу. ДБхП же содержит четкое представление об андрогинном характере Богини. Пурана ясно указывает на то, что из двух начал именно женское представляет собой господствующую силу и волю во вселенной, но оба этих начала должны быть соединены в высшей реальности, если она на самом деле является таковой. Мужское и женское оба есть аспекты божественной, трансцендентной сути, которая одновременно пребывает и выше их, и их собою охватывает [Ibid.: 217].

ДВЕ ГИТЫ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Бхагавад-гита не нуждается в представлении, этот текст хорошо известен всем любителям индийской культуры. БГ нередко называют «библией индуизма», она считается наиболее читаемой и почитаемой книгой в Индии [Костюченко 1983: 70; Серебряный 2009: 291]. Этот текст является одной из «трех опор» (*prasthānataṅga*) веданты (наряду с упанишадами и «Брахма-сутрами» Бадараяны). Существуют около пятидесяти древних санскритских комментариев на БГ и десятки ее переводов на западные языки [Серебряный 2009: 295]. Однако мало кто знает, что помимо БГ существуют и ещё гиты, зачастую более важные для представителей тех или иных направлений индуизма, чем БГ. Всего Мбх и пураны включают в себя более двух десятков текстов, относящихся к жанру «гита». Данный жанр параллелен жанру «махатмьи» (*mahātmya*, букв. «возвеличивание, величание»), ср. ДГ и ДМ, эти два текста являются *sine qua non* для шактов. Разница между «гитой» и «махатмьей» в том, что «махатмья» представляет собой прославление какого-либо индуистского божества и содержит в себе два элемента: описание его деяний (*carita*) и гимны в его честь (*stotra*). «Гита» же — это прямое откровение истины со стороны божества (или воплощения божества) ученику или ученикам (тоже нередко божественным). «Гита» часто включает в себя манифестацию вишварупы (космической формы) божества, выступающего в роли наставника. В то время как «махатмья» не содержит теоретического, метафизического дискурса и делает акцент на бхакти, эмоциональное преклонение перед богом, в «гите» нередко выступают на первый план джняна- и карма-йога [Brown 1990: 179–182].

Одной из таких гит является Девигита (*devī-gītā*, букв. «песнь Богини»). Эту гиту как самый авторитетный текст, объемлющий и завершающий все остальные, почитают только шактисты, то есть те индуисты, которые представляют высшую реальность в образе Божественной Матери [Song 2002: 3]. В плане изучения этой шактистской гиты наиболее полезным представляется сравнительный анализ БГ и ДГ.

Как известно, БГ, состоящая из 700 шлок, является дидактическим фрагментом шестой книги Мбх. В западной индологии доминирует точка зрения, что БГ первоначально не входила в Мбх и лишь позднее была включена в поэму [Серебряный

2009: 296]. ДГ является также частью намного более крупного произведения, хотя, подобно БГ, часто фигурирует как самостоятельный текст. Пятьсот семь шлок ДГ составляют последние десять глав (31–40) седьмой книги шактистской Девибхагавата-пураны (ДБхП), общий объем которой — около 18000 шлок. ДГ составляет часть беседы между мудрецом Вьясой, легендарным автором Мбх, и царем Джанамеджаей, следуя за сказанием о супруге Шивы Сати и ее самоубийстве. В завершении этого сказания Вьяса кратко упоминает о том, что Сати снова рождается в Гималаях, и это побуждает Джанамеджаю обратиться к Вьясе с просьбой поведать об этом новом воплощении богини. С этого момента и начинается текст ДГ.

Интересно отметить, что текст ДБхП никогда не ссылается на гиту именно как на «Деви-гиту», но как на гита-шастру или просто гиту (X.34.44) (аналогично и пурана не именуется «Девибхагаватой», но только «Бхагаватой» и «Шри-мад-Бхагаватой» (III.30.63)). В обоих случаях подразумевается претензия, что данные тексты и есть подлинники «гита» и «Бхагавата-пурана» [Brown 1990: 199].

Во избежание путаницы заметим, что существуют еще два текста, могущие именоваться ДГ. Первый из них входит в состав КуП (I.11.1–336) и представляет собой беседу между Парвати и ее отцом — олицетворением Гималайских гор Химаваном. Рассказчиком здесь выступает Курма («черепашка», вторая аватара Вишну). Химаван умиливает Парвати произнесением 1008 ее имен, и та дарует ему два даршана (лицезрения) своего вселенского образа и вместе с этим свои наставления. Другая ДГ является частью МБхП (15–19) и также включает диалог Парвати и Химавана. Иное ее название — Парвати-гита. Здесь рассказчиком выступает Шива [Devi Mahabhagavata Puranam 2014: 81–100].

Возможное время составления этих пуран охватывает период приблизительно с VIII по XII вв. Если ДМ прежде всего посвящена демоноборческим подвигам Богини (которые позднее получают символическую интерпретацию), то обе гиты являются философскими текстами. Сам характер Богини становится более сложным и разработанным. Эти ранние шактистские гиты представляют модель того, как высшая безличная форма Богини как чистого сознания становится источником ее других, проявленных форм. В дополнение, они создают мифологический контекст для явления Богини как дочери Химавана Парвати или Гаури [Song 2002: 6]. Курма-Деви-гита это, вероятно, первая шактистская имитация БГ, ставшая моделью для Парвати-гиты и собственно ДГ. Но из этих трех именно ДГ наиболее ярко провозглашает верховенство Деви, она же является и наиболее известной [Brown 1990: 183–185]. Заимствуя основные рассматриваемые темы из более ранних шактистских гит, ДГ, однако, вводит тантрическую богиню Бхуванешвари как высшую личную форму Богини для того, чтобы утвердить ее полное господство над мужскими божествами, так как в случае Парвати, которая традиционно считается подчиненной Шиве, это затруднительно [Song 2002: 6]. Поэтому и в нашем исследовании речь пойдет лишь о той ДГ, которая находится в составе ДБхП (Деви-Бхагаватам).

Исследователи отмечают, что ДГ в большей степени напоминают БГ в таких

аспектах, как схема, форма, суть и язык, чем многие другие подражания, находящиеся в других пуранах. Ч. Макензи Браун связывает это с «консервативными тенденциями», присущими ДБхП в целом. Но ДГ не основывается целиком на БГ, но также заимствует элементы других вайшнавских гит, таких как Капила-гита из БхП (Ш.25 32) [Шримад-Бхагаватам 1994: 63–485; Brown 1990: 179].

БГ и ДГ весьма разнятся по времени своего создания. Разброс предполагаемых дат времени создания БГ очень велик: с VII–VI вв. до н.э. до III в. н.э.; большинство исследователей склоняется к периоду IV–II вв. до н.э. [Бхагавадгита 1999: 113; Костюченко 1983: 70]. По мнению современных исследователей, окончательно зафиксировал текст БГ и утвердил ее престиж в IX в. Шанкара, написавший первый из дошедших до нас комментариев на поэму — «Гита-бхашью» [Серебряный 2005: 294]. ДГ — это несравненно более позднее произведение. Учитывая специфические философские идеи и произведения, с которыми знаком автор ДГ, трудно отнести этот текст ко времени раньше чем XIII в.н. э., возможно, он появился даже в XVI в. Таким образом, от эпохи возникновения БГ наш текст отделяет примерно полтора тысячелетия. Конечно, более позднее происхождение и меньшая, по сравнению с БГ, известность никак не умоляет значимости ДГ, поскольку ее идейная основа, ее стержень, а именно культ женского начала и связанные с ним образы и представления восходят к отдаленнейшей первобытной эпохе. Кроме того, за это время в духовной жизни Индии имели место три важнейших события. Во-первых, произошел процесс «кристаллизации» шактизма — прежде всего благодаря появлению ДМ в VI в. [Деви-махатмья 2009; Посова 1985; Coburn 1988], в которой была представлена концепция единого женского начала, согласно которой все богини и вообще существа женского пола являются проявлениями Махадеви — Великой Богини [Song 2002: 5–6]. Во-вторых, появилась философская школа адвайта-веданты, основными положениями учения которой являются тождество духовного «Я» и Брахмана и иллюзорность мира [Исаева 2009: 53–56; Song 2002: 7–9]. В-третьих, возникло множество течений, объединенных под общим названием тантра, в отличие от адвайта-веданты утверждающих позитивное духовное значение материального мира [Пахомов 2009: 771–773; Song 2002: 9–10]. Все эти новые веяния нашли отражения в ДГ.

Касаясь БГ, многие ученые подчеркивали бессистемность изложения. Весь текст ее, за исключением первой и одиннадцатой глав, это по сути собрание емких, замкнутых по смыслу афоризмов, между которыми часто нет связи. Деление на главы в некоторой степени носит искусственный характер, в нем явно нет особой необходимости. Некоторые исследователи расценивают это как минус, а другие как плюс сочинения [Бхагавадгита 1994: 49–50]. Например, Дасгупта пишет: «Отсутствие системы и метода придает ей особое очарование, более свойственное поэтическим творениям упанишад, нежели диалектической и систематической мысли индийцев» (цит. по [Бхагавадгита 1994: 49]).

В ДГ мы, напротив, видим последовательное, логически выстроенное и систематическое изложение. Каждая глава освещает, как правило, лишь одну строго

определенную тему. Первая глава, как и в БГ, является вступлением, а далее движение идет по главам как бы сверху вниз, от высот метафизики до деталей ритуала.

Основной стихотворной формой, использующейся в обеих гитах, является шлока. Этот размер состоит из тридцати двух слогов и представляет собой двустопишие со строчками по шестнадцать слогов, каждая из которых в свою очередь состоит из двух полустроков по восемь слогов каждая. Что касается других размеров, то в БГ встречается еще триштубх, состоящий из четырех одиннадцатисложных частей, причем каждая полустрока, состоящая из одиннадцати слогов, распадается на три стопы, отсюда и название размера [Бхагавадгита 1994: 12–14]. Триштубх используется там, где необходимо подчеркнуть сказанное (2.5–8; 8.9–11; 9.20–21; 11.1–50; 15.2–6). В ДГ же исключением являются места, являющиеся цитатами или парафразами из текстов, написанных другими размерами, например, упанишад [Song 2002: 36].

Язык и БГ, и ДГ довольно прост, сложные обороты встречаются нечасто. Однако если в БГ в основном соблюдается соотношение между фразой и строфой [Бхагавадгита 1994: 36], то в ДГ этого нет. Если простоту языка БГ можно объяснить архаичностью ее происхождения, то в отношении ДГ речь идет о подражании древним произведениям, поскольку в предполагаемое время ее создания уже доминировали тексты на классическом, искусственно усложненном санскрите.

Теперь поговорим об отношении БГ и ДГ к другим священным книгам индуизма и о связанной с этим проблеме генезиса текстов обеих гит. Некоторые индологи, преимущественно немецкие, исходя из наличия в тексте БГ различных противоречий, выделяют в БГ первоначальное ядро и позднейшие наслоения (Р. Гарбе, Р. Отто) или называют это произведение компиляцией (Ф. Веллер, К. Мюлюс). Другие стараются доказать идейную последовательность и целостность БГ. Основовоположник этого подхода — французский индолог Э. Ламот. Подобного же мнения придерживаются отечественные ученые (Б.Л. Смирнов, В.С. Семенцов) и, конечно, сами индийцы [Бхагавадгита 1994: 18–27; Бхагавадгита 1999: 137–141]. Вопрос относительно генезиса БГ остается спорным, как замечает С.Д. Серебряный: «Спор «аналитиков» и «унитариев» <...> по-видимому, может быть «снят» (в гегелевском смысле — *aufgehoben*) неким более сложным и более изощренным историческим подходом к проблеме. Текст «Гиты», как и текст «Махабхараты» в целом, очевидно, возник не одновременно. Скорее это был довольно длительный процесс <...> и мы можем лишь догадываться о том, как именно этот процесс протекал» (цит. по [Серебряный 2005: 299]). По мнению исследователя, сама поэма могла быть сложена из готовых и разнородных «идейных блоков», на что указывает наличие выражений, строк и даже целых строк, совпадающих с выражениями, строками и строфами других книг Мбх и иных текстов смрити (напр. МнДхШ), но особое значение играет «переключка» с упанишадами, поскольку сама БГ именуется упанишадой и даже рассматривается некоторыми как самостоятельно возникшая упанишад, позднее включенная в состав Мбх [Костюченко 1983: 70–71; Серебряный 2009: 296]. В БГ можно обнаружить не менее 10 стихов, совпадающих

(полностью или частично) со стихами КатУ, помимо этого, общие с БГ стихи (не более 1–2) обнаруживают упанишады Иша, ПрУ и МУ [Бхагавадгита 1999: 116]. Как мы видим, у БГ не прослеживается параллелей с поздними упанишадами в силу ее архаичного происхождения.

Что же касается ДГ, то ее компилятивный характер ни у кого не вызовет сомнения (компилятивность вообще характерна для пуран [Тюлина 2003: 6–7]). ДГ большей частью состоит из парафразов (пересказов) и цитат из более ранних индуистских текстов. Так, ее вторая и четвертая главы являют собой изложение идей адвайта-веданты (как учения Шанкары, так и более поздних адвайтистов), заметны следы влияния текстов «Атмабодхи» и таких поздних адвайтистских компендиумов, как «Панчадаши» Видьяраньи (XIII в.) и «Ведантасара» Садананды (XV в.). В третьей главе описание вселенского образа (вишварупы) чуть ли не дословно тождественно описанию, содержащемуся в БхП (II.1.23–38). Пятая глава ДГ — это краткое переложение основ классической и постклассической йоги. В тексте ДГ встречаются две объемные цитаты из МУ — 3.46–51; 6.1–14. Немало заимствовано цитат и образов из следующих упанишад, как классических: КатУ (4.32–39; 6.10.13; 7.34–35), ШвУ (4.34(1); 6.2, 3, 13), ЧхУ (4.34(1); 6.12, 14), МайУ (6.5, 6), БрУ, Иша (7.16–18(1)), и поздних: Кайвалья (2.3(1), 6; 6.18), Брахмабину (3.4–6, 8–12), Маханараяна (3.49) и Йогататтва (4.6). Упомянуты великие мантры Махавидьи из Хриллека-упанишады.

Помимо этого, много цитат из БГ: 4.2; 4.32–33; 6.17; 6.21(2)–22; 7.16–18(1); 7.36–39; 9.10–11; 9.12(2)–13(1); 9.21(2)–23(1); 9.24; 10.43(2). Иногда эти цитаты перефразируются в шактистском духе, например, 9.22(2)–23(1), где речь идет об аватарах, но не Вишну, как в БГ, а Шакти.

Частое цитирование или парафразирование более ранних авторитетных текстов в глазах индуистов вовсе не умоляет ценности произведения, но отвечает базовому индуистскому представлению, что истина есть то, что не столько должно быть обнаружено, сколько открыто заново. С этой точки зрения, Богиня в своих наставлениях просто разъясняет истины, в скрытом состоянии находящиеся в других источниках, помещая их в теологический контекст шактизма, поэтому нелепо обвинять ДГ в отсутствии оригинальности [Song 2002: 12].

То, что Богиня в ДГ часто цитирует из БГ и других священных текстов, включая упанишады и пураны, подразумевает, что все они указывают на нее как на абсолют. Таким образом, Богиня не отвергает учения БГ, но скорее включает его в новый контекст [Ibid.: 3]. Когда, Богиня утверждает, например, что «Всякий раз, когда происходит ослабление Закона, о держатель земли, / И преобладание Беззакония, тогда я принимаю [различные] обличья» (9.22(2)–23(1)), что не может не напомнить слова Кришны из БГ (4.7), она имеет в виду, что Кришна является одним из таких обличий. Подобным образом, образ вират в ДГ представляет собой синтез вселенской формы Кришны из БГ и Вишну из БхП [Ibid.: 3–4].

Обе гиты по-разному относятся к ведам. В БГ о ведах говорится в следующих шлоках: 2.42, 45, 46; 8.28; 9.48, 53. Кроме того, о них упоминается в 15.15 и о

шрути вообще в 2.53 [Бхагавадгита 1994: 44]. В этих шлоках выражен резкий, хотя и не такой радикальный, как у буддистов, протест против абсолютного авторитета вед и их ритуализма. Сказано, что ведийскому учению, относящемуся к области трех гун, следуют материалистически настроенные люди, которые не могут выйти из круга перерождений (2.43, 45). Совершенно другой подход мы находим в ДГ: здесь авторитет вед превозносится, и осуждаются те, кто отвергает веды в пользу тантр (имеются в виду тантрики-вамачарины) (9.16—20, 25—28); допускаются лишь те тантрические практики, которые не нарушают установлений вед, как, например, кундалини-йога. Таким образом, ДГ стоит на позиции тантры «правой руки» (*dakṣiṇāsāra*), последователи которой безусловно признают авторитет вед, а авторитет тантр только в той степени, в какой они не противоречат ведам (9.31—32). В БГ о тантрах вообще ничего не говорится, поскольку во время ее создания они еще не существовали. В ДГ приводится одна цитата из РВ (1.46), дважды упомянута знаменитая Девя-сукта и приводятся начальные слова из нее (1.23; 10.22). Там же также содержится происходящий из РВ миф о Дадхиче (6.28—30), которого нет в БГ.

Общая черта и БГ, и ДГ — это то, что знание, содержащееся в них, объявляется тайным, могущим передаваться исключительно людям, наделенным особыми положительными качествами (в БГ: 18.63, 64, 67, 68; в ДГ: 8.49; 10.34—37). Указание на эзотеричность сообщаемого учения мы неоднократно встречаем в араньяках и упанишадах, характерно также то, что они сосредоточены в заключительных разделах текстов [Бхагавадгита 1999: 142].

Учение в обеих гитах излагается в форме диалога. Диалог — это традиционная форма изложения философской теории в индийской культуре, она господствует в тантрической литературе. Но прелюдия к диалогу в двух этих произведениях различна. В БГ, как известно, находящийся в смятении Арджуна обращается к Кришне, играющему роль возничего, и заявляет о своем отказе сражаться, мотивируя это нежеланием убивать родичей и учителей, которые стоят на противоположной стороне. ДГ же находится в традиционном контексте борьбы богов и демонов, это общий мотив для многих сказаний, содержащихся в ДБхП. Здесь боги, угнетаемые могущественным асурой Таракой, обращаются за помощью к Вишну, а затем все вместе они отправляются в Гималаи и совершают поклонение Богине. Богиня является и заявляет о своем намерении воплотиться как дочь Химавана, которая впоследствии станет супругой Шивы и матерью Сканды — будущего губителя Тараки. Так Богиня вступает в беседу с Химаваном и излагает в ходе ее основные положения шактизма. Самому убиению Тараки посвящены всего полторы шлоки в конце ДГ (10.39—40(1)), а основное внимание автора ДГ приковано к философским вопросам [Song 2002: 5].

Великая Богиня ДГ — всеведущее, всемогущее (9.6) и исполненное сострадания ко всем существам (1.41, 56) божество. В отличие от яростных индуистских богинь, таких как Кали и Дурга, Богиня прекрасна и милосердна, хотя некоторые из ее проявлений могут принимать грозный облик. А в отличие от других благостных

женских божеств наподобие Парвати или Лакшми, она не находится в подчинении у супруга.

В ДГ Богиня предстаёт в трех своих формах. Сначала как свет, ослепляющий богов и соответствующий абсолюту-Брахману (1.26–30). Затем из этого света она выходит как Бхуванешвари (одна из махавидий, в ДБхП это и есть высшая почитаемая форма Богини) (1.31–41) и в таком облике общается с Химаваном и богами. Явление Бхуванешвари напоминает схожую сцену из КеУ, где прекрасная богиня Ума Хаймавати является перед богом Индрой (3.12–4.1) [Упанишады 2000: 528], и кстати, в конце ДГ Богиня именуется Хаймавати (10.39). И наконец, разъясняя свое сущностное единство с вселенной, Богиня демонстрирует свою форму вират, состоящую из различных регионов и элементов мироздания, о чем ниже.

Итак, действие в БГ происходит в мире людей, а в ДГ — в мире богов. В БГ беседа происходит между воплощением божества и человеком (хотя позднее появилось представление, что Арджуна и Кришна являются парным воплощением мудрецов Нары и Нараяны соответственно), и беседа идет тет-а-тет. В ДГ беседа идет между божественными персонажами, и в ней, помимо Деви и Химавана, принимают участие и другие боги. Так, боги в третьей главе, увидев вират, восхваляют Деви.

Философия БГ и ДГ весьма различна. Начнем с того, что метафизика БГ очень туманна и оставляет большой простор для интерпретаций. В ДГ, напротив, философское учение выражено в простых и четких утверждениях, не оставляющих никаких разночтений.

Как мы убедимся ниже, БГ больше ориентирована на раннюю санкхью и йогу, а ДГ — на веданту. В БГ санкхья упоминается часто (2.39; 5.4–5 и др.), а веданта всего один раз (15.15). В ДГ же слово «санкхья» не встречается ни разу, зато слово «веданта» — четыре раза.

Для БГ важной проблемой является антитеза «абсолют-относительное (личное)». Кришна по этому поводу делает противоречивые утверждения. С одной стороны, Брахман провозглашается высшей реальностью: «То, что следует знать, я тебе поведаю, — узнав это, достигают бессмертия: [это] безначальный, высший Брахман, который не существует, ни не существует» (13.12). С другой стороны, в следующей главе содержатся две не менее важные строфы: «Великий Брахман — моя утроба, в него [свое] семя влагаю; (за)рождение всех существ от этого происходит, о Арджуна» (14.3); «Я — опора (основа) [и] Брахмана, бессмертного и неизменного, и вечной дхармы, и вечного блаженства» (14.27). Таким образом, Кришна здесь ставит себя даже выше Брахмана, абсолюта упанишад. Наличие таких противоречивых утверждений создавало почву для разнообразных интерпретаций. Так, адвайтисты видели в БГ проповедь абсолютного монизма. Те шлоки, где утверждалось, что личное божество стоит выше безличного Брахмана, они интерпретировали на свой лад, объявляя Брахман синонимом пракрити [Бхагавадгита 1994: 541; Бхагавадгита 1999: 99]. Сторонники вайшнавских школ веданты, например, Рамануджа, напротив, утверждают приоритет эмоционального пути к Абсолюту-Личности, при этом ссылаясь также на начало двенадцатой главы БГ, где Арджуна задает

вопрос, какой из двух путей — к непроявленному или к проявленному — лучше и скорее приводит к цели — духовному освобождению. На это Кришна отвечает, что и тот, и другой путь приводит к одному, но путь почитания его самого как проявленного божества более легок и доступен (12.2—6). Б.Л. Смирнов пишет, что БГ разрешает антитезу «абсолют — относительное» как учение о Пурушоттаме и двух пурушах (15.16—17) [Бхагавадгита 1994: 73]. Согласно данному учению, в мире есть два вида пуруш: «подверженный гибели» (kṣara) и «не подверженный гибели» (akṣara), или «стоящий наверху» (kūṭa-stha, т.е. свободный от сансары), а затем выделяется еще третий и наивысший пуруша — Пурушоттама. Шанкара комментирует эти шлоки Бхагавадгиты так: акшара пуруша есть первопричина, производящая космос (kṣara puruṣa) и отождествляемая с Брахманом с качествами (saṅga), Пурушоттама же есть Брахман без качеств (nirṅga) [Бхагавадгита 1994: 544]. Рамануджа же представляет кшара пурушу как пракрити, акшара пурушу — дживу, а Пурушоттаму — высшее «Я» или личное божество [Радхакришнан, т. 1, 1993: 455]. Таким образом, точки зрения на Пурушоттаму у Шанкары и Рамануджи совершенно различны.

Подобной двусмысленности мы не находим в ДГ. Здесь единственная подлинная реальность — это Брахман (3.2(2)), определяемый как саччидананда («бытие-сознание-блаженство»), в другом месте дается характеристика Брахмана в духе апофатической теологии (2.3(1)). Брахман отождествляется с Богиней (1.49(2)), но антитезы «абсолютное-личное» здесь не возникает и даже не ставится вопрос, как личность может вещать от имени безличного. Отождествление Богини с Брахманом, характерное для шактистских текстов, позволяет подчеркнуть ее высшее положение в индуистском пантеоне. Идея Брахмана соединяет два основных философских положения с теологией Богини: 1) она является высшей реальностью; 2) она источник всех божественных манифестаций, как мужских, так и женских (но особенно женских). Как сагуна Брахман Богиня изображается великой царицей всей вселенной, а как ниргуна она находится по ту сторону всех качеств, по ту сторону мужского и женского (ДБхП I.8.40; III.4.38—39; 24.38) [Kinsley 1987: 136—137].

Соответственно БГ и ДГ различны по своему отношению к проблеме реальности мира. В БГ, как пишет С.Радхакришнан, «нет и намек на то, что мир — это тревожный сон в лоне бесконечного» (цит. по [Радхакришнан, т. 1, 1993: 467]). ДГ же принимает адвайтистскую версию иллюзорности мира. Мир — это иллюзия, он подобен веревке или гирлянде, принимаемой за змею (1.50(1); 9.45).

Из этого вытекает и различная трактовка обоими гитами таких понятий, как «пракрити», «майя» и «авидья». В БГ эти понятия строго разделяются: здесь выделяются две пракрити: низшая (para) и высшая (para). Низшая — это восьмичленная материальная природа, высшая — это совокупность джив, которой поддерживается мир (jagat) (7.4—5). Так БГ переиначивает учение санкхьи о пуруше и пракрити, низшая пракрити БГ это пракрити санкхьи, а высшая пракрити БГ — это пуруши. И если учение классической санкхьи — это чистый дуализм, то в БГ над двумя

пракрити возвышается высшее божество, управляющее ими обеими [Костюченко 1983: 80—81]. А майя в БГ — это не мировая иллюзия, как в адвайта-веданте, а творческая сила Бхагавана — в духе ранневедийской традиции (4.6) [Бхагавадгита 1999: 98; Костюченко 1983: 80]. Переводчик БГ Бюрнуф и переводит это слово как «магия» [Бхагавадгита 1994: 516].

Термин же «авидья» (ajñāna) встречается в БГ всего один раз (4.42), В.С. Семенов оставляет его без перевода и трактует как состояние обычного профанического сознания, не овладевшего духовным знанием [Бхагавадгита 1999: 99]. Б.Л. Смирнов переводит это слово как «незнание» [Бхагавадгита 1994: 186].

Шанкара, пользуясь терминами «пракрити», «майя» и «авидья», отождествляет их, у него под ними подразумевается мировая иллюзия, из-за которой на месте безликого и гомогенного Брахмана является мир, наполненный многообразием. Для ДГ в большей степени характерен именно такой подход, при котором эти понятия различаются, хотя и здесь пракрити и майя часто употребляются как синонимы. Пракрити-майя в ДГ — это есть сила, неотличимая от Брахмана (2.3(2)), творящая мир (3.3(1)), одновременно она и не существует, и ни не существует, и ни не то, и не другое одновременно, лишенная признаков (2.4). При этом здесь видно и влияние тантрических воззрений на пракрити-майю, ибо она выступает как субстанция (2.4(2)), являющаяся и материальной, и действующей причиной мироздания (2.8) — этого в адвайте нет. В ДГ говорится о двух видах майи-пракрити: 1) собственно майе, состоящей из одной лишь саттвы, 2) авидье, включающей все три гуны (2.42(2)—43(1)). Такова точка зрения поздней адвайты [Радхакришнан, т. 2, 1993: 531—532]. В то время как майя есть упадхи Ишвары, тождественного сагуна-брахману, авидья представляет собой упадхи индивидуальной души — дживы, при этом совокупность джив образует Ишвару. Согласно Видьяранье, отражение Брахмана в майе это Ишвара, тогда как отражение Брахмана в авидье это джива (2.43(2)—46(1)) [Там же: 532]. Каждая джива обладает тремя телами: причинным (карана-шарира), тонким (сукшма-шарира) и грубым телом (стхула-шарира). Джива, входя в эти тела, именуется соответственно праджня, тайджаса и вишва. Единство всех праджнь составляет причинное тело Ишвары — ишу, равным образом единство всех тайджасов составляет сутратму (другое название — хираньягарбха) и единство всех вишв — космическое тело Ишвары — вират (2.46(2)—49(1)) [Там же: 408, 497].

Отождествление Богини с Брахманом свидетельствует о явном влиянии адвайта-веданты. Разрабатывая эти идеи, автор ДГ заимствует много идей и формулировок у адвайтиста Сурешвары (IX в.) и из уже упомянутых «Панчадаши» Видьяраньи и «Ведантасары» Садананды. Однако в ДГ существует некоторое противоречие между акосмическим, иллюзионистским акцентом адвайты и более мироутверждающей позицией шактизма. В последнем Богиня не только порождает майю как творческую силу вселенной, но она также в некотором смысле майя. Таким образом, майя, будучи, как сказано, отдельной от Богини, в то же самое время неотделима от нее (3.1—2). В соответствии с этим, майя рассматривается как позитивная

творческая сила, а не только как ввергающая в заблуждение космическая иллюзия [Song 2002: 9].

Более позитивная, чем в адвайта-веданте, оценка роли майи в ДГ позволила Ч. Макензи Брауну говорить о космотеизме ее мировоззрения, созвучном многим содержащимся в ее тексте цитатам из упанишад, носящим пантеистический (или скорее панентеистический) характер. Панентеизм (представление «Бог-во-всем») упанишад и космотеизм («Богиня-это-вселенная») ДГ, при утверждении, что материальная вселенная пронизана абсолютом, не подразумевает, что абсолют сводим к материальной вселенной. Итак, Богиня это вселенная, которая таким образом сакрализуется, но она представляет собой нечто большее, чистое и вечное сознание [Song 2002: 9].

Представление о гунах тождественно и в обеих гитах. В БГ характеристика гун дана в четырнадцатой главе, в ДГ такой характеристики нет, но она подразумевается. В БГ также имеются более десяти гунных классификаций различных объектов и абстрактных понятий (главы 17–18). В ДГ есть только одна гунная классификация — преданности, зато помимо трех видов, соответствующих трем гунам, выделяется еще и четвертый — высшая преданность, которая считается находящейся выше гун. В БГ такого четвертого вида мы не находим.

Наряду с понятиями «пракрити» и «гуны» в обоих памятниках присутствует и понятие таттв — производных низшей пракрити (в БГ) или майи-пракрити (в ДГ). В БГ упоминания о таттвах довольно беспорядочно разбросаны в тексте (3.40, 42; 7.4; 13.6), но в совокупности они включают почти все то, что вошло в схему миропроявления классической санкхьи [Костюченко 1983: 81]. Так, в шлоке 7.4 перечислены восемь таттв. Шанкара поясняет, что здесь говорится о тонких элементах вообще, земля же упомянута как основной из них. Манас здесь назван вместо своей причины — аханкары, аханкара же стоит вместо авьякта, соединенной с авидьей [Бхагавадгита 1994: 514]. В 13.6 порядок перечисления элементов также не выдержан: более грубые таттвы перемешаны с более тонкими, что не соответствует санкхье. Нужно заметить, что нарушение порядка перечисления ради метрики допускается в санскритских текстах [Там же: 537].

Сама схема миропроявления в БГ отсутствует. Что же до ДГ, то в ее тексте упомянуты все таттвы — производные майи-пракрити, при этом порядок их возникновения соответствует схеме классической адвайта-веданты, отличной от классической санкхьи (2.27–35(1)). Но есть и одно отличие — внутренний орган происходит из частиц саттвы, а не раджаса (2.35(2)–36). Космогония ДГ включает две накладывающиеся друг на друга модели возникновения мира, первая, связанная с развертыванием таттв, заимствована из классической санкхьи, вторая, модель отражения, делающая акцент на трансцендентальности и неизменности высшей реальности, присуща адвайте [Song 2002: 15]. В соответствии с моделью развертывания, Богиня выступает как творящая сила, известная как майя [Ibid.: 15]. Описывая развертывание таттв, ДГ следует таким текстам, как «Панчикарана-варттика» Сурешвары, «Панчадаши» Видьяраньи и «Ведантасара» Садананды [Ibid.: 16]. При модели отражения Богиня

не развертывает из себя мир, но просто является как отраженный образ в зеркалах майи и авидьи. Отражаясь в зеркале майи, Богиня зрима как владычица мира, а в зеркале авидьи — как индивидуальная душа [Ibid.: 16].

В третьей главе ДГ, находящейся между чисто метафизическими по содержанию второй и четвертой главами, Богиня являет собой вселенский образ — вират. Эта глава соответствует одиннадцатой главе БГ, где Кришна демонстрирует вишварупу, но как уже замечалось выше, описание вирата в ДГ чуть ли не дословно идентично содержащемуся во второй книге БхП, где его совершает сын Вьяса Шука в беседе с царем Парикшитом (II.1.24–38) [Шримад-Бхагаватам 1992: 49–66].

У описания вселенской формы в обеих гитах есть немало общих черт: 1) самоопределения божества (типа «Я есть»), которые в БГ именуются вибхути или проявлениями божества (БГ 10.19–41; ДГ 3.13–15); 2) просьба почитателя явить величественный образ божества (БГ 11.3–4; ДГ 3.20–21); 3) явление вселенского образа, в котором представлен весь мир (БГ 11.5–23; ДГ 3.23–34); 4) дальнейшее описание этого образа как многорукого, многоликого, многоокого, с пылающими глазами и разинутой пастью, лижущей мир (БГ 11.23–30; ДГ 3.35–38); 5) испуганная реакция наблюдателя на явление образа (БГ 11.35; ДГ 3.38–39); 6) восхваление божества (БГ 11.36–40; ДГ 3.42–52); 7) просьба наблюдателя убрать устрашающий образ и вновь явить милостивый (БГ 11.45–46; ДГ 3.53); 8) заявление божества, что подобный образ можно лицезреть только благодаря божественной милости и никаким другим путем (БГ 11.47–48; ДГ 4.1–2) [Brown 1990: 187–188].

Есть, конечно, и различия между двумя гитами. Описание космических соответствий в ДГ значительно более полное и систематическое, в особенности следует отметить соответствия между различными планами бытия, включающими семь высших и семь нижних миров, и верхними и нижними частями тела вирата. БГ же просто заявляет, что вся вселенная сконцентрирована в Кришне, что его глаза Солнце и Луна, и что область между небом и землей наполнена им (БГ 11.7, 13, 19 и 20) [Brown 1990: 188].

Функция, которую теофания Богини играет в ДГ, весьма отлична от функции теофании Кришны в БГ. В эпической литературе теофания служит способом показать столкновение героя с неодолимой силой рока. В пуранах же это прежде всего способ прославления богов [Brown 1990: 189]. В БГ Кришна, явив вселенский образ, побуждает Кришну к действию — раз все противники убиты Богом, то герою остается только совершить символическое действие по их убиению, выступив лишь орудием [Серебряный 2009: 330]. В ДГ же образ вират указывает на полное господство Богини над мировым циклом на всех его этапах: даже разрушение мира она производит ради собственного удовольствия [Song 2002: 3]. Кроме того, отождествление Богини с различными сущностями соответствует космотеизму мировоззрения ДГ. Таким образом, мир выступает не как иллюзия, а как настоящее проявление божественной силы [Ibid.: 16–17]. В эпосе теофания происходит в историческом пространстве и времени, в пуранической же литературе ее свидетелями редко ока-

зываются люди, а больше сверхъестественные персонажи, но даже если это и люди, то они не являются участниками исторического процесса [Brown 1990: 189]. В БГ свидетелем явления вишварупы является воин Арджуна, и происходит она непосредственно перед грандиозной битвой на Курукшетре, в то время как в ДГ свидетелями теофании выступают боги, но никак ни герои. Главный из них это Химаван, он выступает как образцовый преданный, его роль минимальна и сводится к тому, чтобы восхвалять и задавать вопросы [Ibid.: 190].

Важная разница между гитами заключается в том, что в БГ перед лицезрением вселенского образа Кришна дарует Арджуне «божественное зрение» (*divyaṃ śakṣus*), ибо своими глазами он этот образ видеть не способен (11.8). В ДГ этого нет, ибо все персонажи божественны и, видимо, подразумевается, что они и так обладают «божественным зрением» (в МБхП, однако, Парвати дарует Химавану божественное зрение в самом начале (15.21)). Ч. Макензи Браун объясняет отсутствие упоминания о «божественном зрении» в ДГ «консервативными тенденциями» пураны [Ibid.: 194].

Главы ДГ, начиная с пятой, посвящены проблеме достижения освобождения — мокши, выхода за пределы сансары, цепи перерождений. В ДГ выделяется четыре вида мокши: самипья (соседство с Богиней), сарупья (обладание тем же обликом, что и Богиня), саюджья (слияние с Богиней) и салокья (пребывание в том же мире, что и Богиня) (7.13(2), 10.32(1)).

Как и адвайта-веданта, ДГ признает возможность достижения освобождения при жизни — дживанмукти (4.8). В тексте памятника синоним мокши выступает кайвалья, но это слово теряет свое значение, присущее ему в санхье и йоге Патанджали. В БГ о мокше говорится очень абстрактно, вроде «приходит ко мне» (4.9), «<...> ко мне придешь ты» (9.28) или «со мной пребудешь» (9.34), что оставляет больше поля для толкований. Освобождение здесь носит разные названия: *mukti*, *brahma-sthiti* (бытие в Брахмане), *naiṣkarmya* (недеяние), *nīstraiguṇya* (положение выше трех гун), *kaivalya* (освобождение в духе классической санхьи, отделение пуруши от пракрити), *brahmabhava* (бытие Брахмана) [Радхакришнан, т. 1, 1993: 493]. В шлоке 2.72 упоминается *niḡvāṇa* (редкое употребление этого термина за пределами буддистских текстов), и не просто нирвана, а нирвана Брахмана. В.С. Семенцов пишет, что здесь это сложное слово можно перевести как «угасание мира в Брахмане», и это, по его мнению, говорит о близости БГ к атмосфере духовных поисков раннего буддизма [Бхагавадгита 1994: 56; Бхагавадгита 1999: 98]. В то же время британский индолог Р. Зэнер обращает внимание на строфу 6.30: «Тот, кто видит меня во всем [мироздании] и все мироздание видит во мне, для того я не уничтожаюсь и тот для меня не уничтожается» (6.30), толкуя данную строфу в том смысле, что даже в состоянии мокши личность человека и личность Бога продолжают существовать отдельно друг от друга [Серебряный 2009: 324]. В итоге в БГ содержится два противоречивых взгляда на мокшу: согласно одному, индивидуальная душа растворяется в безличном абсолюте — Брахмане, согласно другому, личная обособленность сохраняется [Радхакришнан, т. 1, 1993: 495].

Йога является и в БГ, и в ДГ основным средством освобождения. И здесь, и там выделяются три главных пути йоги: карма-йога (путь деяния), джняна-йога (путь знания) и бхакти-йога (йога почитания) (ДГ 7.2). Что касается БГ, то соотношение различных йог в ее тексте стало предметом ожесточенной полемики между комментаторами, длившейся на протяжении веков. Так, Шанкара отстаивал преимущество джняна-йоги, по его мнению, обнаруживающееся в произведении. Рамануджа и все философы-вайшнавцы вслед за ним — превосходство бхакти-йоги, а ряд индийских мыслителей XX в., начиная с Б.Г. Тилака — примат карма-йоги. При этом следует заметить, что разные йогии в БГ не только ведут к одной цели — освобождению, но и пронизывают друг друга, так что отделять их друг от друга нельзя. Так, идущий по пути бхакти должен, подобно карма-йогину, совершать бескорыстные действия (11.55), а наиболее преуспел тот, кто обладает знанием, подобно джняна-йогину (7.16). Равным же образом следование по «пути действия» не исключает джняны, поскольку «знание завершает все действия» (4.33), ни бхакти (6.46—47) [Костюченко 1983: 73]. Это дало основания Г.М. Бонгард-Левину и А.В. Герасимову утверждать, что «в Гите нет явственных указаний на превосходство какого-то одного из них, если же такие указания встречаются, то они носят противоречивый характер» (цит. по [Бонгард-Левин 1975: 320]). И все же роль трех йог в БГ не равнозначна. В.С. Костюченко полагает, что центральное место в БГ занимает карма-йога [Костюченко 1983: 73]. Действительно, БГ очень большое влияние уделяет проблеме деятельности. Другие ученые, например, В.Г. Эрман, выдвигают на первый план бхакти-йогу [Индуизм 1996: 90], что тоже может представляться справедливым. Что же касается джняна-йоги, то она, ранее обстоятельно изложенная в упанишадах, отодвигается часто на второй план [Костюченко 1983: 73]. А вот в ДГ соотношение между тремя йогами несколько другое. На первый план здесь выходит знание, сказано, лишь оно способно погубить неведение, являющееся препятствием к освобождению (4.8). Из текста ДГ следует, что джана-йога имеет четыре ступени: 1) слушание текстов, в которых говорится о единстве «Я» (Атмана) и абсолюта (Брахмана); 2) размышление над смыслом этих текстов; 3) глубокая медитация на смысл этих текстов; 4) слияние с абсолютом как высшая цель [Song 2002: 18]. Деяния же не могут помочь в рассеивании неведения, так как они порождены самим этим неведением и между ними отсутствует антагонизм. Но поскольку деятельность является неизбежностью, то следует совершать деяния (4.11), не нарушающие установления вед (4.15). Налицо своего рода «третирование» деятельности, берущее свое начало из адвайты Шанкары. Противопоставление подлинного знания и практической деятельности, возвеличивание первого и умаление второго весьма характерны для его учения. При этом Шанкара выделяет два вида деятельности: обыденно-жизненную и ведийскую ритуальную практику. Последнее ставится им гораздо выше первого, ибо в отличие от него оно может оказывать косвенное содействие приобретению знания (4.12). Далее, в шлоках 7.8—9 карма-йога связывается с саттвической бхакти. Сказано, что действия, предписанные в ведах, следует совершать ради Богини (как в БГ надо

все совершать ради Кришны — 9.27) и для уничтожения грехов. Как мы видим, в ДГ, в отличие от БГ, карма-йоге отводится совершенно незначительное место. Бхакти-йоге же в ДГ уделяется большое внимание: ей посвящена целая глава, седьмая, где говорится, что бхакти может следовать обычный человек, не способный к отрешению (7.1) благодаря ее легкодостижимости, возможности мысленного исполнения и отсутствия необходимости в причинении страданий уму и телу (7.3). В БГ о бхакти-йоге также говорится как о самом быстром и общедоступном пути к достижению мокши (12.5—7). И все же то, что пишется о бхакти в ДГ, оставляет впечатление некоей вторичности, эпигонства, поскольку описание пути бхакти-йоги в этой главе во многих отношениях следует беседе на тему преданности, содержащейся в Капила-гите БхП (III.25—32) [Шримад-Бхагаватам 1994: 63—486], а вот в БГ бхакти это нечто новое и яркое. Видимо, прав был С.В. Пахомов, когда писал, что бхакти особое распространение получило в кришнаизме, а для шактизма и тантризма характерно в меньшей степени [Пахомов 2002: 45]. И если в БГ бхакти непосредственно может привести человека к божеству, то в ДГ это только первая ступень, за которой следует вторая — джняна, лишь благодаря джняне возможно освобождение (7.28, 31). При этом высшая преданность характеризуется безразличием ко всем видам освобождения, включая слияние с Богиней (7.13—14), тем не менее, как заявляет Богиня, плодом такой преданности является растворение в ее природе (7.27). Такой парадокс отражает существующее в индуистской традиции противоречие между идеалом преданности, заключающейся в служении божеству, и идеалом знания, с целью достичь полного единства [Song 2002: 24]. С формальной точки зрения, ДГ разрешает это противоречие, утверждая, как уже указывалось, что знание Богини является окончательной целью преданности, также как и отрешения (7.28) [Ibid.: 24].

Таким образом, по важности три йоги в БГ и ДГ можно расположить следующим образом: в БГ: 1) карма-йога (или бхакти-йога), 2) бхакти-йога (или карма-йога), 3) джняна-йога; в ДГ: 1) джняна-йога, 2) бхакти-йога, 3) карма-йога.

Теперь о йоге в узком значении этого слова. Эта йога связывается обычно с именем Патанджали, кодифицировавшего ее в «Йога-сутрах», приблизительная дата создания которых 400 г. (+ 100 лет) [Бхагавадгита 1999: 188]. Наставления относительно йоги, данные в БГ (в шестой главе), отличаются от них в деталях техники, не говоря уже о сути. В БГ нет никакой информации о восьми ступенях классической йоги, не дается описание асан или хотя бы их названий, совсем мало здесь о технике дыхания. БГ говорит лишь о приеме уджая, то есть об «уравнении дыхания». В тексте также содержится упоминание о пранаяме вообще, в широком смысле этого слова (4.29). В рекомендациях относительно мысленного созерцания в БГ делается упор именно на содержании, которое определяется «единым» (ека), у Патанджали же основное — это техника, главное у него — это научиться управлять мысленным процессом. БГ совершенно не касается темы сиддхи (сверхспособностей), а «Йога-сутры» уделяют ей особое внимание. Этой теме посвящена третья глава в «Йога-сутрах» — «О совершенных способностях» [Классическая йога

1992: 147—181]. Разнятся и цели йоги в БГ и йоги Патанджали: в БГ это обретение единства с божественным, а в системе классической йоги это кайвалья, отъединение пуруши от элементов пракрити, духа от материи [Бхагавадгита 1994: 66].

Само собой разумеется, в БГ нет ничего о чакрах, нади и кундалини, представления о которых относятся уже к постклассической йоге.

Сравнивая йогу БГ с наставлениями Патанджали, указывают обычно на большую простоту, умеренность и уравновешенность первой [Бхагавадгита 1999: 188]. Так, Дасгупта подчеркивает разницу между йогой БГ и классической йогой, цель которой — добиться полного торможения всех отправлений тела и полного от-решения, чему предшествует суровая аскеза. БГ же предлагает путь золотой се-редины, ни полный отказ и ни излишества, а сдерживание, умеренность во всем. В шлоке 6.16 говорится, что не тот йогин, кто переедает, и не тот, кто совершенно отказывается от еды, не тот, кто спит выше меры, и не тот, кто лишает себя сна [Бхагавадгита 1994: 510].

Различия между йогой БГ и классической йогой обычно объясняются тем, что последняя была создана позже, а в БГ мы видим еще незрелое состояние пред-ставлений о йоге. Против подобных утверждений выступает В.С. Семенцов, он считает, что «умеренность» и «незрелость» БГ протекают из того, что она обра-щена к домохозяевам — грихастха, а не к отшельникам и подвижникам, удалив-шимся в леса. И от них БГ требует только то, что они реально могут сделать, ведь кроме духовного развития они должны еще заботиться о поддержании семьи [Бхагавадгита 1999: 189].

Совсем другое положение относительно йоги мы можем наблюдать в ДГ. В ней йоге и мантрам целиком посвящена пятая глава, содержащая разработанные, четкие и зрелые представления, изложенные систематически, а не хаотически и разрознен-но, как в БГ. Вначале здесь перечисляются восемь ступеней йоги (5.4—5) и шесть препятствий к ее осуществлению (5.3). Затем следует характеристика каждой из восьми ступеней (5.6—26(1)). Дается описание пяти асан: падмасаны, свастика-саны, бхадрасаны, ваджрасаны и вирасаны (5.8(2)—15(1)). Вкратце излагаются правила совершения пранаямы (5.15(2)—18), дается две ее классификации (5.19—21(1)). При этом сказано, что йога есть единство между Высшей душой и вопло-щенной душой как постоянное созерцание единства между ними (5.25). То есть ДГ полностью заимствует из йоги Патанджали только техническую сторону, теория же и цель здесь совершенно иные — опять таки не разъединение (кайвалья), а соеди-нение, растворение личного и обособленного в абсолютном.

Далее в пятой главе ДГ следует изложение основ постклассической йоги, включая мантра-йогу и кундалини-йогу. Сначала речь идет об энергетических каналах — нади, описываются три главных нади: сушумна, ида и пингала (5.28—31). Упоми-нается кундалини (5.33). После этого приводится сложная символика семи чакр (5.34—37). Потом раскрывается техника поднятия кундалини (5.48—52), связан-ная с дыхательными упражнениями, и плоды этого (5.53—54). Это именуется йогой удержания дыхания (5.54). Завершается пятая глава изложением техники созерца-

ния образа Богини, связанной с чтением мантр (5.55–61). Говорится, что без йоги нет мантры, а без мантры нет йоги (5.60). В самом конце главы подчеркивается, что учение йоги можно постигнуть лишь благодаря устным наставлениям гуру — духовного учителя, а не благодаря штудированию книг (5.62). Таким образом, ДГ дает гораздо больше интересных сведений о йоге, чем БГ. Это связано, по-видимому и с тем, что во время создания БГ (вопреки мнению В.С. Семенцова) учение классической (не говоря уже о постклассической) йоги еще не сложилось, не получило своего оформления.

Три последние главы ДГ посвящены практикам поклонения Богине. Глава восьмая содержит список питх — мест паломничества шактистов, куда, согласно преданию, упали части тела мертвой Сати (8.1–36(1)), потом перечисляются обеты (8.36(2)—44(1)) и праздники, которые должны отметить почитатели Богини (8.44(2)—49). Упомянуто почитание девственниц, являющееся неотъемлемым элементом шактистского культа (8.47). В девятой главе речь идет о ведийском и тантрическом поклонении Богине. Под ведийским поклонением подразумевается поклонение, соответствующее предписаниям вед, выделяется два его вида: 1) поклонение вирату, вселенскому образу Богини (9.7–11); 2) поклонение Богине, воплощенной в разнообразные материальные предметы (9.38–42). В разделе, посвященном тантрическому поклонению, сказано, что пуджа бывает внутренней и внешней, и что до тех пор пока человек не будет способен к совершению внутренней пуджи, пусть совершает внешнюю (9.43). Упоминается использование в практике поклонения янтр (9.39(1)). Наконец, темой десятой и последней главы является подробное описание внешней пуджи Девы, совершаемой в соответствии с предписаниями тантр. Таким образом, трудно отыскать какие-либо параллели между содержанием этих глав ДГ и текстом БГ. В БГ о почитании Кришны говорится в самых общих словах, см. шлоки 9.13, 22, 27, 32, 34; 18.70. Каких-либо конкретных рекомендаций по поклонению божеству в ее тексте отыскать нельзя. Нет в БГ информации ни о праздниках, ни об обетах и местах паломничества, ни о пудже. Как мы видим, диапазон тем в ДГ более широк: как уже было сказано выше, начинается она с высот метафизики и доходит до деталей организации пуджи.

В завершение хотелось бы коснуться темы социальных взглядов БГ и ДГ. Оба памятника обосновывают традиционное устройство индуистского общества, однако между ними имеются и различия. В БГ обязанности четырех варн охарактеризованы в 18.41–44. В 4.13 сам Бхагаван говорит о себе как со создателе варновой системы. В 1.41–43 осуждается смешение варн: оно приводит к аду весь род. И в то же время «порождения нечистых лон»: вайшьи, шудры, женщины — тоже могут поклоняться Бхагавану и достичь высшей цели (9.32). Упоминание женщин заслуживает того, чтобы остановиться на нем особо. Касательно ДГ Ч. Макензи Браун акцентирует внимание на том, что он называет «андроцентрическим» языком этого памятника. Хотя высшая реальность в тексте соотносится с женским началом, памятник крайне далек от феминизма в его современном понимании. Чувственное описание внешности Бхуванешвари свидетельствует скорее о том, какой должна

быть идеальная женщина в представлении мужчин той эпохи, а не значимой роли женщин в жизни общества, при этом о почитателях Богини всегда говорится как о существах мужского пола (напр. 5.54), к тому же предписывается, что текст ДГ должен быть передан старшему сыну (10.36), и при этом нет речи о какой-либо дочери. Конечно, это не исключает женщин из религиозной практики, потому что тот же Ч. Макензи Браун ссылается на конец ДБхП, где сказано, что женщины и шудры не должны сами читать пурану, но они могут слушать ее из уст брахмана (XII.14.24–25) [Song 2002: 37 – 38], что соответствует уже упомянутой шлоке БГ 9.32.

Теперь вернемся снова к БГ. Знающий человек не видит различий между всеми существами, в том числе между брахманами и собакоедами (синоним чандал — «неприкасаемых»; людей, находящихся вне варн (5.37)). То есть получается такая дихотомия: на физическом уровне различия между варнами следует признавать и следовать связанным с ними установлениям, а на уровне метафизическом их как бы не существует. Следует также отметить, что в БГ употребляется именно слово «варна» (varṇa), а не «джати» (jāti) (1.41, 43; 4.13), на что указывают П. Дейссен и Б.Л. Смирнов [Бхагавадгита 1994: 40]. Б.Л. Смирнов также полагает, что в БГ в отношении варн можно отметить архаические черты. Доказательством этого он, во-первых, считает то, что в БГ, как и вообще в Мбх, фигурирует брахман-воин Дрона, тогда как в более поздние времена брахман не мог быть воином. Во-вторых (а на это указывает и Теланг), БГ не знает еще строгой наследственности, впрочем, это утверждение спорно, и разрешается оно в зависимости от понимания слова *svabhāva-jān* («рожденных собственной природой»), прилагающегося к обязанностям варн в восемнадцатой главе. И все же для БГ основой для определения варновой принадлежности является занятие человека, тогда как, скажем, в МнДхШ главное — это происхождение [Бхагавадгита 1994: 41]. Что же касается предписаний относительно ашрамов — ступеней жизни, то БГ не содержит никакой информации на этот счет.

В ДГ упоминаются лишь первые две варны — брахманы и кшатрии (3.36; 9.21(2)–22(1)), хотя это, конечно, не значит, что вайшьи и шудры автору ДГ неизвестны. Характерно, что вместо слова «варна» здесь употребляется слово «джати». Слово «варна» обычно переводится как сословие, что указывает на проницаемость границ между варнами. А слово джати больше переводится как каста, а границы между кастами непроницаемы. Во время создания БГ эти границы были еще проницаемы (как в примере с Дроной), а во времена ДГ — уже нет. Как и БГ, ДГ ссылается на божественное санкционирование существующего разделения общества: брахманы и кшатрии созданы для исполнения повелений Богини (9.21(2)–22(1)). Особое внимание уделяется борьбе с «еретиками», то есть людьми, отвергшими авторитет вед и нашедшими «прибежище в другой дхарме», то есть принявшими другую религию (9.25). Шлока ДГ 9.25 указывает на необходимость административных санкций по отношению к диссидентам. Такие люди автоматически начинают относиться к самым низам общества: сказано, что брахманы не могут вступать с

ними в беседу, а дваждырожденные вообще (т.е. брахманы, кшатрии и вайшьи) принимать вместе с ними пищу (9.26(1)). Шлока 9.27 перечисляет «еретические» направления, последователи которых не признают авторитета вед: это вама, капалака, каулака и бхайрава. Пренебрежительное отношение высказывается также к пяти ветвям позднейшего индуизма: шайвам, вайшнавам, саурам, шактам и ганапатьям (9.30). Таким образом, как уже указывалось выше, ДГ встает на позицию тантры правой руки: формально она признает непререкаемый авторитет вед, но вместе с ними она признает и авторитет тантр в той части, в которой они не противоречат ведам. И в тоже время как и БГ, ДГ не признает каких-либо социальных различий на метафизическом уровне. Сказано, что вселенский образ пребывает во всех существах, в том числе в чандалах (7.17–18). В шлоке 3.14 Богиня говорит о себе: «я чандала и вор», что значит, что Брахман, с которым Богиня отождествляется, присутствует во всех тварях и является источником всего. В отличие от БГ, в ДГ упоминаются представители четырех ашрамов: брахмачарьи, грихастхи, ванапрастхи и санньясины, но без характеристики особенностей каждого из ашрамов (9.35(2)). Сказано лишь, что человек на любой стадии жизни может поклоняться Богине.

Итак, основная разница между БГ и ДГ объясняется не только разницей в идеологической направленности, но и временем создания того или иного произведения. В.С. Костюченко пишет, что в БГ получил свое отражение «предсистемный» этап развития индийской философии, когда учения основных школ еще не получили законченного оформления [Костюченко 1983: 72]. Современные исследователи видят в «Гите» попытку синтеза наследия упанишад, учений санкхьи и йоги и эмоционального теизма течения бхагаватов, поклонявшихся Вишну-Кришне как высшему божеству [Серебряный 2009: 300]. ДГ же была создана уже тогда, когда индийская мысль находилась на зрелой стадии своего развития, и она включает элементы основных ее направлений: адвайта-веданты, санкхьи и йоги, как классической, так и постклассической. ДГ, рассказывая о высшей реальности и духовных дисциплинах, которая позволят достичь этой реальности, соединяет вместе в меняющихся пропорциях элементы шактистского, адвайтистского и тантрического мировоззрений [Song 2002: 11]. В рамках развития шактистской традиции ДГ как составная часть ДБхП придает новую черту образу Богини. Хотя основные из теологических прозрений пураны можно отыскать уже в ДМ, роль Богини как высшего духовного учителя в ней не разработана либо просто подразумевается. В ДГ же Богиня впервые выступает как великий открыватель тайн веданты, древней брахмавидьи [Brown 1990: 199].

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ УЧЕНИЯ ОБ АВАТАРАХ ВИШНУ В ДЕВИБХАГАВАТА-ПУРАНЕ

Нечто подобное происходит с образом Индры в послеведийской литературе. В РВ Индра — глава богов и самый популярный персонаж, ему посвящено 250 гимнов (больше, чем любому другому божеству). Главенствующее положение Индры нашло свое отражение в эпитетах «царь богов» и «царь всей вселенной» (Ш.46.2; VI.46.6). Индра мужественен, воинственен и победоносен [Мифы 1991, I: 533].

Однако в послеведийский период происходит значительное снижение образа Индры. Этот процесс включает три составляющие. Во-первых, Индра полностью лишается космогонической роли, которая переходит к богам тримурти. Во-вторых, он утрачивает свое всемогущество, не раз терпит поражение от мудрецов и демонов и часто подвергается унижениям. Так, Индра, завидуя Ашвинам, получившим от мудреца Чьяваны сому, пытается лишить его жизни, но Чьявана создает чудовище Маду, чтобы покарать Индру, в результате чего бог в страхе обращается в бегство, но потом Чьявана прощает Индру и расчленяет Маду (Шатапатха-брахмана IV, Джаймини-брахмана III и др.). Индра наносит обиду валакхильям (мудрецам размером с палец), и они предсказывают ему поражение от Гаруды. Гаруда побеждает Индру и захватывает сосуд с амритой (Мбх I.28–29). Затем в войне с Раваной и его сыном Мегханадой Индра терпит поражение, попадает в плен, и Мегханада увозит его на своей колеснице на Ланку; Брахма и прочие боги отправляются к сыну Раваны и уговаривают его отпустить Индру. В-третьих, страдает и моральный облик бога-громовержца из-за нарушения им дхармы. Индра пытается соблазнить Ручи, супругу мудреца Девашармана, но терпит неудачу (Мбх XIII). Зато любвеобильному богу удается добиться своего от Ахальи, жены отшельника Гаутамы, за что он и подвергается проклятию отшельника (Рамайана I.47–48; БвП IV.47; ПП I.56; Мбх XIII.42) [Мифы 1991: 534].

Эти же три составляющие, теперь уже в трактовке образа Вишну и его аватар, мы обнаруживаем в четвертой книге ДБхП.

Во-первых, ставится под сомнение роль Вишну как высшего божества, хранителя миропорядка. Он собственными устами признает, что, как и прочие боги, не является независимым (svatantra), но всецело подчинен Девы (IV.18.33–35). Свою функцию по поддержанию мироздания он осуществляет только по ее милости (IV.16.24–25) и в союзе с Лакшми (IV.19.19–20). И свои нисхождения Вишну осуществляет также не по собственной воле, а по воле Богини (IV.16.20), Судьбы (IV.10.28) или Брахмы (IV.2.37), а также вследствие проклятия Бхригу (IV.12.5–8). В качестве подтверждения многократно приводится подобный аргумент:

Глупые ученые, введенные в заблуждение майей, говорят:

По собственной воле Вишну совершает многократные нисхождения.

Даже глупец в бездне страдания, в утробе очень тесной Находиться не захочет, что же говорить о Держателе диска? (V.1.47–48).

И еще:

Как же по собственной воле может рождаться Вишну, обладающий неизмеримой мощью,

Из века в век из разнообразных низких лон?

Оставив жизнь в Вайкунтхе и многообразные радостные услады,

Кто может устремиться к пребыванию среди нечистот, испытывая страх?

Собирание цветов, игры и забавы в воде и удобное сидение

Оставив, в утробе кто из мудрых находится возжелает?

(IV.2.18–21, 36–38).

Так, в вишнуйтской БхП (X.1) Земля, обремененная воинствами нечестивых царей, обращается сначала за помощью к Брахме, а потом уже боги отправляются к Вишну, и он, откликнувшись на их просьбы, нисходит на землю в облике Кришны, чтобы уничтожить грешников. Таким образом, Вишну оказывается своего рода высшей инстанцией. А в ДБхП над Вишну как бы надстраивается еще одна инстанция — Девы, к которой в конечном итоге обращаются за помощью боги, и именно она играет активную роль. Девы говорят:

Целиком я исполню ваш замысел, о лучшие из богов.

В темнице рожденного Вишну я перенесу в Гокулу,

А Шешу из утробы Деваки перенесу в [утробу] Рохини.

Наделенные моей шакти, они совершат истребление злодеев (IV.19.35–36).

Таким образом, миф о рождении Кришны трактуется так, что активным и главным началом выступает уже не Вишну, а Девы; воплотившийся бог оказывается только орудием в ее руках.

Так происходят нисхождения Хари из века в век Благодаря могуществу Йога майи (V.1.28).

В других шактистских пуранах этот мотив получает развитие. Так, в «Махабхагавата-пуране» (50) сама супруга Шивы в ипостаси Кали рождается Кришной

[Mahabhagavata-purana 1983: 208—217].

Переходим ко второй составляющей, связанной с унижениями божества. Здесь, как правило, не создаются новые мифы, но делается акцент на некоторых фрагментах из уже существующих преданий, когда наиболее популярные аватары Вишну — Рама и Кришна — часто оказываются растерянными, страдающими и беспомощными. При этом к классическим версиям добавляются эпизоды, в которых Рама и Кришна поклоняются Деве и признают ее превосходство.

Так, Кришна не может предотвратить ни гибель собственного рода (IV.1.21—22, 17.42), ни похищение Шамбарой своего сына Прадьюмны (IV.1.22—24, 24.43—45), ни похищения собственных жен разбойниками (IV.1.25, 30, 17.31, 34, 42); он не в силах помочь преданным ему Пандавам, когда они попадают из одной беды в другую (IV.1.31—40, 17.36—40), и сам бежит из Матхуры в Двараку под натиском врагов (IV.1.27—28, 24.21—31, 17.27—28, 25.23). После того как Шамбара похищает Прадьюмну, Кришна обращается с мольбой к Деве, и та утешает его (IV.24.48—58). Кришна еще и находится под пятою своих многочисленных жен:

Даже одна молодая женщина способна обратить мужчину в своего раба, словно [сковав] его прочной железной цепью,

Так что же говорить тогда о шестнадцати тысячах пятидесяти [женщин] (IV.V.1.32).

Чтобы польстить тщеславию одной из них, Сатьябхамы, он отправляется на небеса и похищает дерево кальпаврикшу (IV.25.25—28). Та же Сатьябхама, привязав Кришну к дереву, преподносит его в дар Нараде, после чего, однако, отдав в качестве выкупа золото, освобождает своего супруга (IV.25.27—28). А по воле другой жены, Джамбавати, Кришна поклоняется Шиве ради обретения сыновей (IV.25.28—30, 50—51). В ДБхП утверждается:

Рудра выше Вишну, а Вишну — Брахмы,

Поэтому не следует сомневаться в том, что Кришна поклоняется Шиве (V.1.25).

В не менее беспомощном положении зачастую оказывается и Рама. В день абхишеки он не подозревает об уготованной ему судьбе (IV.25.11), при уходе в лес отец не дает ему даже ракушки (IV.18.52). В лесу Рама занимается нечестивым деянием — охотой (IV.18.42). Он оказывается не в силах распознать в золотом олене ракшаса и предотвратить похищение Ситы (IV.18.43—45, 20.39, 25.10); первоначально Рама даже не знает ничего о судьбе исчезнувшей Ситы, бродит по лесам в поисках ее (IV.18.46, 20.40—47; 25.12) и говорит:

О Сита! Куда ушла ты, бросив меня, <...>

Приди же, приди, о обладающая глазами олененка, меня верни к жизни, о тонкостанная! (IV.20.45).

Рама оказывается сам не в состоянии одолеть владыку ракшасов, но по совету Нареды совершает поклонение Деве и отмечает осенний праздник Наваратри (III.27.49—57). В битве с Раваной Рама едва не терпит поражение, и лишь вмешательство Гаруды спасает его (IV.18.46—49, 25.15). Он не знает, что Сита сохрани-

ла в плену целомудрие, и подвергает ее божьему суду (IV.20.50, 25.17), убеждается в ее чистоте, но затем все равно, испугавшись молвы, высылает ее в лес (IV.20.56, 25.18). Рама пребывает в неведении о том, что у Ситы рождается двое сыновей (IV.25.19) и что она отправилась в нижний мир (IV.20.57, 25.20).

Интерес представляет также и миф о Хаягриве, содержащийся в первой книге ДБхП. Согласно преданию, Вишну, утомленный от битвы, продолжавшейся десять тысяч лет, лег отдохнуть и погрузился в глубокий сон. Боги, чтобы разбудить Вишну, попросили муравьев источить тетиву его лука. Но когда лук распрямылся, боги увидели, что Вишну остался лежать без головы. Тогда встревоженные боги стали возносить мольбы Девы; та явилась и поведала им о двух причинах случившегося. Во-первых, Лакшми, охваченная беспочвенной ревностью, прокляла своего супруга Вишну. Во-вторых, демон Хаягрива в награду за подвижничество получил от Девы дар, что умертвить его может только имеющий голову лошади. По совету Девы Тваштар приставил к телу Вишну голову коня, и бог получил благодаря этому имя Хаягрива («С-конской-шеей»). В этом облике Вишну убил демона (I.5).

Рассказ об обезглавливании Вишну в ДБхП основывается на тексте «Шатапатха-брахманы», где Вишну отождествляется с takha, или жертвоприношением (XIV.1.1.1). Самое же явное отличие версии ДБхП заключается в том, что автора пураны не интересует тема жертвоприношения, акцент делается на беспомощности состояния Вишну (I.5.31–32). Кроме того, в «Шатапатха-брахмане» все боги, включая Вишну, стремятся «первыми завершить жертвоприношение». В ДБхП же Вишну не участвует в этом, так как находится под властью Йоганидры. Сон Вишну изображается не как йогический транс, а как забытие в результате крайней усталости (I.5.8). В «Шатапатха-брахмане» совет приставить к телу Вишну голову коня дает мудрец Дадхьянч. В ДБхП на его место, естественно, заступает Девы. В вишнуйской «Бхагавата-пуране» фигура с головой коня является и в облике Вишну, и в облике демона, но в совершенно разных, не связанных между собой историях. В ДБхП эти фигуры объединены в рамках одного мифа, причем Вишну неоднократно именуется Хаягривой, т.е. тем же именем, что и демон [Brown 1990: 67].

Наконец, третья составляющая снижения образа божества — это акцент на безнравственности некоторых его поступков. Вишну, нарушив запрет убийства женщины, умерщвляет супругу Бхригу за то, что она защищала асуров (IV.11.53–55), и достаивается из-за этого проклятия самого Бхригу, обрекающего его на рождение в мире смертных (IV.12.5–8). Вишну же обманом вносит раздор между богами и демонами во время пахтания океана и присваивает себе Лакшми (IV.15.49–51), а затем сносит голову Раху, который не причинял ему обид (IV.15.60–61). Кришна побуждает Пандавов к «ужасному греху быть губителями собственного рода» (IV.1.42–43), похищает Рукмини, хотя у нее был законный жених Шишупала (IV.17.48; 25.33–34), а ради убийства Джарасандхи принимает облик брахмана (IV.4.11), на что, как кшатрий, он не имел права. Рама в нарушение правил честного боя убивает Валина (IV.18.47). Джамадагни безжалостно истребляет кшатриев, не только противостоящих ему, но и находящихся еще в утробе матери,

и наполняет их кровью озера (IV.18.30—40). В воплощении Ваманы («карлика») Вишну обманывает благочестивого царя Бали (IV.4.17—18). Сугубо негативно трактуется деятельность Вишну в образе Варахи («вепря»), и именно тем персонажем, кого Вишну должен спасти в данном воплощении. В ДБхП богиня Земля обвиняет Вишну-Вараху в своих несчастьях: если бы он не поднял ее на клыках из нижнего мира, она бы там себе счастливо покоилась, и ее не обременяли бы нечестивые цари (IV.18.9—12).

Весьма символичной в ДБхП оказывается роль Прахлады, который в вишнуитских пуранах выступает преданным почитателем Вишну (таковым, кстати, он чисто формально именуется и здесь: 15.33). В ДБхП Прахлада, напротив, возносит хвалу Деви как подлинному творцу вселенной (по отношению к которому другие боги выступают лишь ее орудиями) и матери всех существ, попутно обличая греховность Вишну, который, по его мнению, во время пахтания океана выступил в роли провокатора, поссорив богов и асуров (IV.15.49—65). А еще ранее Прахлада вступает в бой с двуединым воплощением Вишну — мудрецами Нарой и Нараяной, обвиняя их в лицемерном следовании дхарме (IV.9.7—10).

ДБхП не только содержит собственную интерпретацию вишнуитского учения об аватарах, но фактически создает параллельную концепцию аватар — воплощенный Деви. В БхП Кришна произносит всем известную фразу:

Всякий раз, когда в этом мире наступает дхармы упадок, когда нагло порок торжествует,

Я себя порождаю, Арджуна. Появляюсь

Я в каждой юге, чтоб восставить погибшую дхарму, чтобы вновь заступить за добрых, чтобы вновь покарать злодеев

(4.7—8; перевод В.С. Семенцова).

А в ДБхП эти же слова не раз вкладываются в уста Деви или используются для ее характеристики (V.15.19—24, 22.15—17 и др.). Всякий раз, когда миру грозит опасность со стороны демонических сил, Деви является и восстанавливает космический порядок. В ДБхП V.15.19—24 Деви сама говорит о своих бесчисленных аватарах. И наличие такой важной общей черты, как их целенаправленный (демоноборческий) характер, отличающий их от обычного перевоплощения, позволяет сопоставить эти аватары Деви с аватарами Вишну. Но здесь мы наблюдаем важные отличия. Так, если аватары Вишну появляются на свет, как правило, естественным путем, то Деви никогда не рождается из утробы, она либо возникает в образе Махалакшми из сияний-энергий богов, как в мифе о Махисасурамардини, либо просто о ней сообщается, что она «является», откликаясь на мольбы богов, как в мифе о Шумбхе и Нишумбхе или Шакамбхари. Если Вишну, как указывается в ДБхП, воплощается по чужой воле, то Деви нисходит только по своей, и для нее эти нисхождения всего лишь лила — игра (V.19.35). Если аватары Вишну могут быть и зооморфными, и антропоморфными, то Деви является только в антропоморфном облике. Еще одно важное отличие: если Вишну нисходит в человеческий мир и действует среди людей, то сферой подвигов Деви почти всегда остается божественный план.

Итогом подобной интерпретации вишнуйской мифологии становится то, что в сознании слушателя пураны образ Вишну оттесняется на периферию, как это произошло ранее с Индрой, а на переднем плане торжествует Богиня во множестве ее проявлений: «Без твоих шакти боги, возглавляемые Хари и Харой, не способны [даже] двигаться, о Богиня богов» (IV.19.18). Если Индра и в послеведийской литературе сохраняет долю самостоятельности, то в ДБхП Вишну, как он сам признается, оказывается в положении деревянной куклы, находящейся во власти кукловода (IV.19.4).

ВЕРСИЯ МИФА О ВРИТРЕ В ДЕВИБХАГАВАТА-ПУРАНЕ

Версия мифа о Вритре, являющаяся основным содержанием шестой книги шактистской Девибхагавата-пураны, обладает рядом интересных особенностей. Как известно, сам этот миф очень древний, он появляется уже в РВ, где бесконечно повторяется из гимна в гимн. Само слово *vṛt* переводится как «затвор», «преграда» [Мифы народов мира 1991: I, 253]. В РВ Вритра изображается сугубо негативно, это самый известный из демонов («первороденный»; РВ I.32.3–4). Он лишен человеческого облика: змеобразен, не имеет рук и ног, бесплечий, он — дикий, хитрый зверь, растет во тьме, «не-человек» и «не-бог» (РВ II.11.10; III.32.6; VI.17.8). Его образ связывается с природными феноменами: громом, молнией, градом и туманом. Сам поединок Индры и Вритры описывается так: в пьяном задоре Вритра вызывает на бой громовержца; ваджрой, изготовленной Тваштаром, Индра сокрушает Вритру; Вритра погружается в мрак; воды, стоявшие скованными, теперь приходят в движение [Ригведа 1989: 40–41; 246–247, 322; Ригведа 1995: 110].

Миф об убиении Индрой Вритры в РВ получает различные толкования. Весьма популярно космогоническое толкование, выдвинутое Ф.Б.Я. Кёйпером. Он указывает, что убиение Индрой Вритры составляет первую часть демиургического акта. Изначальный мир, в котором господствовал хаос, представлен первохолмом, который должен быть расколот до основания и срыт. Но в этом первохолме заключена сила сопротивления, олицетворяемая Вритрой. Функция Индры сводится к тому, чтобы обеспечить возникновение двойственного мира форм из нерасчленного хаоса. Своей ваджрой Индра побеждает силу сопротивления косного хаоса. Посредством убиения Вритры Индра также отделяет небо от земли (это уже вторая часть демиургического акта), и таким образом устанавливается дуализм небесного и подземного мира (представленный богами-дэвами и асурами). Сам Индра при этом функционирует как опора (скамбха), подпирающая небо, лежавшее до той поры на земле. В тот момент, когда он подпирает небо, он идентифицируется с мировым деревом, хотя это отождествление носит лишь временный характер (отсюда происходит обычай воздвигать в ходе новогодних празднеств шест). В результате этого процесса дифференциации нерасчленный хаос теперь устанавливается как под-

земный мир в противоположность миру небесному. Таким образом, Индра выступает в качестве сезонного божества, чей подвиг состоит в создании и обновлении мира и открытии Нового года [Кёйпер 1986: 28–30, 48–49].

В эпической и пуранической литературе миф об убийстве Вритры претерпевает существенную эволюцию. Он теряет свое центральное космогоническое значение. Образ Вритры антропоморфизируется, облагораживается и возвышается (теперь это брахман), исчезает всякая связь с природными феноменами. Как замечает М. Браун, мы можем только посочувствовать Индре, который оказывается перед моральной дилеммой: он должен исполнять свою обязанность уничтожать демонов и в то же время сталкивается с тем, что эти демоны являются праведными брахманами, а брахмана ни при каких обстоятельствах нельзя лишать жизни. Если в текстах брахман вопрос о том, является ли Индра грешником или нет, остается спорным, то в эпосе на Индру почти всегда смотрят как на виновного в грехе убийства брахмана [Brown 1990: 251]. Надо заметить, что феномен доброго или праведного демона уже давно привлекал внимание исследователей. В качестве такого демона рассматривали не только Вритру, но и Намучи и Бали. Такие интерпретации получили распространение именно в среде более поздних движений бхакти до такой степени, что некоторые демоны стали рассматриваться как образец преданности божеству [Ibid.: 252]. Поэтому теперь Индра, лишив жизни своего противника, вынужден совершать покаяние. Кроме того, если в ведийских гимнах Индра умерщвляет Вритру лично и без всякой помощи извне (РВ I.32 и др.), то теперь для совершения его подвига требуется помощь высших богов — Шивы и Вишну. Несколько версий мифа об убийстве Вритры приводятся в Мбх: III.98–99; V.9–18; VII.69.49–65; XII.270–274; 329.17–41. Эти версии весьма различаются между собой. В Араньяка-парве (Мбх III.99.1–11), следуя примеру Вишну, другие божества и провидцы вкладывают свой ратный пыл в Индру перед тем, как он вступает в решительный бой с Вритрой. При этом ваджру — оружие Индры — изготавливает Тваштар из костей мудреца Дадхичи (III.98.20–24). В версии же Удьяга-парвы (Мбх V.9–18), наиболее пространной из всех, Тваштар, напротив, оказывается противником Вритры, а убийству Вритры предшествует убийство его брата Вишварупы (Тришираса). В Шанти-парве (Мбх XII.329.17–27) внимание акцентируется на убийстве Тришираса. Во Вритра-гите, содержащейся в Мбх, Вритра признает Вишну как высшее божество (Мбх XII.271.57) [Brown 1990: 56–57; Махабхарата 1987: 222–224; Махабхарата 1976: 18–36; Махабхарата 1992: 165–166].

Версии мифа о Вритре содержатся и в пуранах, и наиболее интересно сравнить версию ДБхП с версией, содержащейся в вишнуйской БхП VI.7–12 [Шри-мад-Бхагаватам 1999: 307–371; Шри-мад-Бхагаватам 2003: 13–145]. Известен спор между приверженцами шактизма и вишнуизма о том, какую из пуран, Деви-бхагавату или Бхагавату, относить к махапуранам. При этом надо отметить, что версия мифа о Вритре, содержащаяся в ДБхП, больше по объему: она включает 362 стиха, в то время как версия БхП — 232 стиха. Как сообщает Лалье, некоторые приверженцы шактизма указывают на этот факт как на аргумент в подтверждение

того, что у ДБхП больше оснований именоваться «подлинной» Бхагаватой, но М. Браун находит этот довод малоубедительным [Brown 1990: 251]. В своем комментарии на БхП Шридхары цитирует МтП 53.20–21, где говорится, что сказание об убиении Вритрасуры является неотъемлемой частью пураны, известной как «Бхагавата» [Ibid.: 250]. Как предполагает М. Браун, составитель ДБхП, возможно, знал об этом и сознательно включил этот миф в текст пураны [Ibid.: 53].

Версия мифа об убиении Вритры, содержащаяся в БхП, опирается в основном на Вритра-гиту. Но в отличие от эпоса Индра здесь не желает лишать жизни Вритру, опасаясь греха убийства брахмана, и к этому его побуждают мудрецы, обещая искупить его грех совершением ашвамедхи. Тезис БхП заключается в том, что даже худший из грешников может очиститься благодаря преданности Вишну. В версии БхП также рассказывается, что в прошлой жизни Вритра был праведным царем Читракету, который был вынужден родиться как демон из-за проклятия обиженной им Парвати (VI.17).

Кроме того, миф об убиении Вритры в БхП прочно связывается с предыдущим подвигом Индры — убийством Вишварупы (Тришираса). Как и Вритра, он является одним из древнейших образов в индийской мифологии. Вишварупа богат скотом и лошадьми, и он, хоть и принадлежит к асурическому роду, является пурохитой богов (Тайттирия-самхита II.5.1.1). В РВ X.8.8–9 повествуется об убиении трехглавого змея богом Тритой (по наущению Индры), освободившим проглоченным этим змеем коров. В эпосе Вишварупа — сын Тваштара и женщины асурического рода. В борьбе богов и асуров он тайно встает на сторону последних. Индра пытается соблазнить Вишварупу красотой апсар, но он не поддается искушениям. Тогда громовежец умерщвляет его. Связывание и даже отождествление образов Вритры и Вишварупы мы наблюдаем в Мбх. В БхП же Вишварупа не только является жрецом богов (он становится им, после того как богов покидает обиженный Индрой Брихаспати; VI.9.1–2), но и выступает гуру самого Индры, передавая ему Нараяна-кавачу (VI.7.40, VI.8.42). Таким образом, грех Индры утяжеляется фактом убийства своего гуру [Brown 1990: 252].

Что же касается версии мифа о Вритре, содержащейся в ДБхП (VI.1–9), то ее содержание вкратце таково. После того как Индра умерщвляет Вишварупу (VI.1.29–2.29), Тваштар порождает другого сына — Вритру — и наказывает ему отомстить за брата (VI.2.30–2.53). Вритра в битве наносит поражение богам (VI.3.1–3.39), а затем возвращается к отцу. По его совету он предается подвижничеству и в награду получает от Брахмы дар: «Ни от сухого, ни от мокрого, ни от камня, ни от дерева не будет тебе смерть грозить» (VI.3.40–4.11). После этого Вритра наносит еще одно поражение богам и захватывает власть над небесами (VI.12–48). Вишну советует потерпевшим поражение богам обманным путем заключить с Вритрой мир и поклоняться Деви (VI.4.49–5.31). Восхваляемая богами, Деви является и обещает подчинить Вритру власти своих чар и усилить оружие богов (VI.32–59). После этого боги и мудрецы отправляются к Вритре и просят его заключить мир с Индрой. Тот сначала отказывается, указывая на по-

рочность Индры (VI.1–33), но затем соглашается на таких условиях: «Ни сухим, ни мокрым, ни камнем, ни деревом и ни ваджрой, ни днем ни ночью да не поразит меня Шакра», и Индра с Вритрой становятся друзьями (VI.33–48). Но коварный Индра, выждав подходящее время, умерщвляет Вритру (VI.6.49–60).

Однажды на берегу океана [Индра] увидел великого асура
В сумеречный час, в очень неблагоприятную мухурту.
Тогда Магхаван подумал так о даре, полученном [Вритрой]:

«Сейчас грозный вечерний час, ни ночь, ни день,

И самое время мне убить его, без сомнения.

Одного и в безлюдном месте встретил я его здесь».

Придя к такому выводу, он вспомнил вечного Хари,

И Бхагаван Пурушоттама явился туда незримым

И в ваджру Индры вошел.

Тогда Индра исполнился намерения лишить жизни Вритру,

Но тревога охватила его: «Как я смогу сразить супротивника в бою?»

Не в силах одолеть его ни боги, ни данавы.

Но если я не прибегну к обману и оставлю могучего Вритру в живых,

Не будет мне блага из-за того, что врага пощажу я.

И тогда он увидел пену, покрывшую всю поверхность океанских вод.

«Не сухая она, не мокрая и оружием не является», — [так полагая],

Водную пену взял тогда Шакра

И Высиую Шакти вспомнил он, великой преданности исполненный,

И едва только он подумал о ней, Богиня своей частью наполнила пену.

Ваджру, в которой пребывал Хари, покрыл он тогда этой [пенной].

Покрытую пеной ваджру метнул тогда Шакра в того [Вритру].

Тотчас же рухнул он, сраженный ваджрой, подобно горе,

И возликовал сердцем Васавы, лишивши его жизни.

(Цит. по: [Сказание 2011: 35]).

После этого боги возносят хвалу Деви и учреждают ее культ (VI.6.60–67). Утверждается, что именно Богиня лишила Вритру жизни, а Индра выступил только орудием в ее руках (VI.6.68). Но после этого Индра, над которым тяготеет грех убийства брахмана, удался в изгнание (VI.7.1–55). Тогда боги поставили на место Индры царя Нахушу, который прославился своим благочестием. Однако, возгордившись, Нахуша возжелал супругу Индры Шачи и стал преследовать ее своими домогательствами (VI.7.55–8.33). Тогда боги по совету Вишну совершили ашвамедху для очищения Индры от греха (VI.8.33–49), а Шачи стала возносить мольбы Бхуванешвари.

Та явилась и обещала низвергнуть Нахушу с трона владыки небес (VI.8.49–70). Посланица Деви отвела Шачи туда, где скрывался Индра, и супруги встре-

тились (VI.8.70–71). По совету Индры Шачи поставила перед Нахушей условие явиться к ней на паланкине, который будут нести святые мудрецы. Нахуша согласился и, сидя на паланкине, ударил ногой брахмана Агастью, за что был сброшен на землю и на тысячи лет превращен в змея. После этого Индра вернулся и вновь занял свое место царя богов (VI.9.1–64).

Отметим, что версия мифа об убийении Вритры в ДБхП содержится в шестой книге, прямо следующей за пятой, в которой речь идет о великих демоноборческих подвигах Девы. Таким образом подчеркивается, что убийение Вритры также принадлежит к числу этих подвигов, о чем просто многие ранее не знали [Brown 1990: 63]. Впрочем, уже в ДМ 11.19 Богиня зовется Вритра-пранахара («Забравшая жизнь Вритры» [Девы-махатмья 2009: 76]). Подобным образом Нилакантха в своем предисловии к комментарию на ДБхП приводит цитату из Адитья-пураны, в которой сказано, что Дева умертвила не только Махишу, но и Вритру. Но тот же самый комментатор указывает, что ДБхП является единственной среди всех пуран, в которой раскрывается истинная роль Девы в уничтожении Вритры [Brown 1990: 254].

В начале ДБхП в основном следует сюжету, излагаемому в Мбх V.9–18, за частую дословно цитируя эпический текст. Главное отличие ДБхП от Мбх — это введение эпизода с подвижничеством Вритры и даром Брахмы. В Мбх появляется только эпизод с подвижничеством Вишварупы, хотя идея обретения подвижниками магической силы развивается уже в текстах брахман и с того времени становится одним из ведущих мотивов индийских мифов. Кроме того, пурана фактически повторяет этот мотив в эпизоде с договором между Индрой и Вритрой. Подобный договор изначально относился к истории борьбы Индры с асуром Намучи [Brown 1990: 66; Темкин, Эрман 1982: 244]. Второе отличие версии ДБхП — это введение в повествование Девы, к которой обращаются боги по совету Вишну и которая входит своей частью в пену, которой Индра покрывает свою ваджру, таким образом выполняя обещание усилить оружие богов [Brown 1990: 68–70]. И при этом, если Индра и Вишну оказываются виновны в убийении брахмана, то на Девы, как на высшем божестве, не может быть греха [Ibid.: 70–71]. Но самое главное — если во всех предыдущих версиях Индра умерщвляет Вритру на поединке, то здесь он это делает исподтишка, потому что ни о каком сопротивлении со стороны Вритры речи не идет.

Существуют и второстепенные сюжетные отличия от других версий. Например, эпизод, в котором Вритра проглатывает Индру, а тот при помощи зевоты, которую на Вритру насылают боги, выходит наружу (VI.4.28–38), приводится также и в эпических версиях, но в БхП бог сам распарывает брюхо чудовища и вырывается наружу (VI.12.30–32).

Версия событий, случившихся после убийения Вритры, отлична от версии Удй-ога-парвы (в БхП о них говорится только вкратце). В этой версии даже после того как Индра очищается посредством совершения жертвоприношения коня и возвращается из вод, где он скрывался, громовеержец все равно опасается властолюбивого

Нахуши, воцарившегося на небесном троне во время его отсутствия. Супруга Индры Шачи, преследуемая Нахушей, пытается отыскать своего мужа, и ей удается это, после того как она совершает поклонение богине Ночи (Ратри, Ниша), которая является ей как Упашрути (раздающийся ночью голос, открывающий будущее) и раскрывает ей тайное местонахождение Индры. В ДБхП на месте богини Ночи оказывается сама Великая Богиня Деви, которая играет решающую роль в падении Нахуши. Так в очередной раз ДБхП показывает, что Деви стоит за всем происходящим, но увидеть это способны немногие [Brown 1990: 256–257; Махабхарата 1976: 18–36].

Таким образом, версию мифа о Вритре, содержащуюся в Девибахавата-пуране, от других версий постведийских текстов отличают три особенности. Во-первых, избыточность и дублирование сюжетных звеньев. Так, Вритра ведет здесь две войны с богами, а мотив договора, заимствованный из мифа о Намучи, дублирует эпизод с даром Брахмы. Во-вторых, образ Индры еще более снижается: если в предшествующих версиях Индра убивает Вритру на поединке, то здесь он делает это исподтишка, прежде заверив Вритру в своей дружбе. В-третьих, основная роль в убиении Вритры приписывается Деви, что и неудивительно для шактистской пураны.

ЖЕМЧУЖНЫЙ ОСТРОВ В ДЕВИБХАГАВАТА-ПУРАНЕ

Жемчужный остров (maṇḍvīra) — это упоминаемый в шактистских текстах легендарный остров в океане нектара, служащий местопребыванием Деви, точно так же, как местопребыванием Вишну является Вайкунтха, а Шивы — Кайласа. Наиболее подробные сведения о Жемчужном острове приводятся, пожалуй, в Девибхагавата-пуране (далее — ДБхП).

Для начала заметим, что мифологиям многих народов присущи легенды о чудесном острове (или островах), лежащих где-то на краю земли или даже в другом мире. И зачастую эти легенды связаны с образом женского божества или какого-либо сверхъестественного существа женского пола, властвующего на этом острове. Представления об острове среди моря как о месте безмятежных удовольствий, зачастую эротических, характерны и для современного обыденного сознания.

Так, шумеры верили, что далеко в южном море находится остров Дильмун. Это место предназначено только для богов, и страна эта описывается как «чистая», «светлая», «непорочная». Здесь нет ни болезней, ни старостей, ни вредных животных. «На Дильмуне ворон не каркает. Птица иттиду не кричит. Лев не убивает, Волк не хватает ягненка, Дикая собака, пожирательница козлят, здесь не живет, ... пожиратель зерна, здесь не живет. Вдов здесь нет...» (цит. по [Гуляев 2004: 255–256]). На этом острове богиня-мать Нинхурсаг выращивает восемь чудесных растений. Остров Дильмун зачастую рассматривается как праобраз библейского Эдема [Там же: 255–258].

Дильмун часто отождествляют с Бахрейном. Интересно при этом отметить, что города Индийской цивилизации имели широкие торговые связи с Месопотамией. Об этом свидетельствуют находки изделий из Индии (в основном печатей) на месопотамских городищах (Ур, Киш, Тель-Асмар), Промежуточным звеном между Индией и Месопотамией могли служить острова Персидского залива. В пользу этого говорит сходство печатей Бахрейнских островов с индийскими и находки предметов, изготовленных на этих островах, в городах, принадлежавших цивилизации реки Инд [История Востока 1997: 395].

А по представлениям древних греков, на крайнем западе находятся Острова бла-

женных (Элизий), где живут счастливой и беспечальной жизнью павшие в битвах герои, такие как Диомед, Ахилл и Менелай. Там они гуляют по прекрасному лугу неувядающих цветов. Плодородная земля трижды в год дает им плоды, сладкие как мед. Согласно преданиям орфиков, правит этими островами бог Кронос — отец Зевса, который был верховным богом в Золотом веке [Кун 1984: 87; Мифы 1992: 18]. Согласно другому варианту предания, Кронос пребывает «во сне» в далеком северном море, которое по этой причине и получило название Кронидское море. Здесь речь идет собственно о Туле, острове, который, согласно Страбону (География I.IV) находится в шести днях плавания от Британии, рядом с замерзшим морем. В качестве одного из Островов блаженных упоминается Левка (букв. «белый»), где после смерти обитает Ахилл вместе с Еленой и где у них родился сын Эмфорион; по другим преданиям, супругой Ахилла на Левке стала Ифигения, получившая имя Орсилохия [Лосев 2009: 233].

Не меньший интерес вызывают острова, которые посещает Одиссей во время своего долгого возвращения домой. Так, он попадает на находящийся на дальнем западе остров Эеи, которым правит волшебница Кирка (Цирцея), живущая на этом острове в роскошном дворце и превращающая попавших на остров людей в животных. Так спутников Одиссея она обращает в свиней. И лишь благодаря помощи Гермеса Одиссей сумел разрушить злые чары Кирки, вернув своим спутникам человеческий облик, а также покорить саму волшебницу [Кун 1984: 382—384; Лосев 2009: 90].

Впоследствии, герой попадает на остров Огигия, владелицей которого является нимфа Калипсо. Нимфа живет среди прекрасной природы, в гроте, увитом виноградными лозами, и занимается ткачеством. Она удерживает у себя Одиссея, обещая даровать ему бессмертие, но не может заставить его забыть родину. По повелению Зевса, переданному через Гермеса, Калипсо вынуждена отпустить героя. Само имя Калипсо («та, которая скрывает») указывает на ее связь с миром мертвых. Покинув эту нимфу, Одиссей таким образом побеждает смерть и возвращается к жизни [Кун 1984: 361, 368—369; Лосев 2009: 204].

В легендах кельтских народов потусторонний мир также находится на островах далеко на западе. Галлы верили, что первопредок людей и бог мертвых Диспатер обитает в далекой области по ту сторону Океана, на острове «Предела», откуда, по преданию друидов, пришла часть обитателей Галлии. Так, в ирландской саге «Плавание Брана» рассказывается об островах блаженных, числом трижды пятьдесят, где остановилось время, и царят изобилие и вечная молодость. Эти острова назывались по-разному: Великая земля, Земля жизни, но в т.ч. и Земля женщин [Мифы 1991: 635].

Легендарная история Ирландии говорит также о смене племен, которые поочередно ее завоевывают и покоряют, приходя с этих таинственных земель, расположенных в Северной Атлантике, куда они и возвращаются. В «Historia Britorum» эти земли именуются Гипербореей. Первым Ирландию заселил народ Партолона, прибывший как раз с этих земель. Этот народ воевал с фоморами — племенем уродливых и жестоких великанов. Согласно преданию, недоступная башня Коннана, одного из

царей фоморов, находится на «стеклянном острове посреди океана». Мотив стеклянного дворца или башни присутствует и в преданиях валлийцев, которые также помещали «иной мир» на острова [Мифы 1991: 635; Ролленстон 2010: 80–81].

Затем на смену вымершему народу Партолона приходит племя Неймхейдха, или народ Немеда. Люди Немеда были практически полностью истреблены в битве с фоморами. Сменившие народ Немеда Фир Болг ничем особым не прославились. Следующую волну завоевателей составили Туат де Дананн, или племена богини Дану. Они были самыми интересными и значительными из владетелей Зеленого острова. В ирландских преданиях представители этих племен олицетворяли силы знания и света. Племенам богини Дану удалось нанести решающее поражение фоморам, и те исчезают из истории Ирландии [Ролленстон 2010: 97].

Наконец, в Ирландию пребывают Сыновья Миля, это уже не полубожественные существа, а обычные люди. В битве они сокрушают власть племен богини Дану, но те не исчезают, а как бы переходят в другое измерение, и с тех пор существует две Ирландии: земная и духовная (ср. русское предание о Китеже) [Там же: 112]. Интересно отметить, что в героических сказаниях Ирландии большую роль играли женщины-воительницы — Скатах, Айфе и Медб, напоминающие воинственных богинь индуистского пантеона.

Согласно другому преданию, Племена богини Дану удаляются на свою изначальную родину — остров Аваллон. Слово «Аваллон» происходит из кимрийского слова *afal*, то есть «яблоко», и поэтому «Аваллон» это «остров яблок». Это заставляет вспомнить остров Гесперид «по ту сторону Океана», и золотые яблоки, которые Геракл получил, совершив один из своих двенадцати подвигов. Сверхъестественные женщины острова Аваллон обладают способностью «даровать спасение», и в саге о Тир-нан-оге они утверждают, что на их земле нет «ни смерти, ни разложения тел», и что там герой Ойзин сможет приобрести «корону вечной молодости». Сюда же, согласно преданию, феей Морганой был перенесен после битвы при Камлане смертельно раненый король Артур. Здесь он возлежит в чудесном стеклянном дворце на вершине горы, и чары женщин этой земли излечивают его и позволяют ему снова выполнять его функции. Но раны короля Артура каждый год снова открываются. Одновременно существовала вера в возвращение короля Артура с Аваллона [Мифы 1991: 23, 109].

Но одновременно с этим Аваллон означает также «белый», «полярный», «солнечный» остров. В соответствии с другой этимологией, Аваллон на самом деле есть «остров Аполлона», бога, которому у кельтов соответствовал Аблун или Белен, а Аполлон, как мы знаем, является богом гиперборейских областей. Иногда этот остров смешивается со «стеклянным островом», что происходит за счет близости их символизма, так как стены из стекла символизируют незримую защиту священных мест. В более поздних рыцарских легендах местонахождение Грааля тесно связано с тем же островом Аваллон, с «белым островом». В этих легендах воспроизводятся те же мотивы, что появляются прежде: царственные женщины, серебряное дерево, увенчанное солнцем, древо победы, источник, сосуд с питьем, которое никогда не кончается.

Так, в датских легендах после своего завоевания Востока Огьер Датский прибывает на остров Аваллон, где становится возлюбленным феи Морганы, сестры короля Артура. Там он и живет вдали от мира, наслаждаясь вечной молодостью. Но христианский мир, находясь в страшной опасности, снова нуждается в его помощи. Архангел Михаил отправляется к фее Моргане и, следуя божественной воле, Огьер снова появляется в мире и одерживает победу.

В традиционной русской культуре представления об «островах блаженных» более жизнерадостны. Было широко распространено предание об острове Буян, и многие русские заговоры начинались с упоминания о нем. На Буяне находится сакральный центр мира — камень Алатырь, а также ангелы и святые: «На море, на Окияне, на острове на Буяне, на бел-горючем камне Алатыре, на храбром коне сидит Егорий Победоносец, Михаил Архангел, Илья Пророк, Николай Чудотворец». Иногда встречается и образ божественной девы: «На море, на Океане, на острове Буяне лежит бел-горюч камень Алатырь, на том камне Алатыре сидит красная девица, швея-мастерица, держит иглу булатную, вдевает нитку шелковую, руда желтую, шивает раны кровавые...» (далее следует пожелание и замыкание заговора волшебным словом). Иногда называется имя Царь-девицы — Заря или Зоряница, а сама она помещена в высокий терем. По своим сакральным функциям она близка к Богине Макоши, ткащей судьбу, или к Афине (Минерве), покровительнице справедливой войны, искусств и ремесел [Родные боги 2008: 166, 171, 188].

Современные учёные спорят о том, где в географическом смысле мог находиться прототип легендарного острова Буян, в каком именно «море-Океане». По одной из версий, он находится в Черном море (ныне остров Березань). По другой, более обоснованной — в Балтийском море (Варяжском, Скифском), где издавна жили северные предки славян — венеды. Само Балтийское море иногда называлось Алатырским. Прототипом Буяна мог быть остров Руян (нынешний Рюген), где находилось известное по всей Славии святилище Аркона. Название это по одной версии происходит от глагола *arĕko* — умолять, а по другой — значит «белая гора» (от инд-европ. *ar*, *arua* — белый, благородный и *kon* — гора). Топоним Буян можно объяснить через древнее русское слово «буй», то есть бугор, маяк, высокое и заметное издалика место [Там же: 171].

В русской традиции есть и иные предания о сакральных островах. «На востоке солнца, близ блаженного рая» находятся, согласно русским «Космографиям», Макарийские острова (от греч. Макариос — «блаженный»), где текут медовые и молочные реки с кисельными берегами и куда залетают райские птицы Гамаюн и Феникс. Как мы увидим, подобные мотивы присутствуют и в представлениях о Жемчужном острове.

Если же мы обратимся к индийской мифологии, то первые представления об острове как об обители высшего божества появляются в Махабхарате и связаны они с Белым островом (*śvetadvīpa*). В двенадцатой книге Махабхараты (раздел Нараяния, 340—341) содержится миф о путешествии Нараяды на этот остров, который

находится у северных берегов Молочного океана. Его населяют «светлые, сияющие подобно месяцу» мужи, обуздавшие себя и преданные Вишну, и здесь нет места женщинам. Достигнув Белого острова, Нарада возносит хвалу Вишну, и тот является ему в своем вселенском образе (*viśvaṅūra*). Бог дает философские наставления мудрецу в духе санкхьи, в которых Пуруша, тождественный самому Вишну, оказывается выше Праkritи, женского начала, а также рассказывает о своих основных аватарах. Закончив свои наставления, Вишну исчезает, а Нарада возвращается в собственную обитель. Как мы видим, на Белом острове царит сугубо «мужская атмосфера» [Махабхарата 1984: 26–38; Brown 1990: 202].

Как известно, авторы шактистских пуран, в частности ДБхП, часто заимствовали мифологические сюжеты у вишнуитов и перетолковывали их на свой лад, например подобное имело место в случае мифа об убийстве Мадху и Кайтабхи и преданий об аватарах Вишну [Игнатъев 2013: 69–77]. Касательно Белого острова эта тенденция проявляется в ДБхП двояким образом. С одной стороны, здесь появляется собственная версия мифа о путешествии Нарады на Белый остров. С другой — высшей обителью Деви здесь оказывается Жемчужный остров, который, как утверждается, находится выше Белого острова Вишну и при этом служит его коррелятом [Brown 1990: 206].

Что касается версии путешествия Нарады на Белый остров, содержащейся в ДБхП (VI.28.1–31.22), то она имеет сюжетное сходство с мифом о путешествии богов тримурти на Жемчужный остров (III.3.31–6.85), о котором пойдет речь ниже. Общим здесь является мотив превращения мужчины в женщину. В версии ДБхП Нарада оказывается на Белом острове и видит Вишну, предающегося любовным забавам с Лакшми. При виде Нарады богиня уходит (VI.28.1–8). Мудрец удивлен и спрашивает, почему Лакшми удалилась при его появлении, ведь он подвижник, одолевший Майю. Тогда Вишну объясняет, что даже боги, включая его самого, не в силах обуздать Майю, и Нарада высказывает желание узнать, что такое Майя (VI.28.9–24). В ответ Вишну на Гаруде отвозит его на землю и, отведя его к одному пруду, предлагает искупаться в нем. Войдя в воды пруда, Нарада обращается в женщину по имени Саубхагьясундари и теряет память о своей прошлой жизни. Вскоре Саубхагьясундари выходит замуж за царя Таладхваджу и, на протяжении двенадцати лет предаваясь с ним любовным утехам, рождает ему восьмерых сыновей, а сыновья впоследствии обзаводятся множеством внуков. Кажется, ничто не может нарушить семейного счастья Саубхагьясундари (VI.28.25–29.40). Однако ее сыновья заболевают, а затем начинаются семейные ссоры. Наконец, на царство нападают враги, и все сыновья Саубхагьясундари погибают в битве. Когда она видит их мертвыми и скорбит, к ней подходит пожилой брахман, чей облик принимает сам Вишну, и советует совершить омовение в священном месте паломничества Пум-тиртва (букв. «мужская тиртва»). Когда Нарада следует совету брахмана и омывается в водах тиртхи, к нему возвращается прежний облик и память. Так мудрец узнает, что такое Майя (VI.29.41–66).

Как мы видим, версия путешествия Нарады, содержащаяся в ДБхП, значи-

тельно отличается от версии Нараянии: если в Нараянии Вишну дает наставления в духе санкхьи (при этом богини или какие-либо другие существа женского пола отсутствуют), то в пуране бог помогает Нараде прочувствовать на собственном опыте, что есть Майя — понятие, неразрывно связанное с женским началом.

При этом Белый остров Вишну явно послужил прототипом для Жемчужного острова, о котором в ДБхП речь идет в двух фрагментах, один из которых содержится в третьей книге, а другой — в двенадцатой. При этом первый фрагмент носит сюжетный характер, а второй — сугубо описательный и связан с традиционной индуистской космографией.

В третьей книге рассказу о путешествии на Жемчужный остров предшествует миф об убиении Мадху и Кайтабхи. После победы Вишну над демонами боги, составляющие тримурти, Брахма, Вишну и Шива, на небесной колеснице, движимой силой мысли, возносятся на этот остров, где лицезреют богиню Бхуванешвари (в ДБхП эта высшая форма Девы), восседающую на ложе Шивакара:

*На этом лучшем из лож восседала красавица,
Облаченная в рдьяные одеяния и несущая красные венки, умащенные красной [сандаловой] мазью,
С прекрасными очами красного цвета, блистающая, как мириады молний,
Дивная ликом, с красными устами,
Превосходящая по красоте мириады Лакшми, сияющая, как полный диск Солнца,
Держащая петлю и стрекало и дающая знаки преподнесения даров и бестрашия, [зовущаяся] Шри-Бхуванешвари (III.3.37—40).*

Боги сначала теряются в догадках, кто перед ними, но потом Вишну признает ее в качестве высшего божества (III.3.31—67). Попав туда, они превращаются в красивых молодых женщин (III.4.6) и возле ногей ее стоп видят всю Вселенную целиком, включая самих себя (III.4.14—20). Это можно сравнить с аналогичным эпизодом в «Бхагавата-пуране», где Яшода, приемная мать Кришны, заглянув в рот Кришне, видит там все мироздание (X.8.32—45), однако в версии ДБхП мы видим более «приниженное» положение мироздания: оно является у стоп Девы, т.е. в самом низу, в то же время, как в версии «Бхагавата-пураны», во рту божества. Боги тримурти в женском обличье сто лет гостят на этом острове, созерцая величие Девы. Однажды они возносят Девы гимны как высшему божеству, причем первым начинает Вишну. Он признает, что Пуруша не способен к деятельности без шакти и восхваляет Девы как древнюю Пракрити, наделяющую Пурушу знанием. Заканчивается его обращение просьбой даровать просветляющее знание (III.4.27—49). Затем наступает черед Шивы (III.5.2—21), который заявляет, что у него нет желания вновь обрести мужской облик:

*Нет у меня желанья, о мать, оставлять твои стопы-лотосы, о Благая,
чтобы жить средь миров, получив обратно мужское тело и достигнув
власти над тройственным мирозданием.
О [обнажающая в улыбке] прекрасные зубы! У меня нет ни малейшего*

стремления [к этому], превратившегося в молодую женщину в присутствии тебя, и как же жизнь в облике мужчины может доставить мне радость, если я не смогу созерцать твоих стоп? (III.5.14–15).

И как отмечает М. Браун, это заявление Шивы содержит радикальную переоценку представления о смене пола. Большинство индуистских мифов о смене пола отражают традиционное представление, что быть женщиной есть более низкое состояние, чем быть мужчиной. Соответственно превращение мужчины в женщину воспринимается как смена более высокого статуса на более низкий. Однако в ДБхП мы сталкиваемся и с другой точкой зрения, когда превращение в женщину оказывается благом и даром самой богини, как в данном случае. Это есть преддверие освобождения, известного как сарупья, при этом адепт обретает облик того божества, которому поклонялся [Brown 1990: 208]. О том, что достигший освобождения принимает облик богини, говорится во фрагменте ДБхП, именуемом Деви-гита (VII.40.31–32). Другая знаменитая история превращения в женщину в ДБхП — это миф о царе Судьюмне, из-за проклятия Шивы ставшем женщиной по имени Ила (I. 12) [Прозрение 2008: 84–89]. Символично, что богиня даровала освобождение Судьюмне, уже бывшему женщиной. То есть ДБхП признает возможность освобождения и для женщин [Brown 1990: 210–211]. Вообще же в средневековой Индии переоценка мотива превращения в женщину происходила двумя главными путями в рамках движения бхакти. В вайшнавско-кришнаитской традиции основа для такой трансформации носит преимущественно эротический характер. Почтитель Кришны хочет стать женщиной, чтобы наслаждаться любовью со своим божеством. Почитатели же Деви не стремятся к близости с ней, попадая в ее мир, они становятся лишь ее подругами (sakhī) [Ibid.: 212]. Н. Бхаттачарья высказывает предположение, что мифологические истории со сменой пола могли быть связаны с имевшей широкое распространение практикой переодевания жреца в женские одежды во время исполнения им жреческих функций [Bhattacharyya 1982: 109].

Теперь возвратимся к повествованию о путешествии на Жемчужный остров. Завершаются гимны богов обращением Брахмы, который просит Деви рассказать о природе Брахмана и о том, имеет ли она мужскую или женскую природу (III.5.26–46). В ответ та поведала, что между ней и Брахманом изначально нет различия, однако тонкое различие на мужское и женское начала появляется во время творения (Есть единый, вечный, постоянный Брахман, без другого, но он приходит в состояние двойственности во время творения) и что она является энергией (шакти), без которой никто не способен к деятельности (III.6.2–29). После этого Деви наделила богов тримурти их шакти-супругами и поручила им исполнение их собственных обязанностей по творению, поддержанию и разрушению Вселенной (III.6.30–82). Кроме того, ранее Шиве она передала девятислоговую мантру om aim hrīm klīm cāmūṇḍayai viṣṣe (III.5.20). После этого Брахма, Вишну и Шива покидают остров и вновь обретают свое мужское обличье:

Достигнув другого места, мы стали мужчинами [вновь],

Размышляя об ее облике и удивительной в высшей степени мощи.

Подойдя к небесной колеснице, мы втроем взойшли на нее, И не увидели снова ни острова, ни Богини, ни океана нектара (III.6.83–84).

Фрагмент, содержащийся в двенадцатой книге, как уже говорилось, не имеет сюжета и представляет собой исключительно космографическое описание. Начинается этот фрагмент такими словами:

Та Сарвалока, что находится над миром Брахмы, И есть Жемчужный остров, где Богиня обитает.

И так как этот мир всех прочих [миров] выше, как Сарвалока он известен.

В былые времена, в начале всех начал силою мысли

Его создала Матерь Высшая, ставшая корнем мироздания, как обиталище свое.

Мир этот выше, чем Кайласа, чем Вайкунтха

И даже чем Голока, чем все [миры] иные, вот почему как Сарвалока он известен.

Во всей Вселенной ему великолепием равных нет.

[Жемчужный остров этот] зонту подобен,

Что проливает тень на всю Вселенную, спасая от мирских невзгод.

Обширный океан нектара этот остров окружает,

Он тянется на много йоджан в длину и в ширину, и столь же он глубок.

Под дуновеньем ветра вздымаются бесчисленные волны.

И рыб больших, и раковины скрывают воды океана,

И чистым жемчужным песком покрыты его берега (XII.10.1–7).

Итак, Жемчужный остров изображается, во-первых, как мир, находящийся выше всех прочих миров, в том числе Кайласы, Голоки и Вайкунтхи (отсюда другое его название Сарвалока, «[над]всеми-мирами») и превосходящий их великолепием, а во-вторых, как остров, расположенный посредине обширного океана нектара. Заметим, что образ океана нектара — это общая тема в индийской мифологии. В данном случае океан может означать вездесущность богини, а также единство во множестве. От берега и по направлению к центру острова одна за другой возвышаются огромные стены, которые делят остров на отдельные области (ср. с Городом Солнца Кампанеллы). Всего таких стен двадцать пять. По своей красоте каждая из последующих стен во много раз превосходит предыдущую (XII.10.18, 75). Каждая из областей утопает в садах, где растут вечнозеленые деревья (XII.10.20–54) или деревья из драгоценных камней (XII.10.17, 11.24, 12.60). Благоуханием этих деревьев наполнен воздух на острове (XII.10.32, 35–36 и др.). Образ этих садов явно навеян древней традицией садово-паркового искусства в Индии. В санскритской литературе мы находим многочисленные описания, свидетельствующие о том, что к домам богатых и знатных людей примыкали сады и целые парки с прудами, где они проводили свой досуг. Мегасфена поразили прекрасные парки, окружавшие дворец Чандрагупты Маурья [Бэшем 1977: 218]. По садам текут потоки молока и

меда (XII.10.39; ср. с русскими преданиями о Макарейских островах). Каждую из областей населяют определенные божества со своими свитами. Среди этих божеств Хранители мира (XII.10.76), шестьдесят четыре калы (XII.11.3), тридцать две грозные шакти (XII.11.25), восемь посланниц Шри-Бхуванешвари (XII.11.48–49), восемь матерей (XII.11.56–58), восемь советниц богини (XII.11.76–81), изумрудную страну населяют Брахма, Вишну, Шива, Кубера, Кама и Ганеша со своими супругами и воплощениями, а также шестьдесят четыре агамы в их воплощенном состоянии (XII.11.82–99), в коралловой стране пребывают божества пяти стихий (XII.11.101–102), а в стране наваратны (девяти камней) — Махавидьи и прочие воплощения Девы (XII.11.106). Подчеркивается, что Хранители мира, как и иные божества, обитающие на Жемчужном острове, представляют собой совокупный образ этих божеств из бесчисленных миров (брахманд) индуистской вселенной (XII.10.76, 11.57–58, 11.99).

В центре Жемчужного острова находится роскошный, ослепительно блистающий дворец богини, построенный из волшебного камня чинтамани (XII.11.108–12.1; ср. стеклянные башни и дворцы на «западных островах» из кельтской мифологии). В этом дворце есть четыре залы: любви, освобождения, познания и уединения:

Вот зал любви, и там поют богини [песни] разным тоном, А посредине залы восседает Матерь мира.

Вот освобожденья зала, там мукти дарует непрерывно Благая [существам],

А в третьей царской зале наставленья мудрые дает,

В четвертой зале о спасении Вселенной в раздумьях

Пребывает Матерь мира, и с ней советницы ее (XII.12.8–10).

Далее сказано, что Великая богиня восседает на ложе, которое образуют пять великих мужских божеств: Брахма, Вишну, Рудра, Ишвара и Садашива (XII.12.11–12), что демонстрирует ее превосходство над ними. Также, согласно М. Брауну, эти божества символизируют спящие энергии Девы, неподвижные до тех пор, пока они не будут пробуждены ее желанием, что соответствует часто встречающемуся в шактистских текстах утверждению, что любой бог бес силен без шакти. Затем говорится, что перед творением Вселенной она раздваивается, и из половины ее тела происходит Махешвара (XII.12.13–14), и тогда Дева в образе Шри-Бхуванешвари восседает на его левом колене (XII.12.17). Махеша или Махешвара всецело зависит от Девы (XII.12.39). В соответствии с канонами иконографии подробно описывается ее внешний облик (XII.12.18–32). Из всех миров отправляются во дворец Чинтамани почитатели Девы из числа разных существ (XII.12.44–45), и там же они достигают одного из четырех видов освобождения (XII.12.51–52). Этот дворец — место, где царит вечный праздник и изобилие, и где «никто не ведает там, что такое седины, недуги иль старость, / Вожделение, гнев, тревога и зависть» (XII.12.48–49). Там же находятся занятые служением Девы божества, представляющие собой совокупную форму божеств из всех миров (XII.12.52–53). Закан-

чивается этот раздел восхвалением Жемчужного острова. Утверждается, что тот, кто вспомнит богиню в свой смертный час, отправится на тот остров (XII.12.71).

Как мы видим, в описании Жемчужного острова встречаются все те же мотивы, что и присутствуют в легендах других народов о подобных островах: земля, где никто не знает ни старости, ни болезней, с неувядающей, роскошной природой, часто символический цвет этой земли — белый (Левка, Аваллон, Белый остров Вишну). Достижение этой земли связано с метаморфозой, будь ли то превращение в животных на острове Кирки, обретение бессмертия на островах блаженных или достижение освобождения на Жемчужном острове. Центром острова является либо башня или терем (стеклянная башня на Аваллоне), либо дворец из чудесного камня (Чинтамани в ДБхП). На этом острове могут обитать как боги и прочие сверхъестественные существа, так и удостоенные милости богов люди, а владычицей острова может являться женщина божественной или полубожественной природы (Нинхурсаг — на Тильмуне, Кирка и Калипсо в Одиссее, фея Моргана — на Аваллоне, Деви — на Жемчужном острове).

Интересное истолкование символики Жемчужного острова представляет Генрих Циммер. Согласно ему, океан нектара означает «универсальное сознание» и «сопоставим с вездесущим, тонким элементом эфира (акаша), который образует в сущности все пространство и формирует сцену для всей последующей эволюции и развития». Что касается самого острова, он выступает «метафизической точкой Силы» или бинду, превращающуюся в ходе миропроявления в зримую вселенную. Богиня же «является первоначальной энергией, проектирующей и производящей эволюцию вселенной» (цит. по [Циммер 2015: 174]).

Что же до упоминания Жемчужного острова в других текстах, то из шактистских пуран его детальное описание приводится в «Махабхагавата-пуране» (43.46—94). Описание этого острова в «Махабхагавата-пуране», содной стороны, имеет немало сходных черт с тем, которое содержится в ДБхП, например здесь также царит вечная весна и упоминаются сонмы Брахм, Вишну и Шив, топящиеся у обители богини, желая ее лицезрения (43.63). С другой стороны, есть немало и отличий. Например, высшей формой Деви здесь оказывается не Бхуванешвари, а Дурга (43.68), здесь нет речи о двадцати пяти стенах, окружающих дворец Деви, зато говорится о чудесном городе, имеющем четверо ворот с четырех сторон, мужчины, достигшие освобождения и попавшие сюда, обретают облик бхайрав, а женщины — самой Деви (43.52). Еще интересный момент: утверждается, что попасть на этот остров может любой, вне зависимости от своей варновой принадлежности (43.85), главное значение имеет лишь преданность Деви (43.86). Далее в тексте «Махабхагавата-пураны» содержится описание острова Кали (59.5—32), которое фактически дублирует описание Жемчужного острова Дурги (главы 101—102). Следует добавить, что в содержащейся в «Махабхагавата-пуране» версии Рамаяны Дурга оказывается еще и владычицей острова Ланка (иногда отождествляемого с Цейлоном [Гринцер 2013: 141]), и Рама оказывается в состоянии одолеть Равану лишь после того, как богиня покидает остров и лишает его своей защиты (36.25—28, 39.26—29).

Кроме того, о Жемчужном острове идет речь в «Саундарьялахари» и некоторых тантрах, например «Тодала-тантре» (гл. 4). Здесь, как правило, образ Жемчужного острова имеет отношение к ритуальной практике, он используется для медитации. Везде воспроизводятся одни и те же черты: остров посредине океана нектара, цветущие сады на этом острове, в центре острова дворец, во дворце восседает богиня, подчиненное положение мужских божеств иллюстрируется тем, что они либо образуют ложе богини, либо совершают ей поклонение.

Подводя итоги, следует сказать, что образ Жемчужного острова достаточно поздний, и он явно был создан как своего рода коррелят Белого острова вишнуитов. Поэтому, во-первых, этот образ и связанный с ним миф о путешествии богов воспроизводит некоторые элементы вишнуитской мифологии, во-вторых, отдельные черты его навеяны деталями быта индийцев, и, в-третьих, зачастую он обнаруживает сходство с представлениями о чудесных островах в мифологиях других народов мира.

МАХАБХАРАТА И РАМАЯНА В МАХАБХАГАВАТА-ПУРАНЕ

Махабхагавата-пурана (в дальнейшем — МБхП) принадлежит к числу шактистских, то есть посвященных культу Великой богини, пуран, к которым также относятся Девибхагавата- (ДБхП), Калика- (КП), Деви- (ДП), Брихаддхарма- (БрДП) и некоторые другие. Все эти тексты были созданы примерно в X—XIV вв. в восточной части Индии, где в свое время были активны почитатели Великой богини в её многообразных проявлениях. Шакта-пураны представляют собой подлинный клад сведений по мифологии, философии и обрядности шактизма, при этом традиционные индуистские предания получают в них соответствующую интерпретацию [Ефименко 1999: 72; Кинсли 2008: 36—40; Bhattacharya 1996: 163—166; Mahabhagavata-purana 1983: 22]. В этом отношении особенно примечательны главы 36—59 МБхП, в которых излагаются шактистские версии Рамааны, Мбх и легенд о Кришне, содержащихся в БхП и ВшП.

Данный фрагмент условно можно разделить на две части: сказание о Раме (36—48) и сказание о Кришне и пандавах (49—59). Начнем со сказания о Раме. Многие из числа тех, кто интересуется индийской культурой, вероятно, привыкли считать, что версия легенд о Раме и Сите, изложенная в Рамаане Вальмики и доступная в популярных пересказах, является уникальной и неповторимой, поэтому для начала необходимо сделать соответствующие пояснения. Во-первых, единого авторитетного текста «Рамааной Вальмики» не существует, так как данное эпическое произведение имеет устное происхождение и долгое время существовало в устной же форме изложения. Этот вариант Рамааны дошёл до нас в более чем в двух тысячах рукописей, самая ранняя из которых, найденная в Непале, датируется 1020 г. Все эти рукописи принято объединять в две рецензии: северную и южную, при этом северную рецензию некоторые исследователи делят иногда ещё на две: северо-восточную и северо-западную. Различия между этими рецензиями весьма велики, по подсчётам Г. Якоби, лишь одна треть — 8000 шлок — одной рецензии Рамааны встречается в том же виде в двух других. Изучая эти рецензии, ученые пришли к выводу, что невозможно установить достоверный оригинал поэмы [Рамаан 2006: 707]. Это объясняет наличие в тексте Рамааны противоречий.

Так, в пятой книге поэмы говорится, что Хануман, попавший на Ланку в поисках Ситы, перед своим возвращением к Раме намеренно учиняет в городе грандиозный пожар и сжигает в нем все дома (V.53–54). Но удивительным образом в дальнейшем это деяние Ханумана никак не упоминается: и тогда, когда Хануман рассказывает Раме о своём пребывании в городе, и тогда, когда войско Рамы подступает к Ланке, которая оказывается цветущим городом, не сохранившим никаких следов бедствия [Там же: 705].

Во-вторых, Рамайна Вальмики послужила основой для создания множества других Рамайан, как на санскрите, так и на новоиндийских языках и диалектах. К числу первых относятся Адхьятма-Рамайна и Адбхута-Рамайна (XV–XVI вв.) [Adbhuta-Ramayana 2010], Агастья-Рамайна, Васиштха-Рамайна ([URL]: http://en.wikipedia.org/wiki/Versions_of_Ramayana (дата обращения: 12.03.15)). А самыми известными среди вторых являются: тамильская Рамайна Камбана (XII в.), ассамская — Мадхавы Кандали (XIV в.), бенгальская — Криттивасы Одджи (XV в.), Рамаины на языках ория — Сараладаса (XV в.), маратхи — Экнатха (XVI в.), хинди — Тулсидаса (XVI–XVII вв.) [Тулси дас 1948] и другие. В регионах своего распространения часто именно они воспринимались как подлинное «Сказание о Раме» [Гринцер 2008: 240; Рамайна 2006: 691]. В рамках этого многообразия продолжает свое развитие образ Рамы. Первоначально он выступал просто героем, в качестве же аватара Вишну Рама представлен только в поздних, первой и седьмой книгах Рамаины Вальмики. Однако с XI в. культ Рамы становится одним из двух основных вишнуитских культов, наряду с культом Кришны. Начинают воздвигаться храмы Рамы. В поэме «Рамачаритаманаса» Тулсидаса Рама трактуется как высшее божество [Мифы 1992: 366; White 2006: 4]. Он даже предвидит грядущее похищение Ситы и поэтому на время помещает ее в огонь, оставив её иллюзорную копию, «тень», которую и похищает Равана. После победы над царем ракшасов Рама забирает подлинную Ситу назад из огня [Тулси дас 1948: 625, 806]. Кстати, этот эпизод с «тенью» встречается также в БВП, Адбхута-Рамаине, каннадской Рамаине Нарахари (XVI в.), телугской Двипада-Рамаине Ранганатхи и в некоторых других произведениях [Гринцер 2008: 249]. Заметим, что по другой версии древнегреческого мифа о Елене Прекрасной, восходящей, возможно, еще к Гесиоду, Зевс или Гера подменили до приезда в Спарту Париса подлинную Елену ее призраком, и за этот призрак и шла Троянская война. Сама же Елена перенеслась в Египет, где ждала возвращения своего супруга Менелая с войны [Мифы 1991: 431]. Рамайна Тулсидаса интересна также тем, что в ней — перед переправой на Ланку — Рама воздвигает храм Шивы и поклоняется лингаму [Тулси дас 1948: 723]. Присутствуют в ней и шактистские элементы: например, Сита обретает Раму в мужья, потому что поклоняется Гаури [Там же: 303].

Более того, Рамайна еще в древние времена пересекла границы Индийского субконтинента. Существуют Рамаины на китайском, монгольском, кхмерском, тайском, вьетнамском и других языках. Эти Рамаины отличаются от Рамаины Вальмики, ибо всюду, куда попадала Рамайна, она становилась частью региональ-

ной культуры, впитывая в себя местные фольклор и идеологию. Например, в малайской Рамаяне «Сери Рама» наряду с богами индуизма фигурируют легендарные персонажи мусульманских преданий (Адам, Авель, Ной, дьявол Идаджиль), а в буддийских Бирме и Тайланде Рама оказывается не только царём, но и буддийским мудрецом [Гринцер 2008: 244; Рамаяна 2006: 695; [URL]: http://en.wikipedia.org/wiki/Versions_of_Ramayana (дата обращения: 12.03.15)]. Поэтому нет ничего удивительно в том, что в шактистских пуранах — ДБхП, КП, БрДП и МБхП появляются свои, шактистские версии сказания о Рамае.

В целом сюжет версии Рамаяны, содержащийся в МБхП, соответствует сюжету Рамаяны Вальмики, хотя имеются важные новшества, связанные прежде всего с шактистской направленностью данной пураны. В итоге Деви оказывается тем, кто «стоит над схваткой» и в то же время определяет развитие и исход конфликта. К числу этих новшеств относятся следующие:

1. Равана оказывается почитателем Деви, благодаря чему она поселяется в стольном граде Ланки, а он ее милостью захватывает власть над вселенной и притесняет богов (36.5—7, 10—14);
2. Преследуемые Раваной боги обращаются за помощью к Вишну и просят его воплотиться в человеческом теле и умертвить злодея. Вишну отвечает, что бессилён что-либо сделать, пока повелитель ракшасов пользуется благоклонностью Деви (36.18—31);
3. Тогда небожители отправляются на Кайласу и молят Деви в её проявлении супруги Шивы, чтобы она перестала покровительствовать Раване. Богиня соглашается и описывает весь дальнейший ход событий. Она обещает покинуть Ланку после того, как Равана похитит и перенесет на остров Камалу (Лакшми), воплотившуюся в человеческом теле и происходящую из ее части. При этом Вишну, воплотившийся человеком, должен помнить о Деви во время войны с Раваной и совершать ей поклонение (36.39—89);
4. Шива обещает богам, что воплотится обезьяной, сыном Ветра (Хануманом), чтобы помогать Вишну в его человеческом воплощении (37.5—9), а Брахма — что родится медведем с этой же целью (37.12—15);
5. Васиштха посвящает Раму и трех его братьев в мантру Богини, не указывая, какую (38.1—2);
6. Рама отправляется в изгнание на десятый день светлой половины месяца ашвин (сентябрь-октябрь), совершив перед этим поклонение Богине (38.20—21);
7. Богиня покидает Ланку и лишает тем самым Равану своего покровительства, когда туда в поисках Ситы является Хануман (в образе которого воплотился Шива) и посещает её храм (38.18—29);
8. Возведение моста на Ланку начинается в полнолуние месяца шравана (июль-август) (40.6);
9. Перед началом войны с Раваной Рама умиливает Богиню совершением парвана-шраддхи, то есть почитанием её в образе предков (поскольку в это время Солнце движется на юг и боги, как верили, погружены в сон) (40.12—21);

10. Рама испуган известием о приближении к полю боя брата Раваны Кумбхарны. Брахма, видя это, советует ему поклоняться Дурге. Бог открывает Рама поразительную тайну: оказывается, Сита является дочерью Раваны, это означает, что тот обречен, ибо пытается посягнуть на собственную дочь. Подобный пикантный эпизод не является оригинальным, потому что в большинстве как индийских, так и неиндийских версий Рамаяны, родителями Ситы прямо или косвенно оказываются Равана и его главная супруга Мандодари. Именно так дело обстоит в санскритских Адбхута-Рамаине, Сваямбхува-Рамаине, ДП, «Васудевехинди» Сангхадасы, кашмирской, хотанской, монгольской, тибетской и нескольких других Рамайнах [Гринцер 2008: 247; Рамайна 2006: 709; Coburn 2009: 51]. В Адбхута-Рамаине Мандодари, узнав об изменах мужа, решила покончить жизнь самоубийством и отхлебнула из сосуда с кровью, собранной Раваной у подвижников. Однако вместо того, чтобы убить себя, главная супруга Раваны забеременела. Узнав, что она беременна и испугавшись, Мандодари отправляется под предлогом совершения паломничества на Курукшетру и сделал зарывает зародыш в землю. Однако затем царь Джанака на это месте пашет землю и находит прекрасную девочку [Coburn 2009: 47]. В лаосской версии долю божественной лепешки, съев которую жены Дашаратхи рожают ему сыновей, уносит ворон и отдает жене Раваны, которая и становится матерью Ситы. Здесь просвечивает такой архаический мотив, как женитьба героя на женщине из другого мира, на дочери его антагониста, представляющего в образе чудовища или демона. Впрочем, тема инцеста в многочисленных Рамайнах этим не исчерпывается. В одной из буддийских джатак, малайской Рамаине «Сери Рама», яванской «Серат Канде» и сиамской «Рамакиэн» Сита — это не только жена Рама, но и его сестра, дочь царя Дашаратхи [Гринцер 2008: 247; Рамайна 2006: 709]. При этом почти во всех версиях Рамайна, где фактическими или номинальными родителями будущей супруги Ситы изображены Равана и Мандодари, ее рождение сопровождается знаменами, предвещающими гибель Раваны и его царства, поэтому отец или мать спешат избавиться от нее (закапывают в землю, пускают плыть по реке или по морю), после чего ее спасают либо лично царь Митхилы Джанака, либо некие крестьяне, рыбаки или отшельники, которые передают ее царю. Здесь присутствует другой важный мотив — подкидывш, которого бросают его родители [Гринцер 2008: 247–248]. После того, как Рама узнает, что ему придется воевать с собственным тестем, Брахма наказывает ему помнить мантру Богини, которую дал Васиштха, и обещает, что разбудит Богиню, чтобы Рама мог совершить ей поклонение (41.1–42.74);
11. Брахма рассказывает Рама о двух ипостасях Богини: пуранической (paugāṇikī mūrṭiḥ) и тантрической (tāntrikī mūrṭiḥ). Если первая находится в самой брахманде (мире, появившемся из яйца Брахмы), то вторая — вне её. Он описывает Жемчужный остров — мир, где пребывает Махадурга как высшая форма Богини и её величие и могущество. Описание этого острова в МБхП

имеет немало сходных черт с тем, которое содержится в ДБхП (XII.10–12) [Девихагавата-пурана 2011: 56–71]. Например, здесь также царит вечная весна, и упоминаются сонмы Брахм, Вишну и Шив, толящихся у обители Богини, желая ее лицезреть (43.63). С другой стороны, существует немало и отличий. Например, как уже было отмечено, высшей формой Богини здесь оказывается не Бхуванешвари, а Дурга (43.68), здесь нет речи о двадцати пяти стенах, окружающих дворец Богини, зато говорится о чудесном городе, имеющем четверо ворот с четырех сторон; мужчины, достигшие освобождения и попавшие сюда, обретают облик бхайрав, а женщины — самой Богини (43.52). Еще интересный момент: утверждается, что попасть на этот остров может любой, вне зависимости от своей варновой принадлежности (43.85), главное значение имеет лишь преданность Богине (43.86). Бог обещает Рама, что начиная с девятого дня темной половины он будет поклоняться пуранической ипостаси Деви в образе изображения из глины и пребывающей в дереве бильва на северном берегу океана ради победы над ракшасами, а затем отправляется туда вместе с Рамой (43.88–94);

12. Рама возносит хвалу Богине как высшей владычице вселенной, упоминая её демоноборческие подвиги. В ответ раздается голос, предвещающий победу Рамы над ракшасами (44.1–20);
13. В то время как Рама сражался с Кумбхакарной на девятый день темной половины, Брахма призывает Богиню в дерево бильва, рецитируя гимн РВ Деви-сукту, и начинает ей ежедневно поклоняться ради победы Рамы. Богиня пробуждается, и Брахма просит ее уничтожить ракшасов изо дня в день (45.1–17);
14. Богиня описывает, как ей следует совершать поклонение в образе изображения, изваянного из глины, с седьмого дня по девятый день светлой половины чтением гимнов из Вед и пуран и совершением таких обрядов, как *patrikā-graveśa*, *raśu-bali* (принесение в жертву животных), *śatru-bali* (символическое принесение в жертву врага) и т. д. Как утверждает Богиня, после того как в первую половину десятого дня она умертвит Равану, ее следует отпустить из изображения, то есть совершить обряд *visarjana* (45.26–36);
15. Богиня говорит, что отныне в эти дни обитатели трех миров будут отмечать великий праздник в её честь, благодаря чему она будет одарять их своей милостью (46.1–14). Далее она описывает три вида поклонения ей, выделяемые в соответствии с тремя гунами (46.15–32);
16. Рама успешно сражается с ракшасами, а в перерывах совершает поклонение Богине. На шестой день Брахма ваяет изображение Деви и вечером совершает обряд *adhivāsa*, на седьмой день — обряд *patrikā-graveśa*, а на девятый — пуджу. Богиня преподносит Брахме оружие Амогха, а тот вручает его Раме, который этим чудесным оружием умерщвляет Равану (47.1–72). Рама вновь обретает Ситу, и вместе с соратниками празднует победу. По окончании праздника Брахма помещает изображение Богини в воды океана (47.73–48.10). Далее описывается величие осеннего праздника в честь Богини (48.10–22).

Таким образом, сказание о Раме в МБхП выступает мифологическим обоснованием шактистского праздника наваратри. Здесь необходимы некоторые пояснения. Согласно некоторым шактистским источникам, триста шестьдесят суток года делятся на сорок девять периодов ночей, известных как наваратри (*nava* — девять, *ratrī* — ночь). Их них четыре равноудаленные друг от друга наваратри обладают важным значением для почитания Богини. Например, наваратри, выпадающий на дождливый сезон в месяце шравана (июль — август), совпадает с десятидневным праздником в храмах Найна Деви и Чинтпурни Деви в Химачал Прадеш. Однако самыми популярными для поклонения Богине являются весенний и осенний наваратри. Во время этих праздников объектом культа является божественное в его наивысшем аспекте, в образе Великой богини (*mahādevī*). В весенний наваратри, отмечаемый в месяце чайтра (март-апрель), ритуалы проводятся с меньшим размахом, хотя весенний праздник древнее, чем осенний. Весенний наваратри — это в большей степени празднество сельских жителей, которые отправляются в недолгое паломничество с целью посетить крупные храмы, часто находящиеся в городах. Богине во время праздника поклоняются в форме сосуда, что еще раз указывает на связь этого праздника с человеческой плодовитостью и плодородием земли. Осенний же праздник отмечается в городах с гораздо большей помпой. К обрядам плодородия добавляется почитание оружия, и в празднование осеннего наваратри принимают участие представители всех слоев индуистского общества [Rodrigues 2003: 15—16]. На осеннем наваратри Великая богиня почитается как Дурга, и поэтому для многих индуистов термины ашвина-наваратри и Дурга-пуджа выступают синонимами [Ibid.: 17]. И именно об истоках празднования осеннего наваратри идет речь в МБхП.

Сравним версию Рамаяны МБхП с версиями других шактистских пуран. В ДБхП события Рамаяны излагаются в трех главах третьей книги (III.28—30), по объему это значительно меньше, чем в МБхП. Повествование о событиях, произошедших до похищения Ситы, и самом похищении является кратким пересказом Рамаяны Вальмики. Оригинальный эпизод встречается уже после этого печального события. К Рама, озадаченному тем, как ему достичь Ланки, разгромить Равану и вернуть любимую, является мудрец Нарада. Он раскрывает подноготную событий: оказывается, Сита была в прошлом воплощении дочерью мудреца и подвижницей, которая, обесчещенная прикосновением Раваны, покончила с собой, наложив на царя ракшасов проклятие, что в следующей жизни она станет причиной его смерти. Сам же Рама — воплощение Вишну, произошедшее на погибель Раване. Затем Нарада советует ему призвать на помощь богиню Дургу. Рама спрашивает его, каким образом следует поклоняться богине, и Нарада дает ему наставления, как провести Дурга-пуджу или наваратри. Риши утверждает, что ранее этот праздник отмечал Индра ради победы над Вритрой, Шива — для разгрома асуров Трипуры, Вишну — чтобы одолеть Мадху и Кайтабху. Рама должным образом совершает поклонение Дурге, и она является ему верхом на льве. Богиня спрашивает, чего он желает, и когда Рама просит даровать ему победу над Раваной, она обещает ему успех. Последующие события излагаются в одной шлоке: «Сопровождаемый

войском повелителя обезьян, вместе с младшим братом, господин Шри, побуждаемый Высшей Шакти, / Вышел на берег океана, и, построив мост, [переправился на Ланку] и убил недруга богов Равану» (III.30.61) [Девибхагавата-пурана 2006: 199–222]. Как мы видим, в отличие от МБхП, Рама совершает поклонение Дурге до переправы на Ланку. Кроме того, предписания, как отмечать наваратри, даются в предшествующих главах 26–27 [Там же: 184–199], особое внимание уделяется при этом совершаемому во время наваратри почитанию девственниц (kumāṅī-rūjā) (III.26.37–27.7), о котором в МБхП не упомянуто вовсе. Кроме того, в отличие от МБхП, в ДБхП речь идет как об осеннем, так и о весеннем наваратри, и необходимость отмечать эти праздники связывается с тем, что «эти два времени года называются клыками Ямы» и несут людям болезни и смерть (III.26.5–7).

Версия событий Рамаяны в КП является еще более краткой, а потому позволено привести её полностью:

*Для того, чтобы явить милость Раме и ради убиения Раваны
Некогда Великая Богиня ночью была пробуждена Брахмой.*

*Затем, оставивши сон, она в первый титхи светлой [половины месяца]
ашвин*

Отправилась в город Ланку, где находился Рагхава.

Явившись туда, Великая Богиня тогда обоих — Раму и Равану —

Побудила сражаться в битве, а сама исчезла Амбика,

Насытившись плотью и кровью ракшасов и обезьян.

Раму и Равану на протяжении семи дней она вовлекала в битву,

А после того как прошла седьмая ночь, на девятый день Равану

При помощи Рамы умертвила Махамаяя, наполняющая мир.

Пока сама Богиня наблюдала за их битвой-игрой,

На протяжении семи ночей она была почитаема богами.

*После того как на девятый день Равана-герой был убит, вместе со всеми
богами*

Особую пуджу Дурге совершил Прародитель мира,

*А затем на десятый прошли проводы Богини, с торжеством Шабара
(60.25–32) (цит. по [Поклонение 2008: 67]).*

Таким образом, КП также содержит мифологическое обоснование празднования наваратри. Подобное обоснование можно отыскать также в БрДП (1.21–22) и бенгальской Рамаяне Криттивасы [Кинсли 2008: 109; Bhattacharya 1996: 180]. В некоторых региональных версиях Рамаяны эта тенденция усиления значения женского начала получает дальнейшее развитие. Весьма ярко это проявляется в Адбхута-Рамаяне. Это произведение было создано в конце XVI в. в северо-восточной Индии и долгое время не привлекало внимание ученых. Его трудно называть отличающимся особыми художественными достоинствами, читателя утомляют бесконечные перечни и списки [Coburn 2009: 36]. Т.Б. Кобурн называет этот памятник

«пуранизированной» Рамаёной, потому что во многих отношениях он напоминает более пураны, чем классическую эпическую традицию. Например, здесь содержится изложение учения санкхьи и йоги и подчеркивается важность преданности личному божеству [Ibid.: 39].

Адбхута-Рамаёна обладает весьма сложным сюжетом, и мы коснемся лишь самых важных моментов. Когда Рама убивает десятиглавого Равану, освобождает Ситу и возвращается с ней в Айодхью, Сита заявляет ему прилюдно, что убийство этого десятиглавого Раваны не такой уж и великий подвиг, потому что, как она слышала в детстве от одного брахмана, что у него есть гораздо более могущественный брат — тысячеглавый Равана, обитающий на острове под названием Пушкара. Уязвленный заявлением супруги, Рама собирает войско людей, ракшасов и обезьян и отправляется сражаться с тысячеглавым. Сначала Рама и его соратники одерживают верх, но затем Равана применяет оружие ваявастра, и воины Рама улетают в те места, из которых они пришли: люди — в Айодхью, обезьяны — в Кишкиндху, а ракшасы — на Ланку. Разъяренный Рама обрушивается на Равану и применяет против него оружие брахмастра. Однако тысячеглавый хватает эту брахмастру одной рукой и расщепляет ее на двое, как будто это была солома. Затем он поражает Раму своей стрелой, в результате чего герой теряет сознание. Видя своего мужа лишившимся чувств и беспомощным на поле брани, Сита, находящаяся тут же, смеется и, оставив свое человеческое обличье, принимает грозный облик Махакали. После этого она отрубает Раване все его тысячу голов и принимается за уничтожение других ракшасов. На поле брани являются многочисленные матрицы, которые забавляются, играя с отрубленными головами врагов. Земля трясется и чуть ли не проваливается в нижний мир, от чего ее спасает Шива в образе трупа. Боги спешат умиловить Ситу-Махакали. Брахма приводит Раму в чувство, и тот приходит в ужас при виде Махакали. Брахма объясняет воителю-неудачнику, что явление этой формы необходимо для осознания того факта, что всякая деятельность возможна лишь в союзе с Шакти. Бог уверяет Раму, что эта свирепая женщина и есть его возлюбленная Сита, и она наделяет своего супруга божественным зрением, так чтобы он мог воспринять ее подлинную природу. Узрев её природу, он возносит ей хвалу, произнося её тысячу имен, после чего по его просьбе она вновь становится милой и прелестной женщиной. Затем Рама и Сита вместе возвращаются в Айодхью [Adbhuta-Ramayana 2010; Bhattacharya 1996: 180; Coburn 2009: 41–55]. Супруга Рама выполняет такую нелегкую миссию и в Рамаёне на ория Сараладаса, в Джай-минибхарате и других поздних бенгальских Рамаёнах [Bhattacharya 1996: 180].

Добавим, что в других священных текстах, например, в КП 60.78–80 обоснованием празднования наваратри служит также миф об убийстве асуры Махиши [Rodrigues 2003: 236].

Если шактистская Рамаёна носит весьма причудливый характер, то версия сказаний о Кришне (kṛṣṇa-kathā), содержащаяся в МбхП, и вовсе может кого-то шокировать. Оказывается, что в образе Кришны воплощается Кали, причем у этого воплощения две причины. Первая, основная, заключается в том, что, однажды на

Кайласе Шива, любясь красотой Парвати, подумал о том, как хорошо родиться женщиной, и предложил своей божественной супруге «поменяться ролями»: чтобы она родилась на земле как мужчина, а он — как женщина, и та с радостью согласилась. Шива и Парвати условились, что он воплотится Радхой (и в своих восьми ипостасях станет восемью женами Кришны), а она — Кришной. При этом любимые подруги Парвати Джая и Виджая появятся на свет как Шридама и Васудама, а Вишну как старший брат Кришны — Баларама (в тексте МБхП он именуется Плугоносцем (*halahasta*) или просто Рамой) (49.1–29).

Отождествление Кали и Кришны в МБхП не является чем-то уникальным, ибо во многих тантрических текстах говорится о связи десяти махавидий с десятью аватарами Вишну. Подобное можно встретить, например, в Гухья-агигухья-тантре, Тодала-тантре и Мундамала-тантре. Так, в Мундамала-тантре Кали — это Кришна, Тара — Рама, Бхуванешвари — Вараха, Трипурасундари — Нарасимха, Дхумавати — Вамана, Чхиннамаста — Парашурама, Камала — Матсья, Багаламукхи — Курма, Матанги — Будда, а Шодаши — это Калки. В одной статье о Таре, написанной на хинди, утверждается, что десять аватаров произошли из ногтей Махадеви и что махавидьи, которые также являются её формами, подобны аватарам в том, что они созданы для уничтожения адхармы [Кинсли 2008: 33–34]. Заметим, что в МБхП подобное тождество устанавливается лишь для Кали и Кришны, в то время как Рама «традиционно» признается воплощением Вишну и с махавидьями никак не связывается.

Кроме основной, называется и ещё одна, второстепенная причина, которая в традиционной версии вишнуйской БхП является главной и единственной, и связана она с просьбой Земли освободить её от бремени нечестивых царей. Но при этом высшей инстанцией в этом «хождении богов по мукам» оказывается не Вишну, как в БхП, а сама Богиня. Сначала Брахма упрощает её саму воплотиться на земле для уничтожения царей-асуров, но она отказывается, ссылаясь на то, что они почитают её в женском обличье, но обещает, что для этой цели родиться её ипостась Бхадракали в образе мужчины, носящего знаки Вишну, «чтобы скрыть себя» (*ātma-gorānāthāya*). Вишну же должен родиться Арджуной по воле Богини. Одновременно она предсказывает ход будущих событий (49.29–69). В итоге получается, что воплощение Богини в образе Кришны преследует две цели: 1) наслаждение любовью с Шивой, 2) уничтожение нечестивых царей.

Как следствие, сюжет сказаний о Кришне в версии МБхП весьма запутан. Богиня сначала «входит» в утробы Рохини, второй жены Васудевы, и Яшоды, супруги царя пастухов Нанды. На пятом месяце беременности она из утробы Рохини переходит в утробу Деваки, первой жены Васудевы, и затем рождается Кришной, а из утробы Яшоды она рождается в обличье Деви Бхагавати. В то же время Вишну также воплощается двумя частями. Первой частью он первоначально входит в утробу Деваки, а затем «меняется местами» с Кришной и рождается у Рохини как Баларама (который, как уже было отмечено, в МБхП всегда именуется лишь Рамой). Второй же частью он появляется на свет как Арджуна. Надо отме-

тить, что поздние версии индуистских мифов весьма часто обладают столь сложным сюжетом, ср. историю воплощения на земле Шивы и Парвати и их сыновей на земле в КП (41–51) [Сказание 2010].

МБхП содержит описание событий, связанных с рождением (50.65–123) и демоноборческими подвигами Кришны, совершенными им во время жизни во Вражде, таких как убийство Путаны (51.3–17), Тринаварты (51.23–27) и Вришабхи (53.42–47). Достаточно подробно описываются приход Кришны и Баларамы в Матхуру, убийство ими слуг Кансы и, наконец, его самого, а затем освобождение родителей Кришны и восстановление на троне Уграсены (54.10–51). Другие деяния Кришны во время жизни у пастухов — убийство Дхенуки, усмирение змея Калии (53.5) и похищение одежд пастушек (53.59) — лишь упоминаются, а о поднятии холма Говардхана нет ни слова. Зато большое внимание уделяется отношениям Кришны с пастушками, прежде всего, их ночным забавам в лесу Вриндавана, уделяется большое внимание (53.6–38). Не только Радха, но и другие пастушки оказываются воплощенными частями Шивы (53.6). В ходе ночного хоровода Радха выступает в восьми ипостасях, чтобы наслаждаться с восемью ипостасями Кришны (53.27–28). Упоминается такая пикантная подробность, что на мужа Радхи (в калькуттском издании и в большинстве манускриптов он носит имя Аяна [Mahabhadgavata-purana 1983: 12]) Шива сразу же после свадьбы насылает мужское бессилие, и таким образом, любви Кришны и Радхи никто не препятствует.

В целом историю рождения, детства и юности Кришны в МБхП можно было бы считать кратким пересказом аналогичных глав из десятой книги БхП [Шримад-Бхагаватам 2006; Шримад-Бхагаватам 2010], если бы Кришна в «самые критические моменты» не являл свою истинную природу Кали, из милого мальчика превращаясь на мгновение в свирепую богиню. Так происходило сразу после его рождения (50.77–80, чуть позже Кришна по просьбе Васудевы принимает облик благостного десятирукого женского божества (50.84–85), во время убийства Путаны (51.16–17), Тринаварты (51.25–27) и Кансы (51.43–45).

Интересно отметить, что Радха в повествовании не демонстрирует свою подлинную природу Шивы. Зато роль Шивы дублируется: если сначала, как уже было сказано, он выступает в облике Радхи и других пастушек-подруг юных лет Кришны, — то затем он воплощается восемью царевнами (55.3), которые становятся супругами темнокожего бога — сначала Рукмини (53.21), а затем и еще семь (53.33). Заметим, что в МБхП упоминается присутствующий уже в БхП эпизод с выездом Рукмини перед сваямварой для почитания богини (МБхП 53.29) [Древняя Индия 1995, II: 109].

Главы 55–58 посвящены событиям, связанным с враждой пандавов и кауравов, то есть эти главы являются версией событий, описываемых в Мбх. В главе 55-й рассказывается в основном о том, что предшествовало изгнанию пандавов (55.4–19, 39–63). В следующей главе речь идет о паломничестве пандавов в Йони-питху по завершении двенадцати лет изгнания и об их жизни при дворе царя матсьев Вираты. В МБхП паломничество в Йони-питху фактически заменяет паломничество пан-

давов по основным святым местам, описываемое в Тиртхаятрапарве, являющейся частью третьей книги Мбх — Араньякапарвы («Лесной книги») (III.80–153). В Йони-питхе пандавы совершают поклонение богине Камакхье и просят её даровать им победу над врагами и помочь им вернуть их царство. Богиня откликается на их мольбы, она является и, обращаясь к Юдхиштхире, обещает победу и возвращение царства. Кроме того, она сообщает, что в образе Кришны сразит великих воинов кауравов (56.1–15). Далее Юдхиштхира возносит гимн богине, и та соглашается преподнести ещё один дар: сделать так, чтобы пандавы могли провести тринадцатый год неузнанными, в соответствии с их обещанием после второй игры в кости, повелев им отправиться в столичный град царя матсьев (56.16–32).

В бомбейском издании Мбх, как известно, Юдхиштхира возносит гимн Дурге перед тем, как войти в столицу Вираты, когда пандавы прячут свое оружие на дереве шами возле места кремации [Kinsley 1987: 107–108]. В критическом издании Мбх, с которого В. И. Кальяновым сделан академический перевод Виратапарвы на русский язык, этот эпизод отсутствует [Махабхарата 1993]. Содержание этого гимна и реакция на него богини в Виратапарве в общем тождественны тому, что мы находим в МбхП, только место действия иное. Д. Кинсли высказывает предложение, что гимн Юдхиштхиры Дурге был вставлен в этом месте в текст Мбх, потому что почитание дерева шами на окраинах города часто составляет часть праздника Дасера [Kinsley 1987: 108], пандавы оставляют свое оружие на этом дереве, а важным элементом Дасера является почитание оружия [Индуизм 1996: 163–164]. Как указывает Д. Кинсли, Дурга и в эпосе, и в средневековый период ассоциировалась в военной мощью и победой на войне, а также с оружием. В ДП сказано даже, что богине можно поклоняться в форме меча (98.6) [Devi-puranam 2013: 381; Kinsley 1987: 109].

Описание жизни пандавов при дворе царя Вираты и, прежде всего, злоключенный Драупади, преследуемой царским военачальником Кичакой, в целом соответствует тексту Виратапарвы, если не считать гимна, который супруга пандавов обращает к Дурге, моля защитит её от домогательств (56.70–75) (при этом богиня является и обещает Драупади, что всякий, кто посягнет на нее, умрет (56.76–77)). Данный гимн является вполне органичной вставкой: кажется естественным, что женщина в час невзгоды обращается за помощью к женскому божеству. Аналогичный мотив мы встречаем в ДБхП (VI.8.52–70), где Шачи, покинутая своим супругом Индрой и преследуемая нечестивым Нахушой, по совету наставника богов Брихаспати обращается к богине Бхуванешвари, которая помогает Шачи отыскать Индру и обещает скорое избавление от назойливого ухажера [Девибхагавата-пурана 2011: 43].

57-я глава представляет собой весьма краткий (в пятидесяти шлоках) пересказ событий битвы на Курукшетре, в целом соответствующий тексту соответствующих книг Мбх. Эта глава также содержит гимн Дурге, который пандавы возносят перед самой битвой (57.13–20). Направленность содержания этого гимна и реакция на него Богини дублируют эпизод с поклонением Дурге, которое пандавы совершили

ранее в Йони-питхе. Отметим, что аналогичное место в бомбейском издании Мбх также содержит гимн Дурге; перевод этого гимна на русский язык выполнил Б. Л. Смирнов [Бхагавадгита 1994: 278–281] (в критическом издании эпоса этот гимн отсутствует). При этом есть два отличия: в МБхП гимн Дурге возносят все пандавы и делают они это, как «сознательные шактисты», по собственной инициативе, а в Мбх Богиню по совету Кришны восхваляет один Арджуна.

В 58-й главе рассказывается об уходе Кришны и пандавов, то есть эта глава соответствует трем заключительным книгам Мбх — Маусалапарве («Книга о побоище палицами»), Махапрастханапарве («Книга великого исхода») и Сваргаароханапарве («Книга восхождения на небеса»). При этом версия событий, связанных с завершением жизненного пути главных героев эпоса, которая излагается в МБхП, полностью отличается от первоначальной версии, представленной в Мбх. В Мбх после знаменитой битвы на Курукшетре Гандхари (Саубали) прокляла Кришну, обвинив его в том, что он, будучи в силах предотвратить междоусобное побоище кауравов и пандавов, не сделал этого. Она предсказала, что через тридцать шесть лет Кришна сам станет убийцей своих родичей — ядавов, а после примет смерть непочтенным образом (Мбх XI.25.36–42). Через тридцать шесть лет в Двараке, стольном граде Кришны, произошел следующий случай. Юноши-ядавы, нарядив сына Кришны Самбу как беременную женщину, подошли к мудрецам Вишвами-тре, Канве и Нараде и, желая подшутить над ними, спросили, какого ребенка эта женщина родит. В ответ мудрецы сказали, что Самба родит железную палицу, которая уничтожит весь род Яду. Вскоре Самба действительно стал демонстрировать признаки беременности и в должный срок произвел на свет железную палицу. Эту палицу царь Уграсена, дед Кришны, приказал истолочь в порошок и бросить в море (Мбх XVI.1.15–28). Спустя некоторое время ядавы устроили попойку, переросшую во всеобщее побоище, в котором, в соответствии с проклятием Гандхари, принял участие и Кришна. В результате весь род ядавов был истреблен, за исключением Кришны и его брата Баларамы (Мбх XVI.3.15–46). После гибели ядавов Кришна попытался уйти в самадхи, погрузившись в медитацию в лесу под деревом. Однако охотник по имени Джара («Старость»), приняв Кришну за притаившегося в чаще оленя, поразил его стрелой в пятку (Мбх XVI.4.18–24). Узнав об этих трагических событиях, пятеро братьев-пандавов и их общая супруга Драупади отказываются от царства и направляются на север, в Гималаи, чтобы там взойти на небо. Из них цели достигает лишь самый благочестивый — Юдхиштхира. Однако, оказавшись в раю, он видит там всех своих родичей, наслаждающихся блаженством (XVII–XVIII) [Махабхарата 2002; Махабхарата 2005].

В МБхП же и речи нет о междоусобном побоище ядавов, лишь туманно говорится о том, что большинство членов рода Яду умерло из-за проклятия мудреца Аштвакры (58.9). В начале главы к Кали, воплотившейся в образе Кришны, является сам Брахма и просит её, поскольку она выполнила свою роль и избавила землю от бремени, возвратиться на небеса и оберегать богов (58.2–6). Кали-Кришна отвечает, что у нее (у него) самой есть такое желание (58.6–7). Затем он обращается к

придворным. Известив их о намерении скоро отправиться на небо, Кришна приказывает выслать гонцов к пандавам, чтобы также сообщить им об этом (58.8—12). Когда пандавы узнали о желании своего друга, они вместе с Драупади и многими другими людьми сразу же отправились в Двараку, чтобы сопровождать его (58.13—17). Когда они явились в столичный град ядавов, Кришна стал просить их взять под опеку его подданных, после того как он отправится на небо. Но пятеро пандавов заявили о своем твердом намерении удалиться вместе с ним (58.18—25). Тогда Кришна обратился к Драупади, спросив, уйдет ли она с ними или останется на земле. В ответ Драупади сказала, что последует за ним, ибо видит в Кришне Кали, из части которой она сама произошла (58.26—28). Наконец, явившийся Баларама просит Кришну взять с собой всех родичей (58.29—31). Тогда Кришна, Баларама, пандавы и все остальные покидают Двараку и достигают берега океана. Здесь, на океанском берегу, в поднебесье их встречают и приветствуют боги. Сам Кришна, приняв свой истинный облик Кали, входит на запряженную львами колесницу и отправляется на Кайласу. Другие герои также принимают свой изначальный божественный облик и возносятся в небесные миры. Для некоторых из них подобная трансформация связана с прикосновением к воде (58.32—48). Как констатирует автор МБхП, таким образом Богиня воплощалась в образе Кришны с целью «избавить землю от бремени и исполнить желание мужа» (58.49). В конце главы содержится любопытное предсказание, что Вишну воплотится своей полной частью как Кришна в другую калпу (58.51—52). Подобное пророчество, видимо, выражает стремление автора МБхП достичь компромисса с вишнуйской традицией, в которой Кришна является полным воплощением Вишну, и никак иначе [Индийская философия 2009: 44], и приверженцев которой рассказы о том, что в образе Кришны воплощалась на самом деле Кали, могли, как предполагается, даже оскорбить.

Что касается вопроса, почему версия ухода Кришны и пандавов в МБхП столь сильно отличается от более ранней версии, изложенной в заключительных книгах Мбх, то прежде не раз отмечалось, что трагический характер гибели племени ядавов и самого Кришны совершенно чужд древнеиндийской литературе. Как констатирует А. Бэшем: «пьяная ссора, приведшая ко всеобщей резне, герой, убитый стрелой, которая пронзила единственное уязвимое место на его теле, огромный город, погребенный в морской пучине, — все эти мотивы хорошо знакомы европейской эпической литературе, но не встречаются ни в одном другом сказании древней Индии. Никаких намеков на них мы не находим и в ведах» (цит. по [Бэшем 1977: 330]). С. Л. Невелева, также отмечая чужеродность Маусалапарвы в составе Мбх, высказывает предположение, что этот сюжет о самоистреблении ядавов и Кришны, слепо покоряющегося гибели, был введен в текст Мбх в связи с такой чертой эпоса, как биографичность, вынуждающей проследивать путь героев от начала до самого конца [Махабхарата 2005: 152]. Видимо, чтобы избавиться от этого трагизма, автор МБхП и предложил совершенно иную версию событий, рисуя гораздо более «безболезненную» картину и одновременно соединяя воедино уход Кришны и ядавов с уходом пандавов (в Мбх второе, как мы помним, следует за первым).

Завершается публикуемый фрагмент МБхП главой, посвященной описанию мира Кали. Подразумевается, что мир Кали находится ниже мира Дурги, о котором шла речь в 43-й главе, поскольку Дурга (Махадурга) в МБхП выступает высшей формой Богини, а Кали — лишь одна из десяти махавидий (девять остальных, как утверждается в МБхП, также имеют подобные обитатели (59.31)). При этом фактически описание мира Кали дублирует описание мира Махадурги. Повторяются одни и те же мотивы: остров посредине океана нектара (59.6), в центре острова дворец (59.10), во дворце на львином сидении восседает богиня (59.11); у дворца томятся мириады богов из бесчисленного количества вселенных, жаждущих лицезрения богини (59.21, 23–24), на острове роскошная природа и царит вечная весна (59.26–30).

Подводя итоги, можно сказать, что в условиях сосуществования и соперничества в Бенгалии почитателей Богини и вайшнавов интерпретация эпических сказаний (прежде всего, связанных с Рамой и Кришной как двумя основными воплощениями Вишну) в шактистском духе в данном фрагменте МБхП представляет собой, по-видимому, попытку «наведения мостов» между обеими традициями с подчеркиванием главенства женского начала, являющегося объектом почитания шактов.

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ШАКТИЗМА

Если современному человеку под влиянием науки пространство представляется как геометризованное, гомогенное, непрерывное и бесконечно делимое, то в архаической модели мира оно одухотворено и качественно разнородно. Пространство не является абстрактным и пустым, оно не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конструируется ими [Мифы 1992: 340; Элиаде 1994: 22–23]. Именно такое восприятие пространства и лежит в основе сакральной географии. Особую значимость это понятие обретает в рамках индуизма, которому, как указывает Диана Эк, присущи «локативность», «укорененность в земле» [Еск 2012: 48]. По словам Андре Паду, Индия вплоть до современной эпохи (а частично и сегодня) избежала того «расколдовывания мира», если использовать выражение Макса Вебера, которому подвергся Запад [Padoux 2010: 239], поэтому и сакральная география сохранилась в живом состоянии на Индийском субконтиненте. И еще большей важностью она обладает для последователей такого направления индуизма, как шактизм, основанного на почитании Великой Богини (mahAdevI), важнейшей манифестацией которой является сама земля. По замечанию В. Н. Топорова, древнеиндийский термин *gajas* («пространство») связан с обозначением женского творческого принципа *vi-rAj*, букв. «раз-простор» [Мифы 1992: 340–341].

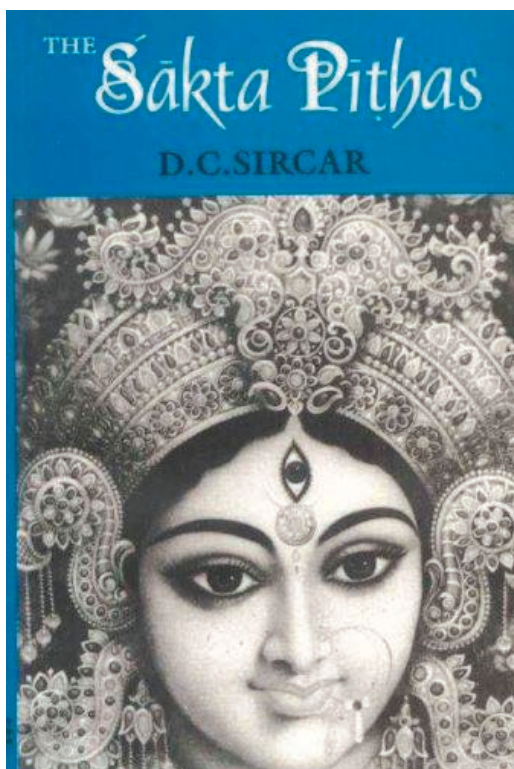
Предлагаемая вашему вниманию работа посвящена питхам — святым местам паломничества шактистов, почитателей Великой Богини. В ней рассматривается вопрос о происхождении питх, мифы и традиционные концепции, связанные с ними, прослеживается эволюция понимания питх, начиная от того, как они считались конкретными, физическими местами паломничества, посвященными различным индуистским женским божествам, формам Великой Богини, и заканчивая тем, что идеальный внутренний полюс с его сложными символическими интерпретациями и замещениями начинает все в большей степени доминировать над внешним вплоть до того, что последний обращается в ноль [Dyczkowski 2004: 98].

На протяжении долгого времени тема сакральной географии шактизма оставалась без внимания со стороны исследователей. Колумбом этой неизведанной земли стал Динеш Чандра Сиркар, в 1950 г. опубликовавший свою знаменитую работу

«Sakta Pithas» [Sircar 1998]. В своем труде ученый прежде всего останавливается на различных версиях мифа о жертвоприношении Дакши и расчленения тела Сати, служащего в традиции для объяснения происхождения питх, а затем излагает научную точку зрения на этот вопрос. Д. Ч. Сиркар приводит содержание списков святых мест Богини, содержащихся в различных текстах, касаясь концепций четырех, пятидесяти одной и ста восьми питх. Особое внимание он уделяет при этом материалу достаточно позднего текста ПН. Исследователь приходит к выводу, что какой-либо единой традиции в отношении количества питх и содержания их списков не существовало, и иногда эти святые места просто оказывались плодом фантазии авторов текстов. Ценность труда Сиркара придает и содержащийся в нем словарь, в котором указывается точное или предполагаемое местонахождение питх и то, в каких текстах они упоминаются и с какими частями тела Сати, богинями и бхайравами (формами Шивы) ассоциируются. Недостаток работы Сиркара заключается в том, что он обходится без этнографического материала, не содержит карт и не касается современного состояния.

Книга «Sakta Pithas» стала своего рода *sine qua non* для всех, кто приступает к изучению сакральной географии шактизма, и последующие исследователи, занимавшиеся этой темой, в той или иной степени основываются на работе Сиркара, стремясь дополнить недостающие моменты, отмеченные выше. Н. Н. Бхаттачарья и Д. Кинсли в своих работах [Кинсли 2008; Bhattacharya 1996; Bhattacharyya 1999; Kinsley 1987] показали, как представления о сакральности земли повлияли на возникновение идеи божественности и святости Индийского субконтинента как географического целого. Эта идея стала неотъемлемой чертой духовной жизни современной Индии. Кроме того, Д. Кинсли особое внимание уделяет вопросу о происхождении самого термина «питха» (в противоположность более раннему «тиртва», использовавшемуся для обозначения мест паломничества в эпосе и нешактистских пуранах) [Kinsley 1987: 186]. Общий обзор, посвященный питхам, делает в своей последней крупной работе А. Паду [Padoux 2010: 233–239].

Постепенно стали появляться исследовательские работы, посвященные отдельным питхам или группе питх. Так, С. Багчи в своей книге «Eminent Indian Sakta



Centres in Eastern India», вышедшей в 1980 г. в Калькутте (ныне Колката), рассматривает историю и нынешнее состояние трех важных питх, находящихся в восточной части страны: Калигхата (Колката), Вакрешвара (расположена на севере штата Западная Бенгалия, округ Бирбхум) и Камакхьи (штат Ассам). Он подробным образом описывает обрядность и состав жреческого «персонала» этих святых мест [Bagchi 1980]. Сюда же можно отнести книгу Б.К. Баруа и С. Мурти «Temples and legends of Assam» [Barua 1988].

В отношении этнографических исследований важный вклад в изучение питх и шактистского паломничества внесли американские исследовательницы К. Эрндл и Д. Эж. Первая лично посетила важнейшие современные питхи северо-запада Индии и поделилась своими наблюдениями, сделанными в ходе полевых исследований, в работе «The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol» [Erndle 1993]. А перу второй принадлежит капитальное исследование «India: a sacred geography» [Eck 2012], где сакральной географии шактизма посвящен специальный раздел, существенно дополняющий книгу Сиркара как в отношении изучения текстов, так и рассказами об увиденном в крупных центрах паломничества почитателей Богини (Калигхат, Виндхьячала, Гирнар, храмы Бхарат Маты в Варанаси и Харидваре) [Ibid.: 257–300].

Полевыми исследованиями, касающимися святых мест шактов, занимаются и индийские ученые. Примером является сборник, изданный «Vivekananda Kendra Institute of culture» и посвященный уже упомянутой питхе богини Камакхьи на холме Нила в Ассаме (древняя Камарупа), которая считается одним из самых святых мест шактов (здесь, согласно преданию, упала йони Сати). Этот сборник содержит подробную информацию о географическом месторасположении питхи, связанных с этим местом легендах, обрядности и праздниках, строениях, составляющих храмовый комплекс и их архитектурном и скульптурном убранстве и даже о штате храмовых служителей. В сборнике можно также ознакомиться с результатами социологических исследований среди паломников, посещающих питху, и посмотреть схемы храмов и цветные фотографии. Заметим, что, следуя распространившейся в индийской гуманитарной науке тенденции, авторы сборника отрицают и гипотезу арийского вторжения и вообще методы, выработанные западной наукой, призванная более внимательно и с уважением относиться к тому, что называется мифами и легендами, в том числе и к тем, которые содержатся в ЙТ. По мнению авторов сборника, сведения, представленные в этом тексте, восходят к древнейшим временам. Так, они считают легендарного царя Нараку исторической фигурой [Heritage 2010]. Много интересных сведений о питхе Камакхьи можно подчеркнуть и в книге Н.Р. Мишры «Kamakhya — a socio-cultural study» [Mishra 2001].

Наконец, М. Дичковский в книге «A Journey in the World of the Tantras» (глава «Внутреннее паломничество тантр») [Dyczkowski 2004] рассматривает эволюцию понимания питх в тантрах, и, прежде всего, в тантрах школы кубджика — от буквального к символическому. В конце главы он помещает одиннадцать карт, отображающих локализацию питх, упоминаемых в различных текстах, а также несколько

схем, показывающих символические соответствия питх тем или иным объектам из других классов (прежде всего, частям человеческого тела) [Ibid.: 175–192].

Истоки

Институт святых мест и практика паломничества по ним и омовений в священных водах в индуизме восходят, вероятно, к доарийским временам. В Мохенджо-Даро раскопан большой продолговатый бассейн, построенный из кирпича, облицованного для водонепроницаемости битумом. Возможно, подобно прудам в более поздних индуистских храмах, бассейн служил для ритуального омовения [Бэшем 1977: 24]. Некоторые исследователи (У. Крук, П. В. Кане, А. Бхарати) полагают, что долгое время паломничество было чуждо ведийской традиции и оставалось принадлежностью народных верований, а поэтому в ведийской литературе отсутствуют упоминания о нём [Глушкова 2000: 7]. Однако, по мнению С. М. Бхардваджа, происхождение института паломничества связано с присущим ариям почитанием рек, и заслугой, приписываемой путешествию. Отражение существования паломничества исследователь видит в Айтарея-брахмане (7.15) РВ: «Подобны цветам стопы путешественника, Его тело растёт и приносит плоды, Все его грехи исчезают, Убитые тяготами его путешествия» (цит. по: [Bhardwaj 1983: 3–4]). Но самым древним бесспорным свидетельством признания святых мест и паломничества является «Тиртхаятрапарва» — раздел третьей книги Мбх «Араньякапарва», посвящённый описанию путешествия пятерых братьев-пандавов и их супруги Драупади по святым местам Индии [Махабхарата 1987: 170–312]. Здесь нашёл свое проявление компромисс, вызванный к жизни, возможно, стремлением определенных групп брахманства, установивших контроль над местными культами, использовать приток паломников и их пожертвований в своих интересах. В «Тиртхаятрапарве» брахману Пуластьяе, перечислявшему святые места, ещё приходится тщательно обосновывать право на существование ритуалов паломничества, «посильных и беднякам», наряду с аристократическим ритуалом ведийского жертвоприношения [Там же: 631].

Главы 80–83 «Араньякапарвы» содержат стандартный перечень святых мест, которые носят название тиртх. Слово *tirtha* на санскрите обычно обозначает место, где переходят в брод реку (от глагольного корня *tar* «преодолевать»). Как замечает Диана Эк, это первый термин, с которым необходимо познакомиться при изучении сакральной географии Индии [Eck 2012: 7]. Многие тиртхи, действительно, находятся на берегах и у места слияния великих рек, и это отражает факт, что реки сами часто окружены ореолом сакральности. В переносном значении тиртха обозначает переход из царства профанического в царство сакрального, от человеческого к божественному, из этого мира в другой мир. Здесь боги ближе к человеку, и заслуги, приносимые поклонением им, особенно велики [Eck 2012: 7; Kinsley 1987: 184; Padoux 2010: 233].

Слово *tirtha* встречается уже в ведах. В ведийской литературе алтарь сооружается как место перехода и сообщения между этим и другим мирами, причем средством этого перехода служит священный огонь. Боги нисходят, чтобы занять свое место

на ритуальной площадке жертвоприношения, и молитвы жрецов ради благополучия заказчика жертвоприношения возносятся на небеса, и ему самому обеспечивается восхождение в небесные миры [Еск 2012: 7]. Затем, в упанишадах «переход» часто обозначает духовное путешествие души из этого мира в мир Брахмана, мир, озаренный светом знания. Средством перехода здесь служит не ведийский обряд, а мудрость, и сам переход должен осуществляться при помощи наставника, гуру [Ibid.: 7–8]. ПрУ (6.8), например, заканчивается хвалой, адресованной учениками своему гуру: «Поистине, ты — наш отец, что переправляешь нас на тот берег за пределами невежества» (цит. по [Упанишады 2000: 636]). В ИУ (11) человек, «переправившись через смерть с помощью незнания, достигает бессмертия с помощью знания» (цит. по [Там же: 616]). В МУ (III.2.9) «поистине тот, кто знает этого высшего Брахмана, становится Брахманом. <...> Он преодолевает (tarati) скорбь, преодолевает (tarati) зло; освобожденный от уз в тайнике [сердца], он становится бессмертным (цит. по [Там же: 626–627]). Свое же значение как место паломничества Irtha обретает в Мбх.

Тиртхи, описываемые в главах 80–83 «Араньякапарвы», могут быть посвященными различным божествам, а могут выступать источником святости и как бы сами по себе. Упоминаются тиртхи, посвященные Вишну, Шиве, Брахме, Соме. Есть также тиртхи, посвященные героям — воплощениям божеств (Рама Джамдагньи) и мудрецам (Нараде). Нас же интересуют тиртхи, посвященные богиням.

В «Тиртхятрапарве» упомянуто восемь таких святых мест:

1. «Лоно» (yoni) в обители Грозной (Бхима, bhImA) богини (III.80.100–101). Заслуживает внимания символика тиртхи, не раз далее проявляющаяся в «Тиртхятрапарве» (а в более позднее время обычная для шактистских питх). Тиртху отождествляют с городищем Тахт-и-Бахаи в окрестностях Пешавара, где имеется «тиртва Лона» (yonitIrtha) и храм «Грозной богини» (yonitIrtha) [Махабхарата 1987: 175, 626; Sircar 1998: 9–11]. В VII в., во время существования государства Харши, в Индии побывал китайский паломник-буддист Сюань Цзан. Семь лет он прожил в столице Харши городе Каннаудж, объехал великие города севера — Матхуру, Айодхью, Варанаси и Удджайн, учился в буддийском университете Наланда, посетил монастыри в Амаравати и Аджанте и предпринял путешествие по Южной Индии. Сюань Цзан оставил записки, представляющие собой ценнейший исторический источник и содержащие сведения в том числе и по святым местам того времени [Сюань-цзан 2012; Еск 2012: 84–85]. Именно его перу принадлежит описание храма «Грозной богини», которое мы приведем ниже. Это же святое место упомянуто в ДМ, о чем ниже [Махабхарата 1987: 626; Sircar 1998: 9–11];
2. тиртва, посвященная богине Шри (III.81.34–40); предположительно, существовала в селе Косан [Махабхарата 1987: 180, 640];
3. тиртва Шанкхيني, посвященная Богине (III.81.41–45); «омывшись в тиртхе Богини, наделяется паломник несказанной красотой» (III.81.41–45), ср. посулы почитателю Богини обретения красоты и эротического блаженства в

позднейших тантрических текстах. Возможно, это место паломничества сопоставимо с Санкани Девы Тиртх в местности Садхан [Махабхарата 1987: 180, 640];

4. тиртха Богини у места слияния Сарасвати с Аруной (III.81.131–136), Аруна это современная река Марканда; на месте слияния ее с Сарасвати, в нескольких километрах к северо-западу от Пехоа, находится тиртха Аруна-сангам, обнаруживающая признаки большой древности [Махабхарата 1988: 185, 643];
5. тиртха богини Шакамбхари, расположенная на дороге из Хардвара в Бадринатх (82.11–15). «Затем, о Индра царей, надлежит идти к труднодоступному обиталищу Богини, кое прославлено в трех мирах под названием Шакамбхари. (Здесь), о владыка людей, исполнитель дивных обетов, на протяжении тысячи божественных лет из месяца в месяц питалась она одной зеленью и кореньями. Сюда, преисполненные любви к Богине, приходят святые мудрецы, владеющие сокровищем тапаса, она же по долгу хозяйки (угощает) их съедобными травами, о бхарата; отсюда и пошло имя её — Шакамбхари, «Питающая зеленью и кореньями». Придя в Шакамбхари, самообузванный, блюдуший чистоту, хранящий воздержание, духовно сосредоточенный (паломник) пусть проведет там трое суток, питаясь только кореньями и травами; за это по воле Богини, о бхарата, приложится ему такой плод, как если бы он двенадцать лет питался одними кореньями и зеленью» (цит. по [Махабхарата 1988: 188, 645]);
6. тиртха Дхумавати, посвященная Богине (III.82.20–22) [Махабхарата 1988: 189];
7. «Врата Лона» на горе Удьянта (III.82.79–83), по одной версии, это гора Брахмайони («Лона Брахмы») в Гае, известном центре индуистского и буддийского паломничества, расположенном в Бихаре, по другой, это священная гора Гаяширас, «Голова Гаи», по третьей, это неидентифицируемая тиртха вне Гаи [Махабхарата 1987: 192, 648; Sircar 1998: 9].
8. Станакунда на вершине «Гаури, Великой Богини» (III.82.131–134). По одной версии, это гора Гаури в области Камарупы, упоминаемая в ПН, по другой, это современная Джомолунгма (Эверест). Возможно, гора в целом представлялась как тело Богини [Махабхарата 1988: 195, 649; Sircar 1998: 9].

Из этих восьми тиртх в своей работе Д.Ч. Сиркар упоминает лишь три: «Лона» в обиталище Грозной богини, «Врата Лона» и Станакунду.

Как и при посещении всех прочих тиртх, в тиртхах, посвященных женским божествам, основным обрядом являлось омовение, кроме того, иногда упоминаются пост, воздержание и возлияние предкам и богам.

Итак, первые свидетельства о существовании шактистских мест паломничества можно отыскать уже в Мбх, однако здесь они еще не выделяются среди прочих святых мест, и отсутствует какая-либо концепция, объяснявшая их происхождение и связывавшая их воедино.

Несколько слов о последующем развитии тиртх. Бируни (начало XI в.) пишет:

«Паломничество для индийцев не обязательно, но только добровольно и достойно похвалы. Оно состоит в том, чтобы паломник отправляется в какую-нибудь чистую местность, к какому-нибудь почитаемому идолу или к одной из священных рек. Там он совершает омовение, поклоняется идолу, принося ему дары, произносит перед ним обильные славословия и читает молитвы, постится и раздает милостыню брахманам, жрецам и прочим, бреет волосы на голове и бороду и возвращается домой» (цит. по [Бируни 1995: 461]). Бируни далее перечисляет ряд святых мест индуистов [Там же: 461–465], однако среди них нет объектов, посвященных богиням.

В пуранах сведения о тиртах сосредоточены в разделах, именуемых тиртха-махатмья (tIrtha-mAhatmya, букв. «величание тиртх»). Авторы этих текстов перечисляют тиртхи, подробно описывают их и называют заслуги их посещения. Тиртха-махатмья каждой пураны посвящена каким-либо отдельным святым местам. Например, МтП восхваляет Праягу и Авимукту и перечисляет более чем сотню тиртх, расположенных на берегах реки Нармада. ВмП подробно описывает тиртхи Курукшетры, а ВюП содержит пространную махатмью Гаи. ПП особое внимание уделяет древней тиртхе Пушкар в Раджастане [Еск 2012: 73–74].

Тиртхи возникали не только по берегам рек, но также на горах и холмах (гора Абу в Раджастане, Гирнар в Саураштре, Венкатачала на юге), в лесах и пещерах, где, согласно преданиям, обитали риши, на участках морского побережья (Ганга-сагара, где Ганга впадает в море, Пури, Тиручендур, Гокарна). В некоторых тиртах воздвигались величественные храмы из камня, другие благополучно обходились без грандиозных построек. Бывало и так, что храм разрушали, а тиртха продолжала функционировать [Ibid.: 76–77].

В XII–XVII вв. в Индии создаются нибандхи — сборники цитат из всего корпуса эпической и пуранических произведений, распределенных по темам, включая и тему паломничества (tIrtha-yAtrA). Первым известным сборником этого рода является «Критьякалпатару» (букв. «Обрядовое дерево желаний»), автором которого был Лакшмидхара, живший в качестве ученого при дворе Гахадалов в Северной Индии. Соответственно, внимание уделяется преимущественно святым местам севера, особенно Варанаси (упомянуто около 350 храмов и тиртх, находящихся в его границах). Также здесь можно почерпнуть сведения о Праяге, Гае, Удджайни, Сомнатхе, Двараке и Бадринатхе. В «Критьякалпатару» излагаются предписания обрядов, которые должны совершать паломники [Ibid.: 85–87].

ДМ и святые места Богини

Как известно, концепция единого божественного женского начала возникает уже во фрагменте МрП под названием ДМ (VI–VII вв.) [Coburn 1988], что способствует возникновению в более позднее время единой схемы всех шактистских святых мест. В ДМ (11.41–54) [Девин-махатмья 2015: 79] упоминаются богини, считавшиеся воплощениями единой Девы, о святых местах которых становится известно из других источников. Шакамбхари поклонялись в месте, носящем такое же название возле Сахаранпура. Она была господствующим божеством озера

Самбхар, почитавшимся чауханами [Bhattacharya 1996: 97]. Рактадантика, богиня с красными от крови зубами, в «Муртирахасье» именуемая также Рактачамунда и Йогешвари, определенно представляет возрождение образа первобытной Богини-Матери. Ее образ служит напоминанием о временах, когда красный цвет считался символом новой жизни. Бхимадеви (Грозная богиня) была важной богиней северо-запада Индии, чье святое место, о котором у нас уже шла речь в контексте Мбх, в Шахбазгархи в VII в. посетил упомянутый выше Сюань Цзан [Bhattacharya 1996: 97–98]. Вот что он пишет: «От города Балуша на северо-восток шел около 50 ли; прибыл к величественной горе. На той горе стоит, в зеленом камне, изображение супруги Махешвары, известной под именем Бхимадеви. И ученые люди, и простой народ говорят, что это изображение божества имеет подлинный ее образ и обладает многими чудесами и потому всеми так чтимо. Из всех стран Индии сюда приходят молиться о благополучии и высказывают свои просьбы. И знатные, и худородные все собираются здесь, приходя из далеких и ближних мест. Кто возымеет желание видеть божественный образ, должен преисполниться верой, отринуть сомнения и отказаться от пищи на семь дней — и только тогда будет допущен к обозрению. Просьбы в большинстве случаев бывают удовлетворены. Внизу горы есть храм Махешвары. Иноверцы, «обмазывающиеся золой», совершают здесь жертвоприношения согласно своему ритуалу (цит. по [Сюань Цзан 2012: 81]).

Еще одной упомянутой в ДМ богине, Бхрамари, поклонялись в Кашмире как Бхрамаравасини. А богиня со схожим именем Бхрамарамма была популярна на юге. Каушики, вероятно, ассоциировалась с племенами кушика, а позднее она стала отождествляться с Чандикой. Кали поклонялись на горе Каланджара, Чандике в Макарандаке и Виндхьявасини в горах Виндхья. В пьесе Бхавабхути «Малатимадхава» содержится информация, что возле Падмавати был храм богини Чамунды, которой регулярно приносились человеческие жертвы [Ibid.: 98–99].

Таким образом, культ бесчисленных местных богинь привязывался к почитанию единой великой Богини, и постепенно складывалась концепция единого божественного женского начала, что явилось важным этапом в развитии шактизма.

Тиртхи и питхи

Новый импульс развитию представлений о святых местах почитателей Богини был дан в тантрах. Именно там впервые для их обозначения появляется термин питха (ṛīṭha, букв. «сидение, пьедестал») [Apte 1988: 338; Kinsley 1987: 186; Padoux 2010: 234]. В отличие от слова «тиртва», слово «питха» не встречается в ведийской литературе [Eck 2012: 267]. В позднейшем индуизме это слово используется в своем прямом значении как название пьедестала для лингама [Feuerstein 2011: 269]. Почему термину «питха» было отдано предпочтение по сравнению с более традиционным и общим термином «тиртва», не совсем ясно. Возможно, он был избран для того, чтобы сделать акцент на «укорененности» богинь, отождествляемых с этими местами. Эти богини мыслились в большей степени не как трансцендентные, небесные сущности, но как существа, чья мощь заключена в самой земле. Таким

образом, термин «питха» соответствует тем аспектам теологии Богини, которые делают ударение на ее связи с землей и на ее материнской природе, что отводит ей роль вездесущего божества, вскармливающего все существа, подробнее о чем ниже. Может быть, этот термин указывает на то, что богиня должна представляться как устойчиво пребывающая в этом мире, как отождествляющаяся с ним и ориентированная на такие мирские интересы своих почитателей, как плодovitость, благосостояние и долгая жизнь. В то время как термин «тиртва» имеет значение перехода из этого мира в другой мир, термин «питха» указывает на фиксированное положение [Bagchi 1980: 1; Eck 2012: 267–268; Kinsley 1987: 186]. Словом рITha, как уже было сказано, также обозначается каменное основание для лингама Шивы. Таким образом питха символизирует йони. Д. Эк даже приводит высказывание, что небо это лингам, а земля это питха [Eck 2012: 267–268]. Заметим также, что в шиваитской тантре термин «питха» обозначает определенный тип текстов. Всего выделяется четыре таких типа: видья-, мантра-, мудра- и мандала-питха [Feuerstein 2011: 269].

Мифы о происхождении питх

Происхождение святых мест почитателей Богини в шактистских текстах, как правило, связывается с событиями, последовавшими за тем, как Шива разрушил жертвоприношение Дакши, что было вызвано оскорблением, нанесенным Дакшей супруге бога и собственной дочери. Истоки мифа о том, как было расстроено жертвоприношение Дакши, восходят к литературе шрути. Зачаток этого предания содержится в РВ (X.61.5–7) [Ригведа 1999: 189], а в своей ранней версии оно излагается в брахманах: Айтарея- (III.33–34), Шатапатха- (1.7.3) и Тайттирия-самхите (II.6.8). Согласно этим источникам, Праджапати («владыка созданий»), отождествляемый с уај~на или жертвоприношением, совершил индест со своей собственной дочерью Дьяус или Ушас. Возмущенные таким порочным деянием своего отца, боги обратились к Рудре и потребовали от него пронзить Праджапати стрелой, что тот и сделал. В Гопатха-брахмане содержится измененная версия этого мифа. В этом тексте Праджапати, совершая жертвоприношение, не предлагает требуемую долю Рудре, из-за чего тот схватывает и пронзает его (т.е. жертвоприношение), отрывая от него часть. Как мы видим, вместо Шивы здесь фигурирует Рудра, вместо Дакши — Праджапати (впоследствии рајArati служит эпитетом Дакши), и при этом может присутствовать мотив оскорбления дочери [Sircar 1998: 5].

Образ Сати, дочери Дакши и супруги Шивы, и мотив её обиды и самоубийства вводятся в послеведийские версии мифа, во многих деталях отличающиеся от ведийских. Сам этот миф отразил первоначальное противоборство брахманизма и культа Шивы [Темкин 1982: 237]. В своей самой ранней версии он встречается в Мбх (XII.282–283, ср. БрП 39), а затем появляется во многих пуранах (БаП 31; БхП IV.2–7; КуП I.15; МтП 12; ПП 5 и др.) [Шримад-Бхагаватам 1994: 57–298], а также в поэме «Рождение Кумары» Калидасы (IV–V вв. н.э.). Сюжет этой истории в пуранах таков: Сати, одна из дочерей Дакши, вышла замуж за Шиву. Дакша устроил

великое жертвоприношение, на которое не пригласил ни Сати, ни своего зятя. Сати, однако, отправилась на жертвоприношение отца без приглашения, но Дакша отнесся к ней крайне пренебрежительно, в результате чего супруга Шивы совершает самоубийство. Когда Шива узнает об этом, он (или его посланец) является в гневе и прерывает жертвоприношение. Таковы общие моменты, встречающиеся во всех пуранах. Сразу отметим, что пуранические версии значительно отличаются от версии МБх. В эпосе мотив нахождения на жертвоприношении супруги Шивы и ее самоубийства вообще отсутствует. Узнав о том, что Шиве не причитается доля на великом жертвоприношении коня, Ума (а не Сати) приходит в гнев, и чтобы успокоить её, Шива устраивает погром жертвоприношения. Жертва принимает облик лани и пускается наутек, а бог мечет в нее стрелы. Тогда на место жертвенного обряда является Брахма и обещает, что Шиве будет предоставлена жертвенная доля, после чего тот оставляет свой гнев [Махабхарата 1983: 414–418]. Как мы видим, супруга Шивы участвует в конфликте на начальном этапе и далее никак не упоминается.

Теперь о конкретных сюжетных различиях между пураническими версиями. В шактистских пуранах ДБхП (VII.30), КП (8–18), МБхП (4–12) [Девибхагавата-пурана 2004: 70–77; Калика-пурана 2006: 42–106; Махабхагавата-пурана 2016: 21–62] в образе дочери Дакши Сати воплощается сама Великая Богиня, и это нисхождение является её милостью по отношению к Дакше, ранее совершавшему ей поклонение. В нешактистских пуранах этот эпизод, призванный возвеличивать божественное женское начало, отсутствует. В ЛП (I.99) [Linga-mahapurana 1985: 528–529] и МБхП (4.47–51) [Devi 2014: 21] содержится эпизод со сваямварой: Дакша, устраивая сваямвару своей дочери, не пригласил на нее Шиву, поскольку не признавал его богом. Но Сати не желала выходить замуж за кого-либо ещё, и когда она подбросила в воздух гирлянду (это в ЛП) или положила ее на землю (в МБхП), то эта гирлянда в соответствии с её желанием оказалась на шее внезапно появившегося Шивы, что вызвало гнев Дакши, который, впрочем, вынужден был смириться.



Шива с мертвым телом Сати (современное изображение)

Свое неудовольствие выбором дочери Дакша выражает в подавляющем большинстве версий, как например, в БхП (IV.2), и лишь в КП (10.71—73) родители охотно выдают Сати замуж за Шиву, а в ДБхП же о её замужестве говорится совсем кратко: «А затем отдал её [в жены] Шиве, и она стала его шакти» (VII.30.23). Согласно подавляющему большинству версий, причиной самоубийства Сати стало то, что ее отец Дакша не пригласил Шиву и её саму на великое жертвоприношение, на котором присутствовали все прочие существа. При этом супруга Шивы сама является на жертвоприношение и присутствует на нём, и только в ВмП и КП она совершает самоубийство, не придя на жертвоприношение, а лишь узнав о нем через кого-то, а также о причине, по которой не были приглашены она и её супруг. Способы самоубийства варьируются. В одних версиях, как, например, у Калидасы, Сати бросается в священный огонь и сгорает (в этой связи термин «сати» применялся в Индии к вдовам, сжигавшим себя на погребальном костре мужа). А в БхП (IV.4.27) она сжигает свое тело огнем, порожденным самадхи (samAdhi-jAgninA), в КП (16.48—49) она лишает себя жизни, прибегнув к йоге. В МтП (13.10—59) гибель Сати побуждает Дакшу к раскаянию. Когда она при помощи своей йогической силы зажигает огонь и входит в него, Дакша признает в её лице саму Махадеви. Он обращает свой гимн не Шиве, но ей, и спрашивает, где он может почитать её. Богиня отвечает Дакше, что она пребывает в каждом существе и во всяком месте и перечисляет сто восемь мест, где она особо почитается. В конце концов, сказано, что «шакти во всех телах». Таким образом, Богиня оказывается в центре повествования, а о разрушении и последующем доведении жертвоприношения до конца даже не упоминается [Еск 2012: 289]. В ДБхП (VII.30.37) богиня сжигает свое тело на огне йоги. В МБхП Сати вообще играет доминирующую роль в повествовании: когда Шива долго отговаривал её от посещения жертвоприношения, устроенного её отцом, Сати приняла грозное обличье Кали. При виде обнаженной Кали, украшенной гирляндой из черепов, Шива пришёл в ужас и попытался бежать, но в какую сторону он бы не направлялся, Сати неизменно встречала его в одном из своих десяти проявлений (dasha mahAvidyA). Так МБхП объясняет появление группы богинь, именуемых махавидьями (великими богинями знания, о них подробнее см. [Кинсли 2008]). Потрясенный бог просит прощение у своей супруги и возносит ей хвалу. Тогда Сати благополучно отправляется на жертвоприношение. При этом она создает двойника (chAyA-satI, «тень-Сати»), которого все принимают за настоящую Сати и который входит в жертвенное пламя; сама же богиня возносится на небеса.

Особняком стоит весьма оригинальная версия ДБхП (VII.30.28—36), в ней жертвоприношение лишь упоминается, а Дакша наносит своей дочери обиду тем, что он поощряет дар Богини — венок — в непотребном месте [Девибхагавата-пурана 2004: 72].

В подавляющем большинстве версий после гибели Сати (или же её двойника, как в МБхП) на жертвоприношение является либо сам Шива, либо созданный богом великан Вирахадра, которые подвергают жертвенный обряд разгрому и избивают богов. Впервые тема горя Шивы и разгрома жертвоприношения встречается в ВмП (6.28—44). Когда Шива находит супругу, «лежащую на земле подобно

лиане, срубленной топором», он создает из своего гнева грозного Вирахадру и тысячу воинов. Вместе они отправляются в Канкхал и силой останавливают жертвоприношение. Шива охотится за жертвенной антилопой и пронзает её стрелой. Бог не продолжает жертвоприношение, но, обезумев из-за смерти возлюбленной, бродит по всей Индии, однако нигде не находит покоя [Махабхарата 1987: 646; Еск 2012: 289–290]. Далее в шактистских пуранах как раз содержится эпизод, объясняющий происхождение питх. Шива взваливает на себя мертвое тело супруги и, предаваясь печали, странствует с ним по миру. Обеспокоенные этим, боги принимают решение избавить его от ужасной ноши и тем или иным способом осуществляют свое намерение. В ДБхП (VII.30.45–46) Вишну берет лук и стрелы и рассекает тело Сати на куски. Эти куски падают в различных местах, где с тех пор, по словам самого Шивы, «постоянно пребывает там [в образе] частей собственного тела Высшая Амбика» (VII.30.48) и где предписывается совершать поклонение Богине (VII.30.49, 53–54). В МБхП (11.77) Вишну использует для этой цели диск Сударшану, а КП представляет третий вариант — боги Брахма, Вишну и Шанайшчара (олицетворение планеты Сатурн) проникают в тело мертвой Сати и разрывают его изнутри (18.20–40). В случаях МБхП и КП результатом также оказывается возникновение питх. Добавим, что в нешактистских пуранах этот эпизод отсутствует, поскольку, по замечанию Д.Ч. Сиркара, он представляет позднейшую стадию развития мифа [Sircar 1998: 7].

Как констатирует Диана Эк, в версиях ДБхП, КП и МБхП миф о жертвоприношении Дакши переносится из области шиваитской теологии в сферу шактизма. Тема отвержения и принятия Шивы в общество богов заменяется темой разделения и нового явления Шакти. В нешактистских версиях жертвоприношение занимает центральное место. Все существа собираются на жертвоприношение. Жертвоприношение разрушается, расчленяется и, в конце концов, восстанавливается. В шактистских пуранах, однако, в центре находится Шакти. Она сама становится жертвой. Жертвоприношение — это она. Именно она оказывается в огне, даже в огне своего собственного подвижничества, своего тапаса или своей йоги. Её тело расчленяется и разбрасывается по земле. И она возрождается в местах, именуемых питхами [Еск 2012: 291]. В шактистских пуранах вместо преданности Сати Шиве акцент делается на его преданности ей и на охватившее его отчаяние после гибели Сати [Ibid.: 292].

Как полагает Д.Ч. Сиркар, данный эпизод может иметь некоторую связь с почитанием останков Будды у буддистов и традицией воздвигать ступы, содержащие эти останки [Sircar 1998: 7]. На возможное влияние буддийской религии указывает и С. Багчи [Bagchi 1980: 2]. Также возможно провести параллель с древнеегипетским мифом об Озирисе в изложении Плутарха: брат Озириса Сет повсюду разбросал его останки, которые потом жрецы демонстрировали верующим в храмах [Sircar 1998: 7]. Впрочем, как пишет Дж. Фрэзер, обычай расчленять тело монарха или мага и погребать его в разных местах, для того чтобы обеспечить плодородие земли, был широко распространен среди народов мира. Так, норвеж-

ский историк Снорри Стурлусон сообщает, что тело погибшего в результате несчастного случая короля Гальфдана Черного было разрезано на куски и захоронено в различных областях его королевства, чтобы земля производила обильный урожай [Фрэзер 1984: 354–356].

Кроме того, как замечает М. Элиаде, хоть миф о расчленении тела богини и сравнительно поздно вошел в санскритскую литературу, но сам он исключительно древний. Встречаясь в различных версиях в странах Юго-Восточной Азии, Океании, Северной и Южной Америки, он всегда был связан с плодородием земли [Элиаде 1999: 396]. С этим связан и обычай человеческих жертвоприношений, когда части тела жертвы (это могли быть и мужчины и женщины и дети) разбрасывались по полю. Большое количество подобных обрядов описывает Дж. Фрэзер в своей книге «Золотая ветвь» [Фрэзер 1984: 403–410].

Ныне на том месте, где, согласно преданию, проходило жертвоприношение Дакши, стоит храм, называемый Дакшешвара (в Канкхале, где река Ганга выходит на равнины Северной Индии). На стене этого храма изображен Шива, идущий по полю и несущий на руках прекрасное тело Сати [Еск 2012: 26].

Диана Эк также связывает миф о расчленении тела Сати с гимном Пурушасукта из РВ (X.90), где Пуруша или Вселенский Человек выступает как первоматериал мироздания, из которого боги, совершив жертвоприношение, создают посредством его расчленения составные части и природного и социального порядка [Ригведа 1999: 235–236].

Впрочем, есть и еще одна мифологическая версия происхождения всей совокупности питх. В КмТ дочь Химавана, великая богиня Кумарика (Парвати) в поисках Бхайравы (Шивы) отправляется путешествовать и обходит всю Индию. Она посещает различные места, в каждом из которых устанавливает свою наместицу-богиню, которая, наслаждаясь любовью с одним из сиддхов, представляющих собой аспекты Бхайравы, производит на свет духовных сыновей и дочерей. В завершении путешествия она сама соединяется с Бхайравой [Dyczkowski 2004: 126].

Смысл этого путешествия заключается в том, что богиня открывает свои различные аспекты в местах, которые она посещает и, таким образом, воспроизводит место, где этот аспект присутствует в макрокосмической Индии. Также в качестве великой паниндийской богини она наделяет местных богинь своей энергией. Другой важной чертой ее путешествия является иерогамия (священный брак), которая имеет место в отдельных питхах с аспектами мужского божества [Ibid.: 126].

Помимо мифов, объясняющих происхождение всей совокупности питх целиком, существуют и предания о возникновении отдельных святых мест. Так, в популярных брошюрах приводится история из двух частей, объясняющая происхождение святого места Вайшно Деви, расположенного в штате Джемму. Согласно им, в Трета-югу, когда Равана и прочие демоны творили зло, три махашакти воплотились в Южной Индии в образе прекрасной божественной девы по имени Трикута. Из-за того, что она содержала в себе часть Вишну, она получила имя Вайшнави или Вайшно. Когда богиня выросла, она отправилась на берег океана, чтобы, по-

грузившись в созерцание, ожидать Раму. После похищения Ситы Раваной Рама проходил мимо с войском обезьян. Богиня обратилась к нему с просьбой взять ее в жены. Рама ответил, что он дал обет оставаться верным только одной жене, Сите, в этом воплощении. Но Трикута не хотела отказываться от своего намерения, и тогда Рама обещал ей, что он вернется позже и женится на ней, если она узнает его. Вернувшись в Айодхью с Ланки, Рама предстал перед богиней в облике старца, и она не узнала его. Но все же Рама утешил Трикуту, обещав, что в Кали-югу, когда он воплотится как Калки, божественная дева станет его супругой. А пока она должна отправиться в пещеру горы Трикута в Северной Индии и там предаваться подвижничеству. Туда же Рама отправил Ханумана и других обезьян, чтобы они стерегли покой богини. С тех пор она обосновалась в этой пещере [Erndle 1993: 40—41].

По прошествии семиста лет богиня Трикута снова явила свои игры. В деревне Хансали возле Катры жил брахман по имени Шридхар, который был великим почитателем Матери. Однажды он совершал канья-пуджу (kanya-puja, поклонение маленьким девочкам как проявлениям Богини), для того чтобы у него родился сын. Когда Шридхар начал угощать девочек, Вайшно Девы в образе божественной девы предстала перед ним и повелела ему устроить великий праздник для всей округи на следующий день. Шридхар стал ходить из деревни в деревню, приглашая людей на праздник. По дороге он встретил группу нищенствующих монахов во главе с Горакхнатхом и пригласил их также. Горакхнатх ответил согласием, заметив при этом, что Шридхар не сможет прокормить его самого, его ученика Бхайронатха и еще 360 других его учеников. Эти слова ввергли Шридхара в беспокойство, однако на следующий день всем гостям удалось уместиться в его крошечной хижине, и богиня Вайшно Девы каждому преподнесла угощение. Но когда она начала прислуживать Бхайронатху, он воспротивился вегетарианской пище, потребовав для себя мясо и вино. Божественная дева ответила, что это дом брахмана и что следует принимать все, что предлагается на празднике вайшнавов. Бхайро рассердился и попытался схватить её, однако она исчезла. Тогда Бхайро отправился на поиски богини. Та укрылась в пещере и находилась там девять месяцев, предаваясь аскезе. Наконец ученик Горакхнатха разузнал, где спряталась Вайшно Девы, и когда он вошел в пещеру, она вынуждена была покинуть ее, пробив себе выход трезубцем с другой стороны. Бхайро не отставал, хотя она и постоянно убеждала его, чтобы он уходил прочь. Наконец, Вайшно Девы вошла в другую прекрасную пещеру на горе Трикута, оставив стеречь вход Лангур Вира (форма Ханумана). Бхайро набросился на Лангур Вира и едва не убил его. В этот момент богиня приняла облик Чанди, свирепой воительницы, и отрубила Бхайро голову. Голова покатилась вниз в долину, а туловище осталось у входа в пещеру, где его и сегодня можно видеть в образе огромного валуна. Лишившись головы, Бхайро закричал, что он не сожалеет о смерти, потому что это смерть от руки Матери, сотворившей мир. Услышав эти слова, богиня Вайшно Девы преподнесла ему дар, что после поклонения ей люди будут поклоняться ему, и также что он достигнет освобождения (moksha). Там, где упала голова Бхайро, был воздвигнут храм, и паломники останавливаются здесь,

возвращаясь назад от храма Вайшно Девы. Что касается Шридхары, то он стал проповедником культа Вайшно Девы, и богиня даровала ему четырёх сыновей. Потомки Шридхары до сих пор являются жрецами храма богини. Считается, что этот миф представляет синтез верований и ценностей вайшнавов и шактов [Ibid.: 41–43].

Возможное объяснение происхождения питх

Мифологические версии происхождения питх, на самом деле, имеют мало общего с подлинными истоками и развитием представлений о питхах [Sircar 1998: 7]. О происхождении святых мест богинь, которые станут именоваться питхами, нам известно очень мало, поскольку авторы индуистских, буддийских и джайнских текстов не уделяли внимания этой теме до позднего гуптского периода, т.е. до V–VI вв. [Еск 2012: 268]. Как уже было сказано выше, основой сакральной географии шактизма стало представление о Земле как о величайшей манифестации Шакти, олицетворяемой богиней, носившей много имен: Авани (avanI), Урви (urvI), Дхаритри (dharitri), Бху (bhU), Бхуми (bhUmI), Махи (mahI), Медини (medinI), Васундхара (vasundharA) и другие. Как и в других мифологических системах, плодородие земли отождествлялось с деторождением. В ДМ Великая Богиня именуется mahI-svarUpA, т.е. «та, чьей сутью является земля». ДБхП называет землю «поясницей Богини» (V.8.72). Почитание Земли восходит ко временам глубочайшей древности. Культ Притхиви, богини земли, существовал уже в эпоху создания РВ [Kinsley 1987: 178]. В ведийских гимнах она упоминается обычно в неразрывной связи с божеством неба, Дьяусом, образуя пару dyAvApR^ithivI. Вместе они именуются вселенскими родителями, сотворившими мир (I.159.2) и богов (I.185). В дополнение к своей материнской, производительной роли Притхиви поддерживает все существа (I.185.1), она широка (I.185.7) и неподвижна (I.185.2). Дьяус и Притхиви защищают людей от опасностей и очищают от греха (I.185.8), они нестоимы и полны сокровищ (VI.70.2, 5–6).

Самый объемный гимн Притхиви в ведах содержится в АВ (12.1). Он посвящен одной Притхиви и не содержит упоминания о Дьяусе. «Высокая истина, грозный (космический) закон, посвящение, покаяние, Брахман, жертва поддерживает Землю, (Пусть) она, наша повелительница (того), что было (и) что будет, Пусть Земля создаст нам широкий простор» (цит. по [Атхарваведа 2007: 168]), — так гласят его начальные строки. Образ земли Индии как великой богини является составной частью гуптской идеологии, и если царь, представитель Вишну на земле, воплощал собою мужское начало, то земля — женское [Kinsley 1987: 181].

Представление о Земле как о величайшем женском божестве санкционировало отождествление отдельных богинь с расположенными на земле географическими и природными объектами. Как полагает Д.Ч. Сиркар, возникновение культа питх связано с тем, что некоторые природные объекты могут напоминать определенные части человеческого тела. Так, например, холмы или горные пики, напоминающие фаллос, в древние времена рассматривались как природный (svayambhu) лингам Шивы, а на пруды и озера особой формы смотрели как на йони Богини-Матери. Два

холма или две горы, стоящие рядом и напоминающие женскую грудь, воспринимались как грудь Богини [Sircar 1998: 8]. А Д. Эк выделяет классы женских божеств, связанных с географическими объектами. Существуют, например, *vanadevatAs* или *vanaspati-kanyAs*, «лесные богини» или «древесные девы», напоминающие древнегреческих дриад. Якшини, женские божества низшего разряда, в древности изображались рядом с деревьями. В Мбх упоминаются «богини, рождающиеся в деревьях» — эти деревья должны почитать мужчины и женщины, желающие иметь детей. Особая форма Богини именуется Навапатрика (*navapatrikA*) — это девять листьев различных растений, связанных вместе, каждый ассоциируется с отдельной богиней, а все вместе представляют Дургу [Еск 2012: 272; Rodrigues 2003: 45–46, 56]. Само почитание деревьев в Индии сохранилось до сих пор. В Праяге у слияния рек Ганги и Ямуны растет знаменитое дерево Акшаяват («бессмертное»), а Удджани славится другим деревом — Сиддхават («дерево удачи»). По преданию их посадила богиня Парвати. В Хардваре у храма Манаса Деви растет посвященное богине дерево, ветви которого паломники обвязывают красными и желтыми нитями. На самом дереве висит надпись: «Желания твоего сердца исполнятся!» [Ibid.: 273].

Также популярностью пользуются богини — покровительницы городов и деревень (*nagara-devatAs* и *grAma-devatAs*). Сельских богинь столько много, сколько в Индии деревень. Эти богини обычно представлены не антропоморфными образами, а камнями, деревьями и небольшими святилищами, не содержащими изображений. Крестьяне больше внимания уделяют поклонению им, а не великим божествам индуистского пантеона. Часто деревенские богини тесно связаны со стихийными бедствиями и эпидемиями [Kinsley 1987: 197–198].

Еще более велико значение богинь — хранительниц крупных паломнических центров. Город Каши или Варанаси, согласно поверью, стерегут восемь богинь, и каждая из них отвечает за одно направление. Помимо них, у этого города есть и «общая» богиня-защитница, одни зовут её Каши Деви или Варанаси Деви, по названию города, другие — Вишалакши (*vishAlAkShI*, «Большеокая»), третьи — Маникарни Деви, эта богиня покровительствует самому древнему и священному месту омовения в городе — Маникарника Кунд, расположенному рядом со знаменитым местом кремации. Хранительницей города Пури и, прежде всего, прославленного храма Кришны Джаяганнатхи, находящегося в этом городе, является богиня Вимала (*vimalA*, «Чистая»), покой города Канчипурам с множеством его храмов оберегает богиня Камакши (*kAmAkShi*, «Та, чьи глаза светятся любовью»), а Мадурал правит Минакши (*mInAkShI*, «Рыбоглазая») [Еск 2012: 275–279]. Согласно одной версии, в Варанаси упала серьга, а другой — груди Сати, и из них берут начало реки Варуна и Аси [Sharma 2006: 8–9]. Заметим, что в Варанаси находится много культовых объектов, почитаемых в качестве питх. В частности, есть 12 святилищ богинь, отождествляемых с крупными общеиндийскими питхами (например, храм Камакхи в Камачча Мохалла «представляет» храм Камакши в Канчипуре (Ассам)) и множество других храмов и святых мест, носящих название питха [Ibid.: 10].

Лесные богини близки людям, а городские и деревенские и вовсе как бы живут среди них. Однако многие из самых известных и могущественных индийских богинь обитают далеко от мира повседневных людских забот на вершинах холмов и гор. Самая прославленная среди них это Парвати (pArvatI, «Дочь гор») или же Хаймавати (haimavatI, «Дочь Гималаев»), согласно преданию, пребывающая вместе с Шивой на Кайласе. Еще одно её имя — Дурга (durgA, «Недоступная»). На холмах Раджастхана почитаются Арбуда Деви и Арасур Амбаджи на горе Абу. Носар Матаджи обитает на бесплодных скалах между Аджмером и Пушкаррой. В горах Виндхья есть храм Виндхьявасини, умертвившей асуру Махишу. На тамильском Юге на холме Аруначала живет Уннамулаи, а холм на окраине Майсора занимает Чамунда Деви. В горах к западу от Карачи на территории современного Пакистана находится Хингладж, где, как утверждают некоторые, Дурга умертвила Махишу. Другая местная легенда гласит, что Рама искупал здесь грех убийства Раваны, который был брахманом, а убийство брахмана — тягчайшее из преступлений. В рамках общего мифа о возникновении питх утверждают, что здесь упала голова или пуп Сати. Святилище богини расположено в пещере, и чтобы добраться до него, паломникам приходится ползти через очень узкий проход, что символизирует одновременно испытание и новое рождение. Богиня представлена камнем. Местные мусульмане также почитают богиню Хингладж и называют её Биби Нани или просто Нани. Также здесь есть глубокий пруд, в котором паломники совершают омовение. Возле пруда высятся руины крепости [Druis 2008: 86—88; Eck 2012: 280—282]. Подобным же пещерным святилищем обладает и великая богиня Камакхья в Ассаме, о чем ниже еще пойдет речь. Здесь можно провести сравнение со схожими представлениями на Кавказе. Например, в поверьях азербайджанцев пещеры и расщелины в горах обладают чудодейственной силой. Если человек грешен, стоит ему войти в одну из расщелин, стены сразу же начинают сходить и сживать его де тех пор, пока он не покается; безгрешный пройдет беспрепятственно через все расщелины [Месхидзе 1999: 43].

Некоторые святые места в горах образуют нечто вроде групп. Например, на горном хребте Гирнар, расположенном на полуострове Саураштра на западе Индии, находятся святилища трех богинь, Амбики, Калики и Ренуки. При этом возле святилища Амбики находятся еще святые места Горакхнатхи и Даттатреи. Чтобы лицезреть Амбику (а именно с ее святого места начинается паломнический маршрут), пилигримам требуется преодолеть десять тысяч ступеней вырубленной в скале лестницы. Поэтому они зачастую отправляются в свой путь в три часа утра. Не меньшей популярностью пользуются святые места Семи Сестёр, расположенные на территории штатов Пенджаб и Химачал Прадеш [Eck 2012: 280—282].

К числу этих семи принадлежат Вайшно Деви (Джамму) (о связанной с этим местом легенде уже шла речь), Наина Деви (округ Кангра, Наинитал), Чинтапурни (Химачал Прадеш), Джваламукхи (округ Кангра), Кангревали (город Кангра), Манса Деви (округ Кангра, Хардвар) и Чамунда Деви (округ Кангра) [Eck 2012: 294—295; Erdle 1993: 37—60].

Число питх

В текстах число питх значительно варьируется, начиная от четырех и заканчивая стою восемью. При этом концепции четырех, пятидесяти одной и ста восемью питх обрели особое значение, чему будут посвящены соответствующие разделы.

В самой ранней, пожалуй, шактистской пуране, КП (В. Рагхаван датирует её VIII—XI вв., П. К. Года — X в., К. Л. Баруа — XI в., проф. Шастри — позже XI в. [Еск 2012: 523; Kalikapurana 1991: 58—67]) есть два списка питх, содержащих соответственно семь и четыре названия. Первый список (18.41—51) следующий: 1) Девикута (т.е. Девикотта, совр. Бангарх в Бенгалии), где упали ноги Сати и где Богиня почитается как Махабхага; 2) Уддияна, где упали бедра и где почитается Катьяяни; 3) Камагири в Камарупе, где упала йони и где почитается Камакхья, 4) местность на восточной границе Камарупы, где упал пупок и где почитается Диккаравасини; 5) Джаландхара, где упала грудь и где почитается Чанди; 6) Пурнагири, где упала шея и плечи и где почитается Пурнешвари, 7) местность на границах Камарупы, где упала голова и где почитается Лалитаканта [Калика-пурана 2006: 99—100].

Как мы видим, здесь не только приводятся названия питх, но также указывается их связь с частями тела Сати и почитаемыми формами Богини. О списке четырех питх, содержащемся в КП, пойдет речь чуть позже.

Тантрический текст под названием РЯ, который, по мнению Д.Ч. Сиркара, был составлен в XI в., упоминает десять святых мест в качестве главных питх. К их числу принадлежат: 1) Джаландхара, 2) Уддияна, 3) Пурнагири, 4) Камарупа, 5) Варанаси, 6) Джваланти (Джваламукхи), 7) Маявати (возле Харидвара), 8) Мадхупури (Матхура), 9) Айодхья (возле Файзабада) и 10) Канчи (Кондживирам в округе Чинглепут) [Bhattacharyya 1996: 149—150; Sircar 1998: 17—18].



Современная карта питх

КТ содержит сорок два центра шактистского культа: 1) Маявати, 2) Мадху-пури, 3) Каши, 4) Горакшакарини, 5) Хингула, 6) Джаландхара, 7) Джваламукхи, 8) Нагарасамбхава, 9) Рамагири, 10) Годавари, 11) Непала, 12) Карнасутра, 13) Махакарна, 14) Айодхья, 15) Курукшетра, 16) Симханада или Симхала, 17) Манирупа, 18) Хришикеша, 19) Праяга, 20) Бадари, 21) Амбика, 22) Вардхамана или Ардханалака, 23) Тривени (вероятно, Муктавени возле Калькутты, а не Юктавени в Праяге, которая упомянута отдельно), 24) Ганга-сагара-самгама (место впадения Ганги в океан), 25) Нарикела, 26) Виладжа, 27) Уддияна, 28) Камала, 29) Вимала, 30) Махишмати, 31) Варахи, 32) Трипура, 33) Вагмати, 34) Нилавахини, 35) Говардхана, 36) Виндхьягири, 37) Камарупа, 38) Гхантакарна, 39) Хаягрива или Акшаягрива, 40) Мадхава, 41) Кшираграма и 42) Вайдьянатха [Bhattacharyya 1996: 149–150; Sircar 1998: 19–20].

Что касается других ранних тантр, в КМТ появляется список пятидесяти питх. Такой же список содержится в Амбамата-самхите и ЙХ, являющейся важной тантрой, посвященной культу богини Трипуры.

Все эти тексты, несомненно, были созданы до XII в. Текст КМТ восходит, по меньшей мере, к XI в. [Duczowski 2004: 112–113].

Сама известная шактистская пурана, ДБхП, созданная примерно в это же время или чуть позже, т.е. в XI–XII в. [Девибхагавата-пурана 2006: 432–433; Brown 1990: 11; Hazra 1963: 346–347], содержит два списка питх. В первом из них перечислено сто восемь названий (VII.30.55–83) [Девибхагавата-пурана 2004: 74–76] (о нем у нас пойдет речь ниже), а во втором — шестьдесят четыре, то есть в два раза меньше (VII.38.5–30) [Девигита 2015: 31–32; Devi-gita 1998: 240–242].

В МБхП, относящейся к более позднему времени (хотя, по мнению Пушпендры Кумара, она была создана не позднее чем середина XII в. [Mahabhagavatapurana 1983:28], более правдоподобно, что эта пурана датируется серединой XIV в. (мнение Д. Кинсли) [Кинсли 2008: 36]), называется число питх — пятьдесят одна (12.29), однако их названия не приводятся, упоминается только самая важная из них — Камарупа (12.15, 24).

В ДП (38.3–9; 39.1–5; 16–21; 43.4–12) упомянута двадцать одна питха. Сказано, что на пути между Виндхьей и Малайей Богиня почитается как Мангала, на юге Гималаев как Нанда, на холмах Кишкиндхья как Бхайрави, на Курукшестре как Джаянти, на Кушастхали как Рудрани, на Джаладхаре как Бхадракали, в Коле как Махалакшми, на Сахьядри как Каларатри, на Гандхамадане как Амбика, в Удждаини как Уджджани, в Джамбумарге как Махакали, в Видехе как Бхадракалика, в Мундипитхе как Кхандамунда, на Малаядри как Агхора, на Ланкадри как Калика, на Шакадвипе как Виджая, на Кушадвипе как Чанда, на горе Краунча как Йогини, на Шалмаладвипе как Варангана, на холмах Мандара как Дхутима и в Пушкаре как Нараяни [Bhattacharyya 1996: 165; Shri-Devi-puranam 2013: 151–153; 169–170].

Списки питх продолжают появляться и в более поздних текстах. Например,

ДаТ, составленная не позднее, чем середина XVI в., содержит два списка питх. В первом из них перечислено восемь названий: 1) Камарупа, 2) Малая, 3) Каулагири, 4) Кулантака, 5) Каухара (не упомянута во втором списке), 6) Джаландхара, 7) Уддияна и 8) Девакута (Девикотта). Д.Ч. Сиркар отмечает, что этот список имеет мало общих названий со списком РЯ, и также дело обстоит в отношении других списков питх, чье содержание весьма варьируется [Sircar 1998: 18]. Во втором списке пятьдесят названий: 1) Камарупа, 2) Варанаси, 3) Непала, 4) Паундравардхана (Махастхан в северной Бенгалии), 5) Кашмир, 6) Каньякубджа, 7) Пурастхита (Пурастхира), 8) Чарастхита, 9) Пурнашайла, 10) Арбуда, 11) Амратакешвара, 12) Экамра (Бхуванешвар в Ориссе), 13) Трисротах (река Тиста в северо-восточной Индии), 14) Камакотта, 15) Кайласа, 16) Бхригу, 17) Кедара, 18) Чандрапура, 19) Шрипитха (вероятно, Шрихатта), 20) Онкара, 21) Джаландхара, 22) Малава, 23) Куланта, 24) Девакотта, 25) Гокарна, 26) Марутешвара, 27) Аттахаса, 28) Вираджа, 29) Раджагриха, 30) Колвагири (Каулагири), 31) Элапура (Эллора), 32) Калешвара (Камешвара), 33) Джаянтика (Джаянти), 34) Удджайни, 35) Кширика (Кшираграма), 36) Хастинапура, 37) Уддиша (Орисса), 38) Праяга, 39) Виндхья, 40) Маяпура, 41) Джалешвара (в Ориссе), 42) Малая, 43) Шришайла, 44) Меругири, 45) Махендра, 46) Вамана, 47) Хираньяпура, 48) Махалакшми, 49) Уддияна, 50) Чхачхатрапура. По замечанию Д.Ч. Сиркара, вызывает сомнение, что в действительности все эти места являлись шактистскими питхами. В некоторых случаях кажется, что присутствует попытка распространить шактистское влияние не только на шиваитские, но даже и на вишнуитские святые места [Sircar 1998: 20–23].

Бенгальский тантрический наставник Кришнананда Агамавагиша приводит этот список в разделе «Питханьяса» своего сочинения «Тантрасара» в XVII в., при этом, однако, он разделяет одна питху Меругири на две — Меру и Гири, так что всего питх получается пятьдесят одна [Dyczkowski 2004: 147; Padoux 2010: 234; Sircar 1998: 23].

Концепция четырех питх

Встречающиеся в текстах концепции четырёх, пятидесяти одной и ста восьми питх связаны с приверженностью индуистов классификаторскому взгляду на мир



*Шакти-питха в Пушкаре.
Автор фото: Юлия Духуа*

и законченным геометрическим формам. Точно также бытуют представления о четырех дхамах, семи городах, где можно достичь освобождения, восьми храмах Ганеши или двенадцати «огненных лингамах» Шивы [Глушкова 2000: 10; Eck 2012: 31].

Некоторые ранние тантрические тексты упоминают четыре питхи, которые в последующем тантрическом шактизме начинают считаться основными. Так складывается концепция «четырех питх» (chatuShpIṬha). Впервые эта концепция встречается в буддийской ХТ, составленной, по одному мнению, в конце VII в., а по другому — в середине VIII в. В тексте упоминаются четыре питхи: 1) Джаландхара (jAlandhara), 2) Одияна (oDiyAna) (Уддияна в долине реки Сват), 3) Пурнагири (pUrNagiri), 4) Камарупа (kAmarUpa) [Bhattacharyya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 8; Sircar 1998: 11–12]. Д. Ч. Сиркар связывает появление концепции chatuShpIṬha с учением буддийской школы сахаджаяна, согласно которой можно достичь вечного блаженства благодаря сексуальным практикам [Sircar 1998: 11].

В других буддийских текстах, таких как СМ, упоминаются следующие четыре названия: 1) Одияна или Уддияна, 2) Пурнагири, 3) Камарупа или Камакхья, 4) Шрихатта или Сирихатта (заменяет Джаландхару) [Ibid.: 13–14].

Первым собственно индуистским текстом, в котором представлена концепция четырех питх, является КП. Во втором из двух перечней питх, содержащихся в данной пуране (64.43–45), упомянуты: 1) Одра, местопребывание богини Катьяяни и бога Джаганнатхи, на западе, 2) Джалашайла, местопребывание богини Чанди и бога Махадевы, на севере, 3) Пурна или Пурнашайла (Пурнагири), местопребывание богини Пурнешвари и бога Маханатхи, на юге, 4) Камарупа, местопребывание божеств Камешвари и Камешвары, на востоке [Поклонение 2009: 9].

То, что Одра представляет собой ошибочное написание Уддияны, и то, что Джалашайла это то же самое, что и Джаландхара, становится ясно из первого списка, содержащегося в той же пуране (18.42–44, 49–51), который мы приводили выше. В этом списке богини Катьяяни и Чанди именуются господствующими божествами соответственно Уддияны и Джаландхарагири [Калика-пурана 2006: 99–100].

Камарупа расположена в Гувахати (штат Ассам) на берегу реки Брахмапутра, это одно из самых священных мест для шактов, упоминаемое в подавляющем большинстве текстов, где имеются списки питх, среди них КП, ХТ, РЯ, МбТ, ЙТ, ЙХ НсТ и ДБхП. Согласно преданию, здесь упало йони Сати. Это святое место возвеличивается в каула- и бхайрава-тантрах, и во многом это благодаря тому, что Камарупа связывается с именем Матсьендранатха, прославленного основоположника каулического тантризма, включая его направления, связанные с поклонением Кубджике, Трипуре и Кали [Dyczkowski 2004: 104].

В Камарупе почитается богиня Камакхья, которая ассоциируется с Махамайей (58.52–54) и Кали (ЙТ 15.2). Иконографически она изображается шестиликой девушкой в возрасте шестнадцати лет, восседающей на красном лотосе (символизирует Брахму), произрастающем из пупка Шивы, который, в свою очередь, возлежит на спине льва (Вишну) (КП 58.52–69). Связанные с ней мифы и пред-



Храм Камакхьи на горе Нила (Ассам).

Автор фото: Юлия Дидуха

писания ее культа излагаются в КамТ [Datta 2017], ЙТ (I.11–15) [Йогини-тантра 2017; Yogini-tantra 2013] и КП (63–64) [Поклонение 2008: 92–104; Поклонение 2009: 5–13].

В КП происхождение имени «Камакхья» сам Шива объясняет так: «Оттого что для любовного наслаждения на великую гору Нилакуту снизошла Богиня тайно, она зовется Камакхьей. Так как она дарующая любовь, любящая, воплощение любви, возлюбленная, дающая тело Каме и его отнимающая, она зовется Камакхьей» (62.1–2) (цит. по [Поклонение 2008: 92]). Таким образом, традиционная этимология связывает имя «Камакхья» с корнем kam «любить, возделывать, желать». Однако Д.Ч. Сиркар и Б. Какати полагают, что имя «Камакхья» по своему происхождению не санскритское, а аустроазиатское. Исследователи связывают это имя с некоторыми схожими словами из аустроазиатских

языков, означающими привидение или мертвое тело: kAmoi («демон») на старом кхмерском, kAmoit («дьявол») на шанском, komui («могила») на сантали, kamet («труп») на кхаси. Возможно, Камакхья первоначально была богиней призраков и духов [Bhattacharyya 1999: 296; Kakati 1989: 34, 38; Sircar 1998: 15].

По одному из преданий, храм Камакхьи на горе Нилачала воздвиг сам Кама в честь Богини, когда ему удалось вернуть свой телесный облик [Bagchi 1980: 144]. Согласно же другой легенде, которая содержится в КП (38.144–145), заслуга строительства храма принадлежит царю Нараке. Нарака это сугубо мифологический персонаж, которого, однако, Б.К. Бора, один из авторов сборника «Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill», считает реальной исторической личностью [Heritage 2010: 11]. По мнению Э. Гейта, храм Камакхьи был построен уже в IV–V вв. н.э. [Gait 1997: 50].

Впрочем, некоторые факты говорят против особой древности культа Камакхьи. Так, если знаменитый китайский путешественник Сюань Цзан сообщает о культе богини Бхимадеви в Гандхаре (об этом выше), то он же хранит полное молчание

о Камакхье и посвященной ей горе в Камарупе, хотя и находился там некоторое время [Сюань-цзан 2012: 277]. Не упоминается питха в Камарупе и в «Тиртхятрапарве» Мбх. Ван Куидж считает, что в пользу более позднего происхождения питхи Камакхьи в Камарупе свидетельствует и приводимая в ЙТ легенда: в Уддияне Богиня проявляет себя в Крита-югу (kR[^]ita-yuga), в начале Трета-юги (treta-yuga) она появляется в Пурнашайле, в Двапару (dvApara) и Кали (kali) Богиня манифестируется как Камакхья для того чтобы уничтожить демона Гхору (ghora, «грозный, страшный»). Таким образом, питха Камакхьи оказывается самой поздней по времени возникновения [Worship 1972: 35]. Существующий ныне храм Камакхьи на холме Нила (Нилачала) возле Гувахати датируется временем не ранее XVI в. В XVII—XVIII вв. правители Ассама оказывали покровительство культуре богини, и её центральное положение среди прочих питх, вероятно, берет свое начало с этого времени [Datta 2017: 176—180; Heritage 2010: 22—25; Mishra 2004: 6].

Храм Камакхьи в Камарупе уникален, если сравнивать его с храмами богинь в других частях Индии, так как до недавних пор не содержал никакого антропоморфного изображения божества. В гарбхагрихе, святая святых храма, именуемой в текстах «пещерой Манобхавы» (manobhava-guhA), находится камень с высеченным на нем изображением йони, который и является основным объектом культа. Этот символ йони всегда остается влажным из-за того, что на него попадает вода из природного источника. Верующие, посещающие храм, дотрагиваются до йони и делают подношения из цветов и листьев. И лишь в 70-е годы в храме в помещении, предвещающем гарбхагриху, было установлено мурти Камакхьи [Bagchi 1980: 144; Barua 1988: 27; Kinsley 1987: 187]. Храм известен тем, что его неоднократно посещали такие знаменитости, как Свами Вивекананда и Индира Ганди [Datta 2017: 222—225].

Самый важный праздник в честь Камакхьи это амбувачи, отмечаемый между с десятого по тринадцатый день темной половины месяца ашадха (июнь). Считается, что на это время приходятся месячные богини. 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].

Вокруг этого храма вырос целый храмовый комплекс, именуемый Камакхья-дхамма или просто Камакхья и включающий множество больших и малых святилищ. Среди них пятнадцать храмов различных богинь (Кали, Тары, Бхуванешвари, Чхиннамасты, Багалы, Бхайрави, Дхумавати и др.), пять храмов Шивы (Трипурешвара Бхайрава, Камешвара Бхайрава, Сиддхешвара Бхайрава, Котилинга и Садьоджита Шива или Амратакешвара) и три храма Вишну, священные пруды, ашрамы и дхармашалы. Отметим еще, что три махавидьи, а именно Шодаши, Матанги и Камала, почитаются совместно в святилище (Манобхава-гухе) храма Камакхьи [Datta 2017: 226—230; Dupuis 2008: 95—98; Heritage 2010: 116—117; Kamakhya 2004: 23—24; Kinsley 1987: 187; Sircar 1998: 15—16].

Вот как описывает свои впечатления от визита в храм Камакхьи в феврале 2015 г. современная путешественница Юлия Дикуха: «Я приехала к подножию горы, на



У ворот храмового комплекса Камакхьи. Автор фото: Юлия Дикуха

вершине которой находится храм Камакхьи. Здесь можно взять такси или рикшу, чтобы подняться по трёхкилометровому серпантину вверх. Но мне было интересно дойти самой, наслаждаясь с горы видом влажного города в дымке, сочной зеленью тропиков. Я хотела прийти к богине сама, ощущая с каждым шагом её ближе и ближе. Внутри меня с подъёмом началась пульсация, подобная переходу от бутона в цветок. Местами пешеходная часть дороги разрушена ливнями, висят на уровне груди провода с подмытых столбов. Я пришла к Камакхье. Я здесь. Храм сложно назвать красивым, в нём нет привлекательных скульптур, они грубо вытесаны, иногда устрашающи, но, безусловно, влекущи. Фигуры и стены снаружи храма блестели, как будто намазанные маслом. Я потрогала — оказалось, лак. Во дворе храма люди разбивают о специальный постамент кокосы и поливают их соком статую, закутанную в ткани. Звук такой, будто размазывают черепа. Неподалёку в плетёнках голуби. Козлята на привязи. Их лбы в красной краске. Понимаю, что их наметили в жертву. Не знаю как, но я сразу попала не в храм, а в жертвенную часть, где свеживали коз. Спросила у служителей. Чтобы попасть в храм, нужно постоять в очереди. Их три. И надо успеть — с 13 до 15 ч. храм закрывают. Для очередей сделаны решётчатые узкие ходы. Медленная змея очереди, провела в ней 40 минут — неумолимо. Храм на горе, а в главной его части нужно спускаться вглубь. В храме темно, чёрные грубые каменные блоки, толстые колонны, обмазанные красным идолами. В алтарной части Камакхью настолько закутали в ткани, что её не видно. Но ткань шевелится, будто под ней нечто живое. И вот святая-святых — в

глубине в полумраке, освещаемом только горящим маслом, расщелина-источник. Влажная, сочащаяся желанием и жизнью вульва. Касаюсь влаги. Жрец размазывает по моему лбу карминную краску с водой из источника» // [URL]: <https://vk.com/id134507774> (дата обращения: 29.11.16).

Питха в Пурнагири упоминается уже в ХТ, РЯ, МбТ, ЙХ и НсТ, 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. [Bhattacharya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 105]. Из его описания явствует, что здесь процветал буддизм [Сюань Цзан 2012: 276]. 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 [Bhattacharya 1996: 149; Dyczkowski 2004: 105].

Джаландхара в качестве питхи упоминается уже в ХТ, РЯ, МбТ, ЙХ и НсТ. Также об этой питхе идет речь в МтП (13.46; 22.46), ВюП (104.80), ПП (VI.4.19–20) и БаП (IV.44.95). Согласно ДП, богиней Джаландхары является Бхадракали, а ПН – Трипурамалини [Bhattacharya 1991: 156; Bhattacharya 1996: 165, 173]. Тантрическая этимология слова jAlandhara выводит первую часть из слова jAla «сеть» или jvAla «пламя». В итоге Джаландхара описывается как место, которое несет (-dhara) сеть или совокупность пламенеющих энергий Богини. В долине Кангра, находящейся вблизи от современного города Джаландхар, из трещин в скале выходит природный газ. Небольшим языкам пламени, которые он вызывает, поклоняются до сих пор как проявленной форме богини Джваламукхи, чье имя буквально означает «Богиня, чьими устами является пламя» [Dyczkowski 2004: 103].

В третьей четверти XIV в. Шамс-и-Сирадж Афир упоминает об идоле Джваламукхи, который стоял на дороге в Нагаркот: «Некоторые из неверных сообщали, что султан Фируз специально отправился, чтобы посмотреть на этот идол и держал золотой зонт над его головой <...> Другие неверные говорили, что султан Мухаммед Шах держал зонт над тем же самым идолом, но это также ложь» (цит. по [Bhattacharya 1996: 169]).

По другой версии, это место получило свое название по имени царя дайтьев Джаландхары. Согласно ПП (4.3), Джаландхаре, сыну Океана и Ганги, была отдана во владение часть Индии (jambudvIpa). Эта страна и стала известна как Джаландхара [Dyczkowski 2004: 103].

Джаландхара ныне чаще всего отождествляется с питхой Кангревали Деви, расположенной в городе Кангра (Нагаркот). Находящийся там сейчас храм был воз-

веден на руинах прежнего, который был разрушен землетрясением 1905 г. Говорят, что прежний храм был построен раджой Сансаром Чандом I в 1440 г. Богиня почитается здесь в форме riNDI (обнаженной горной породы), заключенной в площадку посредине большого облицованного мрамором двора. Рядом с ее riNDI есть другой riNDI, представляющий Шиву или бхайраву питхи. К этому святилищу примыкает множество «дополнительных» святилищ и изображений, включая Ханумана, Сантоши Ма и десяти махавидий [Erndle 1993: 48–50; Padoux 2010: 236].

Уддияна (или Оддияна) — одна из древних питх, упоминаемых, в частности, в ХТ, РЯ, МбТ, ЙХ и НсТ. Расположена в долине реки Сват в Гандхаре, хотя некоторые ученые ошибочно отождествляют ее с Одрой или Ориссой в восточной Индии [Bhattacharya 1991: 236, 296; Bhattacharya 1996: 149]. Как замечает А. Паду, это особо мистическая точка, часто рассматриваемая как место происхождения тантрической традиции [Padoux 2010: 235].

Среди последователей ваджраяны (тантрического буддизма) Уддияна известна как земля Падмасамбхавы (VIII в.), наставника школы йогачара и великого проповедника буддизма в Тибете. Отцом Падмасамбхавы был буддийский царь Уддияны Индрабхути, одновременно являвшийся знаменитым тантрическим учителем и автором «Джнана Siddhi» и других работ, а теткой — Лакшмикара, перу которой принадлежит текст буддийской тантры под заглавием «Адваясиддхи» [Duczkowski 2004: 106–107; Sircar 1998: 16–17].

Из концепции четырех питх следует, что двумя важнейшими центрами шактизма и тантризма в древности были Ассам и северо-западная Индия [Sircar 1998: 16–17]. Агехананда Бхарати объясняет факт, что именно эти места вошли в число четырех главных питх, тем, что в их упали наиболее «мощные» с магической точки зрения члены Сати [Bharati 1998: 90]: йони (Камарупа), грудь или язык (Джаландхара), бедра (Уддияна) и шея (Пурнагири).

В конце XVI в. придворный Акбара Абул Фазл написал сочинение «Аин-и-Акбари», которое содержит интересное описание питхи возле Нагаркота вместе с легендой о происхождении четырех питх, как она была известна автору. Приводим это сообщение: «Нагаркот это город, расположенный на холме; его крепость называется Кангарх. Возле этого города находится святое место Махамайи, которое считается проявлением ее божественности. Паломники с удаленных мест посещают его и достигают исполнения своих желаний. Странно то, что для того, чтобы их молитвы были благосклонно выслушаны, они отрезают себе языки; у некоторых они отрастают сразу, у других через один или два дня. Хотя медицина допускает, что язык может отрасти, все же в такой короткий промежуток времени это весьма удивительно. В индуистской мифологии Махамайя, сказано, это жена Махадевы, и знатоки этого вероучения представляют под этим именем мощь божества. Говорят, что, видя неуважение (проявленное по отношению к ней или ее супругу Шиве), она рассекла себя на куски, и ее тело упало в четырех местах: ее голова и некоторые из ее членов в северных горах Кашмира возле Камраджа, и эти останки называются Шарада, другие части тела упали возле Биджапура на Декане и они стали известны

как Тулджа (Турджа Бхавани). Части же, упавшие в восточном направлении возле Камарупы, называются Камакхья, а остатки, что хранит это место, почитаются как Джаландхари <...>. В округе огни, напоминающие факелы, выходят из земли в некоторых местах, а другие похожи на сияние ламп. Здесь скопление паломников, и различные вещи бросаются в огни с ожиданием благословений для мирской жизни. На этом месте был воздвигнут украшенный куполом храм, и огромная толпа собирается в нем. То, что вульгарно приписывают чуду, на самом деле просто рудник серы» (цит. по [Bhattacharya 1996: 169–170]). Абул Фазл таким образом знал четыре святых места, связанные с богиней. Первое из них было Шарада в современном Шарде в северном Кашмире, то есть Абул Фазл заменил Кашмир Уддияну. Второе было Джаландхари близ Нагаркота в Пенджабе. Третье — это область Биджапура, возможно, это то же самое, что и Пурнагири, упоминаемое в тантрах и в КП. Святое место Бхавани находится в Тулджапуре к югу от Осмабада. Культ этой богини был таким популярным, что когда Шиваджи построил крепость Пратагарх, он установил там изображение Бхавани, так как Бхавани Тулджапура ему было нелегко достичь. Четвертым местом была прославленная Камарупа [Bhattacharya 1996: 170; Sircar 1998: 14].

Четыре основные питхи — Камарупа, Пурнагири, Джаландхара и Уддияна — образуют треугольник, символически представляющий йони (лоно, vulva) женского божества. В тантрах школы кубджика этим божеством оказывается богиня Кубджика. Как и в случае с другими тантрическими божествами, одним из основных аспектов Кубджики является ее лишенная формы проявление в образе магического звука. Поэтому треугольник, образованный четырьмя главными питхами, делится на сорок девять малых треугольников, соответствующих знакам алфавита деванагари и, таким образом, представляет собой «лоно мантр». Каждому знаку, пребывающему в своей собственной обители, которая есть йони, поклоняются как бхайраве или сиддхе [Dyczkowski 2004: 108–109]. Мы можем наблюдать воплощение этих представлений в храме Харасиддхи Деви в Удждаини, где купол внутри святилища украшен пятидесятью одним медальоном, каждый из которых отождествляется с одной из богинь, одной из букв алфавита деванагари и одной из питх. Каждая богиня изображена на своем медальоне — с своими атрибутами, оружием и ездовым животным — что превращает интерьер храма в мандалу Великой Богини. Вне круга этих медальонов прямо над часами висит большая цветная картина, на которой Шива, одетый в леопардовую шкуру, бредет по полю с телом Сати на плече [Eck 2012: 293].

Символическое и ритуальное замещение питх

Итак, мы переходим к очень интересной теме символического и ритуального замещения питх, получившего распространение в тантрах. Известно, что для тантрической философии характерна сложная система соответствий и замещений, каждому предмету или понятию из одного класса соответствует другой предмет или понятие из другого класса. Наиболее яркий пример — это соответствие каждого

члена человеческого тела тому или иному плану или уровню вселенной (параллелизм микрокосма и макрокосма). Первоначально питхи мыслились только как реальные объекты, существующие в реальном географическом пространстве, которые верующим требуется посещать. Однако потом появляется идея о соответствии питх тем или иным объектам из совершенно других классов. Эта идея развивается до той степени, что реальные питхи фактически исчезают, ценность физического паломничества полностью умаляется, и на место этого встают символы, операциями с которыми служат содержанием сложных духовных практик. О соответствии питх буквам алфавита уже было сказано выше. Группа из пятидесяти питх, появившаяся первый раз в тантрах школы кубджика, стала считаться просто стандартной идеальной схемой. Список затем появляется в ЙХ, где он подвергается некоторым изменениям. В отличие от тантр кубджики, в данном тексте речь идет уже не о реальном паломничестве по святым местам, а о его символическом замещении, связанном с размещением пятидесяти питх на теле [Dyczkowski 2004: 114, 147; Padoux 2010: 234, 236]. Примерно то же самое мы находим в НсТ [Dyczkowski 2004: 117]. Полный перечень, какие символические соответствия проводились касательно питх и в каких тантрических текстах, занял бы слишком большое место, поэтому ограничимся некоторыми примерами.

В НсТ питхи отождествляются с абстрактными философскими понятиями. Камарупа отождествляется с волей Шивы, Пурнагири — с нада (космогоническим звуком), Уддияна — с бинду (примордиальной, лишенной измерения точкой). Подобным образом три дополнительные питхи (उपारिष्ठा) — Девикота, Калагири и Удджаини — тождественны кундалини и двум первым производным нада и бинду. Подобные соответствия называются и для остальных питх [Ibid.: 118].

ШсС перечисляет двадцать четыре питхи и называет их составными частями колеса Солнца, которое вместе с колесами Луны и Огня является тремя вместилищами колеса Богинь, странствующих в небесах. Эти питхи размещаются четырьмя группами по шесть и соответствуют двадцати четырем таттвам (родам сущего). Таким образом, проводятся параллели с основами бытия, и путешествуя по святым местам, адепт проходит по всей манифестированной вселенной, от самых низких уровней до самых высоких и обратно [Ibid.: 122].

Это своего рода макрокосмический вариант проекции питх, а в той же ШсС есть еще и микрокосмический, связанный с «размещением» питх на человеческом теле, точнее, голове. Так, Уддияна размещается в ушах, Джаландхара — во рту, Пурнагири — на верхней губе и Камарупа — в глазах. Более широкая версия подобной проекции содержится в уже ранее упоминавшейся КмТ. В ней Уддияна отождествляется с местом ниже пупа, Джаландхара — с желудком, Пурнагири — с сердцем и Камарупа — с горлом [Dyczkowski 2004: 128, 130; Goudriaan 1981: 54].

В тантрах содержится и еще один интересный вариант проекции питх. Источники сообщают, что в святых местах шактистов жили женщины, принадлежавшие к низшим кастам и занятые в тантрических практиках. Так, в ШСТ (II.14.4) в перечне женщин, пригодных для ритуалов Тантры, упоминаются уAtrA-veshyA и

Irtha-veshyA, т. е. блудницы, принимавшие участие в паломничестве и живущие в святых местах [Shaktisamgama-tantra 2014: 135]. В связи с этим тантры, созданные почитателями Кали, Мадхавакула и Девьямала, отождествляют питхи с различными видами низкокастовых женщин и далее выстраивают целый символический ряд. М. Дичковский приводит один из таких рядов из «Мадхава-кулы» и «Девьямалы»: например, Праяга отождествляется с блудницей (veshyA), подметальщицей, матрикой Брахмани и пупом, Варана (возможно, Варанаси) с виноторговкой, изготовительницей сурьмы, матрикой Махешвари и сердцем, а Чарита с рыбачкой, продавщицей хмельных напитков, матрикой Индрани и небом [Dyczkowski 2004: 132–133]. Более простой список содержится в ШСТ (II.13.5–29). Здесь выстраиваются такие аналогии: Харидвар — служанка, Шрипура — супруга горшечника, Джаландхара — ткачиха, Пушкара — прачка, Каньякубджа — певица и т.д. [Shaktisamgama-tantra 2014: 102–105]. В связи с этим утверждается, что каула-авадхуте нет нужды совершать паломничество, как и прочие обрядовые действия, потому что тиртхи для каул заменяют женщины определенных типов (II.13.1–4) [Ibid.: 101].

Несмотря на тщательность, с которой питхи и все, что связано с паломничеством по ним, символически замещалось, вплоть до X–XI вв. предписание действительно посещать эти места не изменялось. В тантрах содержится традиционное для текстов, посвященных паломничеству, описание плодов его совершения. Так, для КТ не характерно пренебрежительное отношение к «внешним» святым местам или «внешнему» паломничеству [Dyczkowski 2004: 131].

Великий тантрический философ Абхинавагупта, живший в XI в., был сторонником полного символического замещения паломничества по святым местам. Он писал в «Тантралоке» (15.100), что «для того, кто видит, что все это пребывает в теле, во внутреннем жизненном дыхании и в сознании, какая польза может быть во внешних, вводящих в заблуждение странствиях?» (bhramaNaDambara)» Согласно Абхинавагупте, поклонение в святых местах само по себе не ведет к освобождению. Но все же великий тантрик не отрицает полностью значения внешнего ритуала, он лишь указывает, что святые места не заключают в себе никакой духовной силы сами по себе. Любой может успешно совершать поклонение там, где «раскрывается лотос его сердца» [Ibid.: 140–141]. В другом месте «Тантралоки» (29.59–63) сказано, что садхака должен размещать святые места на своем теле. Так, Аттахасу следует мысленно представлять на шикхе (пучке волос на голове), Каулагири на ушах, Джаянтику на ноздрях, Удджаини на бровях, Праягу во рту и т.д. [Tantraloka 2016: 126].

Некоторые тантрические тексты наставляют, что адепт-тантрик должен «поместить» богинь, пребывающих в питхах, в различные части своего тела средствами ритуала «ньяса». Этим путем адепт отождествляет себя, часть за частью, с богиней, которой он поклоняется [Kinsley 1987: 247].

Концепция ста восьми питх

Число 108 занимает в индуистской традиции особое место. Это число является производным умножения 9 (семь планет, Раху и Кету) на 12 (число знаков сол-

нечного зодиака) и символизирует небо в целом. Так, в Индии насчитывается сто восемь особо чтимых храмов, сто восемь упанишад, из ста восьми бусин состоят шиваитские четки [Махабхарата 1987: 607–608]. Поэтому неудивительно, что в некоторых шактистских текстах появляются списки, содержащие сто восемь названий питх. Как указывает Д.Ч. Сиркар, составление столь обширных списков оказалось одним из средств включить культы местных богинь в доктрину единого женского начала [Sircar 1998: 24–25].

Самый ранний список ста восьми имен Богини с указанием ее связи с отдельными святыми местами впервые встречается в МтП (13), относящейся к достаточно раннему времени. Этот же самый текст цитируется с изменениями при описании различных манифестаций Бхадракарники (формы Богини) в подразделе «Ревакханда» раздела «Авантьякханда» в СП (в своей нынешней версии датируемой не ранее чем XII в.), а также при перечислении различных имен богини Савитри в разделе «Сриштикханда» ПП (VII.30). Этот же самый текст используется и в качестве первого списка питх ДБхП (VII.30.55–83) [Девибхагавата-пурана 2004: 74–76], о котором уже упоминалось выше. Однако в этом фрагменте, в котором наряду с именами проявлений Богини, связанных с определенными святыми местами, не называются отдельные члены тела Сати и отдельные бхайравы [Bhattacharyya 1996: 130; Sircar 1998: 25]. Приведем данный фрагмент полностью:

В Варанаси пребывает Вишалакиши, Гаури — в Мукхе.

Сказано, что в месте, где [находится] лес Наймиша, [обитает] Лингадхарини, (55)

В Пряге Лалита, Камуки в Гандхамадане,

У [озера] Манаса с юга Кумуда, а с севера (56)

Бхагавати Вишвакама, исполняющая желания всех,

На Гоманте [обитает] богиня Гомати, на Мандаре Камачарини. (57)

Мадотката в Чайтратратхе, Джаянти в Хастинапуре,

Гаури, сказано, в Каньякубдже, Рамбха в горах Малайя. (58)

Говорят, что в питхе Экамра [пребывает] богиня Киртимати,

В Вишве Вишवेशвари, в Пушкаре Пурухута, (59)

В питхе Кедара богиня Санмаргадайини,

Манда за Гималаями, а Бхадракарника в Гокарне. (60)

Повелительницей Стханы [является] Бхавани, в Билваке [обитает] Билвапатрика,

На горе Шри, сказано, Мадхави, Бхадра в Бхадрешваре, (61)

На горе Вараха Джая, Камала в обители Камалы,

Рудрани в Рудракоти, Кали в Каланджаре, (62)

В Шалаграме Махадеви [живёт], в Шивалинге Джалаприя,

В Махалинге Капила, в Макоте Мукутешвари, (63)

В Майяпури Кумари, в Сантане Лалитамбика,

В Гайе, сказано, Мангала, в Пурушоттаме Вимала, (64)
 Утпалакиши в Сахасракише, в Хираньякише Махотпала,
 В Випаше Амогхакиши, Падала в Пундвардхане, (65)
 Нараяни [обитает] в Супариве, на Трикуте Рудрасундари,
 В Випуле Випула, богиня Кальяни на горах Малайя, (66)
 В горах Сахья Экавира, в Харишчандре Чандрика,
 Рамана — в тиртхе Рамы и в Ямуне Мригавати. (67)
 Котави [живёт] в тиртхе Коти, Сугандха в лесу Мадхава,
 В Годавари Трисандхья, во вратах Ганги Ратиприя, (68)
 В Шивакуде Шубхананда, Нандини на берегу Девики,
 Рукмини в Дваравати, Радха в лесу Вриндавана, (69)
 Деваки в Матхуре, Парамешвари в Патале,
 Сита на Читракуте, на [горах] Виндхья Виндхьядхивасини, (70)
 В Каравире Махалакими, богиня Ума в Винайе
 Арогья в Вайдьянатхе и Махешвари в Махакале. (71)
 Абхая в тиртхах Ушна, Нитамба в горах Виндхья,
 Мандави в Мандавье, Сваха в городе Махешвари, (72)
 Прачанда в Чхагаланде, Чандика в Амаракантаке,
 Варароха в Сомешваре, Пушкаравати в Прабхасе. (73)
 Известно, что Девамата [обитает] в Сарасвати, Паравара на берегу
 океана,
 Махабхага в Махалайе, Пингалешвари в Пайошни, (74)
 Симхика в Криташауче, Атишанкари в Картике,
 Лола в Утпалавартаке, Субхадра в устье Шоны, (75)
 Матьерь Лакими в Сиддхаване, Лакими Ананга в ашраме Бхарата,
 Вишвамукхи в Джаландхаре, Тара на холме Кишкиндхи, (76)
 Пуштити в лесу Девадару, Мадха в Кашмире,
 Богиня Бхима в Гималаях, а также Туштити в Вишвешвари. (77)
 Шуддхи в Капаламочане, Мата в Каяварохане,
 Дхара в Шанкоддхаре, Дхрити в Пиндараке, (78)
 Кала в Чандрабхаге, в Аччходе Шивадхарини,
 В Венне Амрита, в Бадари Урваши, (79)
 Аушадхи в Уттара-куру, Кушодака на Кушадвипе,
 Манматха на Хемакуте, Сатьявадини в Кумуде, (80)
 Ванданийя в Ашваттхе, Нидхи в обители Вайшравана,
 Гаятри в Ведавадане, Парвати в присутствии Шивы, (81)
 В мире богов Индрани, у Брахмы Сарасвати,
 В диске Солнца Прабха, среди матрик Вайшнави, (82)

Арундхати среди целомудренных, а Тилоттама среди прекрасных женщин, В разуме Брахмакала, и Шакти во всех воплощённых. (83) (цит. по [Девибхагавата-пурана 2004: 74–76]).

Как оказывается, число питх составляет не сто восемь, а сто десять, но часть из них является явно придуманной, что было обычным для списка питх [Padoux 2010: 235; Sircar 1998: 28–29]. Факт, что даже в столь обширном списке автор, стремясь выдать за питхи все, что только можно, не упоминает по-настоящему значимые места, Камарупу и Уддияну, что может, по мнению Д.Ч. Сиркара, свидетельствовать об его антипатии к этим местам. Невозможно думать, что текст был составлен до того, как Камарупа и Уддияна обрели свое значение [Sircar 1998: 30–31].

Концепция пятьдесят одной питхи

Список из пятидесяти питх долгое время оставался популярным и повторялся в различных тантрах (например, в ДжТ) — вплоть до «Тантрасары» бенгальца Кришнананды, относящейся к XVII в. К этому времени идея соответствия пятидесяти питх знакам алфавита деванагари была уже забыта. Стали считать, что количество питх должно соответствовать счастливому числу 51, и поэтому из одной питхи — Мерутири — было сделано две — Меру и Гири [Dyczkowski 2004: 147; Padoux 2010: 234; Sircar 1998: 23], о чем говорилось выше. Именно такое количество святых мест называется в МБхП (12.29). Список из пятидесяти одной питхи содержится в очень небольшом по объему тексте ПН или «Махапитха-нирупана», созданном в Бенгалии в конце XVII в. или скорее в начале XVIII в. В самой ПН указывается, что она входит в состав тантрической работы «Тантрачудамани». Такие более поздние тексты, как «Шабдакалпадрума» (1822–1858) и ПнТ, заимствующие из ПН список пятидесяти одной питх, также считают её фрагментом «Тантрачудамани». Однако, как замечает Д.Ч. Сиркар, имеющийся в распоряжении исследователей текст «Тантрачудамани» не содержит этого списка питх, что заставляет предположить, что существует еще один текст под названием «Тантрачудамани», содержащий в своем составе ПН, либо автор ПН просто хотел придать своей работе большую значимость, заявляя, что она является частью авторитетного тантрического сочинения [Bhattacharyya 1996: 171; Sircar 1998: 3–5, 23–24].

Различные версии ПН приводятся Д.К. Сиркаром в его работе «Sakta Pithas», в котором наименования питх, питха-девата (форм богини), кшетрадхиша (бхайрав) и анга-пратьянга Богини (членов тела и украшений) даются в форме таблиц, и противоречия в списках также находят свое отражение [Bhattacharyya 1996: 171; Sircar 1998: 35–37].

Первой важной чертой ПН является то, что её список питх вместе с именами богинь и бхайравов включает множество мест из сельских районов Бенгалии, являющихся поздними и второстепенными культовыми объектами (Налахати, Вакрешвара, Киритакона и др.). Это явно указывает на тот факт, что Бенгалия стала важнейшим центром шактизма и Тантры после упадка другого центра, находившегося в северо-западной Индии, хотя ПН и упоминает такие питхи, как Джвала-

мухи и Джаландхара. Из известных питх прочих областей Индийского субконтинента названы Удждаини, Малава и Камагири, а упоминаемые Праяга и Варанаси являются заимствованиями из более ранних пуранических списков, то же самое мы наблюдаем и в случае Курукшетры. Однако, при этом автор ПН почти не приводит названий питх Декана, в частности, в его списке мы не находим упоминания о таких прославленных питхах, как Уддияна и Пурнагири, что свидетельствует о том, что он имел очень слабое представление об южных регионах [Bhattacharyya 1996: 172–175; Sircar 1998: 34–35].

Вторая важная черта данного текста заключается в том, что наряду с членами тела Сати, упавшими в тех или иных местах, упоминаются ее ожерелье (hAra), серьга (kuNDala), диадема (kirITa) и браслет (nUruṅga), чего мы не находим в более ранних списках [Sircar 1998: 35].

Различия между текстами

Таким образом, сравнивая содержащиеся в различных текстах списки питх, включающие ассоциируемые с ними члены тела Сати, проявления Богини и бхайрав, можно отметить, что эти списки весьма и весьма отличаются друг от друга. Фактически отсутствует общепризнанная традиция касательно числа питх, имен почитаемых в нем божеств и их ассоциации с членами тела Сати. Зачастую названия питх и имена божеств, как уже отмечалось выше, просто придумывались авторами, а ассоциация питхи с каким-либо членом тела Сати и вовсе отдавалась на откуп индивидуальному воображению. Факт, что во многих случаях целые страны упоминаются как питхи, наводит на мысль, что авторы имели весьма смутные представления о некоторых святых местах и часто прибегали к фантазии [Sircar 1998: 32]. На искусственность привязки членов тела Сати к питхам указывает тот факт, что соответствия между членами или украшениями и питхами разнятся. Например, в Каши упало либо лицо, либо серьга. Сердце упало, согласно одной версии, в Вайдьянатхе в восточном Бихаре, согласно другой — в святилище Амбаджи на границе Раджастанхана и Гуджарата. А пупок упал то ли в Бирадже в Ориссе, то ли на востоке Камарупы [Eck 2012: 294].

«Родина Индия зовёт»: шактизм и национально-освободительное движение

Как замечает Д. Эк, именно благодаря институту паломничества уже в древности у индийцев сложилось представление о своей стране как о едином культурном целом [Eck 2012: 15–17], и если историки ранее сетовали, что у жителей Индии отсутствует чувство истории, то они не могут отказать им в отсутствии чувства географии [Ibid.: 69].

Начиная с середины XIX в. шактизм стал активно вносить свой вклад в становление идеологии индийского национально-освободительного движения. Его теоретики стали пропагандировать образ своей родины, Индии, как воплощения божественной Матери [Bhattacharyya 1996: 203]. Этому способствовали представления о

сакральности земли и, прежде всего, земли Индийского субконтинента как единого целого, о чем шла речь выше, и почитание питх, связанных с конкретными географическими объектами — горами, холмами, реками, озерами, лесами, где, согласно преданию, упали части тела Сати — и они как бы распространяли свою сакральность на эти места. А поскольку питхи были разбросаны по всей территории Индии, то как бы вся индийская земля становилась телом Богини. И хотя в мифе говорилось о расчленении тела Сати, упор делался не на почитании ее останков, а на поклонении «живым» богиням, считавшимся ее проявлениями [Ibid.: 184 — 187].

В Индии то фундаментальное убеждение, что Индийский субконтинент есть сама Богиня-Мать, по отношению к которой все индийцы являются детьми, легло в основу культа Бхарат Маты (Матери Индии) (заметим, что аналогичная идея является неотъемлимой частью и русской культуры, начиная от образа «Матери Сырой Земли» в фольклоре и заканчивая советским искусством с его плакатом «Родина-Мать зовет!»).

Одним из первых выразителей этой идеи в современную эпоху стал бенгалец Банким Чандра Чаттерджи, в 70-е гг. XIX в. написавший гимн «Банде Матарам» («Я склоняюсь перед тобой, Мать»). Этот гимн приобрел известность в 1905 г., когда его распевали демонстранты, протестовавшие против раздела Бенгалии на две административные единицы, и он сохраняет свою популярность до сих пор. В 1881 г. тот же автор написал роман «Анандаматх», наполненный жаждой бунта против английского господства. В этом романе образ Кали — нагой и растрепанной — как бы символизирует положение самой Индии, огромной страны, где под пятой колонизаторов царили нищета, жестокая эксплуатация и смерть [Bhattacharyya 1996: 205—206; Еск 2012: 27, 95—97; Kinsley 1987: 181].

Эту линию продолжил Б.К. Пал, который в своей книге «Душа Индии» («The Soul of India») написал: «Наш высочайший идеал любви и преданности нашей стране следует отыскать в наших представлениях о родине как о Матери <...> Эти представления носили не поэтический, а по сути своей религиозный характер. Мы обращались к нашей стране не как к материнской стране, но просто как к Матери. Мне неизвестен какой-либо другой народ, который когда-либо совершал подобное» (цит. по: [Еск 2012: 97]). Пал связывает эти представления с индуистским учением о Пракрिति, живой природе [Ibid.].

Образ Родины как женщины-матери, должной быть освобожденной от чужеземного ига, вдохновлял с тех пор не одно поколение индийских патриотов, хотя многие из них и были далеки от вероучения шактистских сект. Даже известный поэт Рабиндранат Тагор, который негативно относился к шактистским религиозным практикам, отразил дух шактизма в своих патриотических песнях и поэмах. Традиция отождествлять Родину с Деви и Шакти, хотя и берет свое начало из Бенгалии, стала неотъемлимой чертой творчества поэтов и в других частях страны [Bhattacharyya 1999: 203—204].

В современной Индии образ Родины как богини-матери культивируется и сейчас. Так, в Варанаси в 1936 г. был воздвигнут храм, посвященный Бхарат Мате

(Bharat Mata Temple). Махатма Ганди, выступавший на его открытии, высказал надежду, что храм послужит объединению всех индийцев, независимо от их религиозной и кастовой принадлежности. Внутри этот храм представляет собой просторный зал, в которой вместо привычного изображения божества (мурти) находится высеченная из мрамора огромная рельефная карта Индии, с её реками, горами и различными святыми местами. Именно на эту карту посетители опускают свои подношения: цветы и плоды. Впрочем, этот храм мало привлекает традиционных индуистов, и иностранных туристов здесь можно увидеть гораздо чаще, чем паломников [Еск 2012: 100–101].



*Бхарат Мата (Матерь Индия).
Современный индийский плакат.*

Большей популярностью пользуется другой Bharat Mata Temple, открытый в 1983 г. в священном городе Хардвар, где река Ганга с Гималаев выходит на равнины Северной Индии. Храм из белоснежного мрамора имеет семь этажей и представляет собой нечто вроде религиозно-культурного музея. Здесь можно увидеть изображения известных лидеров национального-освободительного движения, святых, мистиков и поэтов и, конечно, же богов и богинь индуизма. Непосредственно Бхарат Мате посвящен первый этаж, где она представлена в образе карты и высеченной из белого мрамора скульптуры. Карта покрыта множеством крошечных огоньков, указывающих на местонахождение святых мест, которые связывают воедино Индийский субконтинент: семь священных городов, четыре дхам, двенадцать лингамов света и многие шактистские питхи. Изображение Бхарат Маты возвышается над картой, держа в одной руке сосуд с водой, а в другой — колосья пшеницы. Над изображением выбиты слова «Банде Бхарат Матарам», напоминая о гимне Банкима Чандры Чаттерджи [Еск 2012: 101–102]. Таким образом сакральная география шактизма продолжает оказывать свое влияние и на культурную жизнь современной Индии.

Святые места Богини в настоящее время

Подтверждением этого факта служит и сохраняющаяся популярность многих питх. В наши дни некоторые паломники, как и встарь, отправляются в путь пешком, но большинство предпочитает заказные автобусы и другие виды современного транспорта [Еск 2012: 29]. Среди паломников пользуются популярностью путешественники по шактистским святым местам, такие как «Namare puja tirtha». В них древнее сказание о жертвоприношении Дакши служит в качестве введения к списку питх [Ibid.: 293–294]. Причины, по которым человек отправляется по святым

местам Богини, могут быть, конечно, самыми разными, и если одних к этому побуждает глубокое религиозное чувство, то другими движет простое любопытство. Согласно результатам исследования, проведенному «Vivekananda Kendra Institute of culture» среди паломников в храмовом комплексе на горе Нила, на вопрос, что побудило их отправиться в путь, 49,35% ответили, что намерены «удостоится религиозной заслуги», 56,49% — посетить святое место, 42,21% — соблюсти семейную традицию, 8,44% — попросить божество преподнести ему дар, 7,14% — любознательность, 1,20% - исцеление от болезни, 35,06% — даршан богини (следует отметить, что один опрошенный мог выбирать сразу несколько вариантов) [Heritage 2010: 150].

Бхардвадж заметил, что питхи «специализируются» на помощи людям в решении их личных проблем [Bhardwaj 1983: 160]. Следовательно, он доказывает, что поклонение Девы носит более «материальный» и менее «духовный» характер, чем культ великих мужских божеств, таких как Кришна и Шива. Мнение Бхардваджа оспаривает К. Эрндл. Она утверждает, что почитание Богини не становится менее «духовным» от того, что оно связано с мирскими интересами. В шактистской теологии материальный мир представляет собой манифестацию Богини, и поэтому стремление к материальным благам не является чем-то несовместимым с чувством преданности (bhakti) или стремлением к освобождению [Erndle 1993: 69].

Главной целью любого паломника, вне зависимости от его личных мотивов, является получение даршана. Даршан означает «лицезрение божественного образа», своего рода приобщение к могуществу божества благодаря созерцанию его в проявленной форме [Индуизм 1996: 161; Padoux 2010: 238]. В святых местах Богини даршан подразумевает обычно увидеть ее в образе антропоморфного изображения (mUrTi) или обнаженной горной породы (piNDI). В число обычных подношений Богине в питхах обычно входят красный флаг (jhaNDA), синдур (sindUr, порошок красного цвета, приготовляемый из киновари или свинцового сурика), маленький металлический зонтик (chattrā) и кокосовый орех (maull). Синдур красного цвета, а красный считается благим цветом, ассоциируемым с кровью, и это также цвет одежд невесты. Флаг и зонтик это эмблемы царской власти и воинской доблести, так как Богиня — это также царица и воительница. Кроме того, подношения Богине включают обычно сладости, цветы, деньги и ювелирные украшения [Erndle 1993: 66–67].

В некоторых питхах, как например, в Калигхате в Калькутте, храме Камакхьи в Ассаме и Виндхьячале (восточный Уттар Прадеш) до сих пор сохранилась практика принесения в жертву животных (прежде всего, козлов). В храмовом комплексе на горе Нила приносят в жертву буйволов, козлов и голубей, а подношение во праздника Наваратри сделанных из теста человеческих фигурок служит заменой совершавшихся в древности человеческих жертвоприношений. В других местах эта практика исчезла под влиянием вишнуизма, сикхизма, реформаторских движений вроде «Арья Самадж» и распространения западных ценностей [Bagchi 1980: 59–61; Datta 2017: 213–214; Erndle 1993: 70–72; Heritage 2010: 41, 46]. Так,

С. М. Бхардвадж свидетельствует, что во время посещения им питхи Джваламулки в 1968 г. там еще приносили в жертву козлов. Однако К. Эрндл, бывшая в 1983 г. в том же месте, ничего подобного не видела; жрец Джваламулки заявил ей, что от этой практики было решено отказаться пять или семь лет назад [Erndle 1993: 70–72].

Храмовый комплекс на горе Нила известен устраиваемыми там в сезон муссонных дождей деодхани — танцами, напоминающими шаманские пляски. Считается, что во время деодхани в танзора (деодха) вселяется какое-либо божество. В 2001 г. в деодхани приняло участие 16 деодха различных божеств [Bagchi 1980: 165–166; Heritage 2010: 65–66].

Другой отличительной чертой питх является присутствие там множества маленьких девочек (kanyAs или kumArIs). Это могут быть дочери храмовых служителей или просто местных жителей. Паломники воздают почести этим девочкам как проявлениям Богини.

Чаще всего им просто дают немного сладостей или мелких монет и касаются их стоп. Иногда совершается и более сложный ритуал, во время которого девяти девочкам (представляющим девять богинь) преподносят много сладостей, цветов и денег. Именно такой ритуал описывается в ДБхП (III.27) [Девибхагавата-пурана 2006: 192–199]. Кроме того, в питхах совершается хаван (огненное жертвоприношение), сопровождаемый рецитацией ДМ [Bagchi 1980: 56; Datta 2017: 213–214; Erndle 1993: 72–73; Heritage 2010: 34–39].

Некоторые из действующих донныне питх описывает Д. Эк, например, Виндхьячалу, расположенную в холмах возле города Мирзапур в штате Уттар Прадеш, где почитают богиню Виндхьявасини («Живущую-на-Виндхье»). Виндхьячала представляет собой храмовый комплекс, центром которого является храм Виндхьявасини. Архитектура храма лишена каких-либо изысков, однако в любой день здесь можно увидеть тысячи паломников, которые часами ждут своей очереди, чтобы войти в небольшое душное святилище, где они преподносят богине цветы, красные одежды и расколотые кокосовые орехи. Само изображение богини утопает в цветах, и поэтому верующие могут видеть только её большие серебряные глаза. Говорят,



У храма Камакхьи в наши дни.

Автор фото: Юлия Дикуха

что это изображение является *svayambhU*, «саморожденным», как и некоторые каменные лингамы Шивы [Еск 2012: 257]. Неподалеку расположены два других храма — Аштабхуджи («Восьмирукой») и Кали, представляющие собой пещеры в скале. Чтобы войти в них, паломник согнувшись должен пробираться во тьме в направлении стоящих на выступе масляных ламп, к месту, где на стене пещеры сияет лицо богини. Сначала паломник предстает перед Виндхьявасини, а затем навещает Аштабхуджу и Кали [Ibid.: 258–259]. Три этих храма воспроизводят символический треугольник йони богини [Padoux 2010: 238].

Большой популярностью пользуется до сих пор и знаменитый храм в Калигхат в Калькутте. В этом храме постоянно толпятся верующие, желающие удостоиться даршана Кали. Все, что они могут увидеть, это её большое черное лицо с тремя золотистыми глазами и красновато-золотистым языком. За храмом находится двор, в центре которого стоит жертвенный столб. Здесь ежедневно богине приносят в жертву козла. С противоположной стороны от места жертвоприношений растет дерево наподобие кактуса, возле которого некоторые из женщин-паломниц останавливаются для совершения особых обрядов. Это дерево называют «бесплодным», и оно отождествляется с Манасой, богиней змей и исцеления. Как говорят, поклонение богине в этом месте исцеляет женщин от бесплодия и защищает маленьких детей [Ibid.: 261–263. Подробнее об этой богине: Биджой Гупто 1992].

Некоторые питхи не только сохраняют популярность, но и значительно увеличивают ее. Рассмотрим в качестве примера уже упоминавшийся культ Вайшно Деви, который в 70–80 гг. XX в. стал самым известным в регионе и даже добился всеиндийского признания. Вайшно Деви считается самой старшей из Семи Сестер, хотя её храм не такой древний, как храмы некоторых других богинь, входящих в эту группу. Святое место Вайшно Деви находится в холмах на границе Кашмирской долины и равнин Джамму. Оно расположено на стороне горы Трикут, получившей такое название благодаря трём коническим вершинам [Erndle 1993: 38].

Согласно популярным путеводителям, здесь упали руки Сати, однако образ рук не играет никакой роли ни в местном мифе о возникновении святого места, ни в культовой практике. Само имя «Вайшно» указывает на приверженность богини вегетарианству. Богиня почитается здесь в образе трех пинди (piNDIs), представляющих три формы Шакти: Махакали, Махалакшми и Махасарасвати. Вайшно Деви отождествляется с Махалакшми. Чтобы лицезреть эти три пинди, паломникам приходится двигаться по туннелю длиной в тридцать метров [Erndle 1993: 39].

Если в 1967 г. святое место Вайшно Деви посетило всего 50 тыс. чел., то через десять лет количество паломников достигло 900 тыс. Культ Вайшно Деви нашёл отражение даже в кинематографе [Erndle 1993: 39]. В 2009 г. был установлен новый небывалый рекорд: питху посетило 8,2 млн. верующих // [URL]: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Вайшно-деви> (21.12.15)].

Как замечает К. Эрндл, все мифы и легенды о Богине могут быть локализованы во времени и пространстве. Даже те события, которые происходили в легендарное время или в том, что Элиаде назвал *in illo tempore*, могут быть визуально и физи-

чески пережиты паломником в его сакральном путешествии. Легенда об «огненном языке» Джваламукхи это, например, не только красивая сказка для паломников, потому что это пламя можно еще видеть и ощущать как проявление Богини. Подобным образом, паломники, поклоняющиеся Вайшно Деви на горе Трикут, и сегодня могут проследовать путем божественной девы, убегавшей от Бхайронатха [Erndle 1993: 62–63].

Заключение

Настало время подвести итоги. Хотя история шактизма уходит в глубину тысячелетий, первые достоверные сведения о существовании святых мест различных богинь относятся к «Тиртхаятрапарве» Мбх. Первоначально эти места, которые позже стали именовать питхами, никак не связывались друг с другом. Однако со складыванием представлений о едином высшем женском начале (впервые эти представления получили отражение в тексте ДМ, относящемся к VI–VII вв.), по отношению к которому отдельные богини являются лишь частичными манифестациями, появляется и миф, объясняющий происхождение питх расчленением тела богини Сати. Наряду с этим в отношении отдельных питх могут фигурировать и особые легенды об их возникновении. В текстах называется различное количество святых мест Богини, но можно выделить концепции четырех, пятидесяти одной и ста восьми питх. В тантризме получает развитие ритуальное символическое замещение паломничества. Однако многие питхи и в настоящее время сохраняют свое значение как важные религиозные центры, притягивающие паломников со всей Индии.

МЕСТО КАЛИКА-ПУРАНЫ В ПУРАНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Общие сведения о памятнике

Калика-пурана (в дальнейшем — КП) занимает важнейшее место в обширной пуранической литературе. Хотя она и относится к упапуранам, само это слово никогда не употребляется в ее названии. Слово «упапурана» (что значит «под-пурана», «младшая пурана») не должно побуждать нас думать, что это какие-то поздние, второстепенные и незначительные тексты. Как справедливо замечает Р.К. Хазра, некоторые из упапуран еще древнее, чем так называемые махапураны, и они служат важнейшим источником информации не только о религиозной жизни индийцев начиная с догуптского периода, но также и по литературе, истории и географии [The Kālikāpurāna 1991: 10].

КП была составлена с целью популяризации шактистского культа, и прежде всего, культа богини-матери Камакхьи. Она считается весьма авторитетным текстом, посвященным этой теме, и из нее обильно черпают информацию авторы сборников смрити — нибандхакары (smṛti-nibandha-kāṅḥ) начиная с XIII в. Из большого количества цитат из КП, которые делают нибандхакары, видно, что она пользовалась широким распространением и популярностью. Эти составители всегда опирались на текст пураны, когда они нуждались в авторитете, касательно темы совершения повседневных обрядов и, прежде всего, обрядов поклонения Богине [The Kālikāpurāna 1991: 10]. Поэтому некоторые авторы даже стремятся придать КП статус махапураны. Например, Хемадри (XIII в.) в своем сочинении Чатурварга-чинтамани называет КП изначальной Бхагаватой: *yad idam kālikākhyam sa mūlam bhagavatam smṛtam*, а БхП, как мы знаем, относится к категории махапуран (хотя многие считают, что больше прав именоваться махапураной не у вишнуитской Бхагаваты, а у шактистской Девибхагаваты-пураны, об этом см. соответствующую статью «Мировоззрение Девибхагавата-пураны») [The Kālikāpurāna 1991: 11].

Впрочем, существует и противоположная тенденция — причислить КП к разряду стхала-пуран. Стхала-пураны — это тексты, посвященные второстепенным боже-

ствам, чей культ ограничен какой-либо местностью, а в КП важное значение придается культу ассамской богини Камакхьи. Однако, Камакхья отождествляется с Кали как вселенской шакти, а не выступает в роли чисто местного божества, а сама КП имеет всеиндийское распространение и популярность. Поэтому она является именно шактистской упанураной, а не стхала-пураной [The Kālikāpurāṇa 1991: 11–12].

КП упоминается в списке упануран в девяти махапуранах и пятерых упануранах, среди них КуП – I, 1.17-20 (XII в.), СП – I.45-52; 1.2.11–15 и др. (XII в.), ГП – I,123.17-20 (XII в.), ДБхП – I,3.13–16 [The Kālikāpurāṇa 1991: 12–13].

Часто в различных текстах на санскрите упоминается некая Кали-пурана. Р.К. Хазра и некоторые другие ученые из этого делают вывод, что Кали-пурана это ранее существовавший текст, отличный от КП и более древний, чем она, что вполне возможно, учитывая, то, что многие тексты на санскрите не дошли до нас, и от них остались только названия. Однако проф. Шастри придерживается иного мнения, полагая, что Кали-пурана это просто иное название КП [The Kālikāpurāṇa 1991: 14]. Возможен, думается, и промежуточный вариант, когда в одних случаях Кали-пурана используется для обозначения самостоятельного ранее некогда существовавшего, но не дошедшего до нас текста, а в других служит как синоним КП.

Все печатные издания КП носят название «Калика-пурана», в то время как рукописи озаглавлены как «Калика-пурана» и как «Кали-пурана». Некоторые составители сборников смрити, заимствуя цитаты из КП, именуют ее «Кали-пураной». Это, конечно, не означает обязательно, что Кали-пурана является текстом, отличным от КП. Таким же образом Гаруда-пурана иногда упоминается как Таркшья-пурана (Таркшья – это другое имя Гаруды) [The Kālikāpurāṇa 1991: 16].

В самой КП есть интересный эпизод, объясняющий имя «Калика». После свадьбы, когда Махадева и Сати предаются любовным утехам в долине Гималаев, в один из пасмурных дней во время наступления дождливого сезона Махадева дразнит Сати, показывая ее темное облако: «Приближается темное облако, такого же цвета, [что и твоя кожа, а следовательно], оно твой друг, – Так он говорил [Сати], и когда она поднималась, желая посмотреть, он хватал ее за груди» (kālīkeyam samāyāti savarṇā te sakhīti tam / paśyed yasyās tathēcchantyāḥ proktvā jagrāha tat kucau) (14.25)

В КП имя Кали очень часто используется вместо Парвати и Умы как имя дочери Химавана, в то время как Калидаса в Кумарасамбхаве зовет ее Умой [The Kālikāpurāṇa 1991: 16].

Печатные издания и рукописи

КП многократно издавалась в различных частях Индии, начиная с последнего десятилетия девятнадцатого века. При этом все печатные издания имеют между собой незначительные разночтения. Основные издания следующие:

Бомбейское издание (Venkateshvar Press, 1891, 1907);

Бенгальское издание (Panchanan Tarkaratna, 1910; репринт 1979); Это издание сопровождается переводом на бенгали, сделанным не с санскритского печатного

текста, а с неизвестных рукописей, что доказывается значительными отличиями бенгальского перевода от санскритского текста, и бенгальский перевод, как замечает Ван Куидж, в большей степени соответствует тексту рукописей, с которыми он имел возможность ознакомиться [Worship 1972:37];

Бенгальское издание (Hrishikesh Shastri, 1911);

Майсорское издание (H.P. Venkata Rao), с переводом на язык каннада;

Бенаресское издание (Biswanarayan Shastri, опубликовано Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1972);

Делийское издание (Nag Publishers, Delhi, 1992). Это издание основывается в основном на бенаресском издании того же проф. Шастри. Но оно является критическим и при его подготовке ученый обращался к бомбейскому изданию и бенгальскому изданию 1910 г. и некоторым рукописным спискам, в т.ч. два из которых найдены в Ассаме, а еще один хранится в библиотеке г. Калькутты [The Kālikāpurāna 1991: 17, 21, 22].

Вообще существует достаточно большое количество рукописных списков КП, которые хранятся в общественных и частных собраниях по всей Индии. Некоторые рукописи можно отыскать и в собраниях европейских университетов [The Kālikāpurāna 1991: 21].

Разделение на главы

Бомбейское издание (1891, 1907) содержит 93 главы. Бенгальское издание с переводом на бенгали (1910) насчитывает 90 глав, в то время как другое бенгальское издание Хришикеши Шастри 1911 года — 91 главу. В бенаресском Гувахати проф. Шастри (1972) и в делийском издании 90 глав, то есть столько, сколько в бенгальском издании 1910 года [The Kālikāpurāna 1991: 21].

Разница в числе глав связана не с количеством стихов (это количество различается незначительно), а просто в различном членении текста на главы [The Kālikāpurāna 1991: 22].

Вильсон в предисловии к своему переводу Вишну-пураны упоминает рукописный список КП, включающий 98 глав, но ничего не говорит о местонахождении этого списка [The Kālikāpurāna 1991: 22].

Как уже было сказано выше, большое количество авторов сборников смрити (smRti-nibandha-kArAN) цитировали КП в своих сочинениях. Р.К. Хазра дает список авторов сборников смрити, цитировавших пурану. Он также замечает, что некоторые цитаты, о которых сказано, что они взяты из КП, не прослеживаются в печатных изданиях КП [The Kālikāpurāna 1991: 23]. К самым ранним авторам сборников смрити, цитировавших КП, относятся Наньядева, автор Бхаратабхашьи (1097–1133), Лакшмидхара, автор Критьякалпатару (1104–1155) и Апарарка (или Апарадитья) в своем комментарии на Яджнявалкья-смрити (1115–1130). А самыми поздними из них были Анантабхатта, цитировавший КП в Данасагаре (1630–1670), Камалакарабхатта — в Нирнаясиндху (первая половина XVII в.) и Питамбара Сиддхантагиша (из Камарупы) — в Тиртха-кауमुти, Шраддха-кауму-

ди и других работах (1560—1610).

Упомянутые здесь даты являются пробными, в одних случаях они отражают дату составления текста, а в других обозначают период, в рамках которого протекала литературная деятельность автора [The Kālikāpurāna 1991: 25].

Существует также немало текстов, содержащих предписания поклонения Богине, основывающиеся на материале КП. Некоторые из них опубликованы, но большинство так и остается в форме рукописи. К их числу относятся Дурга-пуджа-паддхати, Калика-пуранокта-дурга-пуджа-видхи, Дурга-бхакти-тарангини и др. [The Kālikāpurāna 1991: 17].

История изучения памятника

В восемнадцатом веке внимание европейских ученых к Калика-пуране было привлечено опубликованным в «Asiatic Researches» в 1799 г. переводом одной её главы, в которой речь шла о человеческих жертвоприношениях (т.н. «кровавой», делейском издании это шестьдесят седьмая глава), выполненным W.C. Blaquiere. После этого перевода КП стала ассоциироваться с кровавыми ритуалами и приобрела этим зловещую славу, возможно, это стало одной из причин, почему этому тексту с тех пор уделялось столь мало внимания. Другой причиной является то, что количество и объем текстов пуран и упануран столь велики, что очень трудно отыскать путь, позволяющий проникнуть в эту сокровищницу санскритской словесности. Одним из первых, кто предпринял такую попытку, был Г. Вильсон, начавший комплексное изучение пуран. В одном из своих исследований Г. Вильсон дает краткий анализ КП и характеризует ее как шактистский текст, посвященный предписаниям относительно поклонения супруге Шивы в той или иной из ее многочисленных ипостасей и указывает на различные мифы о Парвати, содержащиеся в первой части пураны, и на подробную информацию об «обрядях и формулах, из которых состоит ее почитание», занимающую главным образом вторую часть. Эта краткая характеристика, без сомнения, основывается на переводах нескольких глав, выполненных нанятыми Вильсоном индийскими пандитами [Worship 1972: 2].

В области перевода КП некоторая работа была проделана Г. Циммером, осуществившим перевод первых девятнадцати глав, в которых повествуется сказание о любви Шивы и Сати. Рукопись перевода Г. Циммера была опубликована Дж. Кэмбеллом в 1947 г. Небольшие фрагменты КП были переведены Сурьей Канта Шастри. В 1938 г. В. Рагхаван опубликовал подробное изложение содержания пураны; в введении к этому изложению он заметил, что цитаты из КП, содержащиеся в дхармашастра-нибандхах, не могут быть отысканы в тексте самой пураны, и высказал предположение, что первоначальная версия КП могла быть намного объемней, чем ныне существующая [Worship 1972: 2—3].

Р. Хазра попытался решить эту проблему отсутствия стихов, приписываемых КП раннесредневековыми авторами и посвященных деталям индуистского ритуала, выдвинув гипотезу, что существовало две КП. Первая из них, из которой и брались эти цитаты, была, по его мнению, была составлена около VII в. н.э. и не

испытала на себе тантрического влияния. Вторая же КП, тождественная нынешней и включающая в себя многочисленные предписания касательно тантрических практик, относится к X—XI вв. Он вывел эту дату, принимая ввиду факт, что КП упоминается авторами Брихаддхармы-пураны, Дурга-бхакти-тарангини Видьяпати и Дурга-бхакти-тарангини Видьяпати и Дурготсава-вивеки Шулапани; все эти тексты были созданы в XIV в. или возможно несколько ранее [Worship 1972: 3].

По мнению Ван Куиджа, хотя некоторые части КП и образуют большее или меньшее единство, но все же находится под вопросом то, можно ли считать текст КП единым целым и можно ли, основываясь на внешних свидетельствах, установить дату его создания. Ван Куидж полагает, что более важным, чем установление даты появления самой поздней редакции КП, является рассмотрение этапов развития различных мифов и ритуальных предписаний, содержащихся в КП, в рамках истории индуизма на основании их тщательного анализа и сравнения с подобными фрагментами в других текстах [Worship 1972: 3—4].

Хазра отметил, что важное значение в тексте КП придается Камарупе, которая отождествляется с частью нынешнего Ассама, и делает вывод, что КП была составлена или в Ассаме или в соседней с ним части Бенгалии, что, по мнению Ван Куиджа, вне всякого сомнения, верно в отношении существующей редакции КП [Worship 1972: 4].

Если не считать упомянутых работ, индологи уделяли КП совершенно незначительное внимание. Краткие упоминания о ней содержатся в некоторых обзорных работах, посвященных индуизму (Farquhar, Renou — Filliozat, Gonda), в нескольких работах по иконографии) и трудах по истории Ассама. Исключением является «History of Dharmas'āstra» Кане, в которой КП используется в качестве источника информации при описании культа Дурги (Durgarūpa), шестнадцати элементов поклонения (urasaras) и некоторых тантрических практик [Worship 1972: 4].

В этом отношении Кане присоединяется к индийской традиции, которая часто опирается на авторитет КП касательно церемоний культа Дурги. В Индии КП действительно начиная с 14 века пользовалось большой популярностью в среде авторов текстов, посвященных данной теме. При чем этих авторов интересовала только вторая часть пураны, темой которой являются многочисленные культы и формы поклонения [Worship 1972: 5].

Вплоть до недавних времен КП служила в качестве руководства по проведению праздника в честь Дурги в Бенгалии и Ассаме. На ее основе А. Таркатирихой было составлено пособие по ритуалу Калика-пуранья-дурга-пуджа-паддхати, опубликованное в 1920 г. [Worship 1972: 5].

Неоценимый вклад в изучение Калика-пураны внес голландский индолог Р. К. Ван Куидж. Им был издан перевод глав 52—65 (у него это с 54 по 69), составляющих ритуальную часть пураны под названием «Worship of the Goddess according to the Kalika-purana» (Калика-пурана). Ученый собирался продолжить работу по переводу и изучению текста пураны, однако, к сожалению, его труд был прерван преждевременной смертью. Перевод Ван Куиджа сделан с двух печатных

изданий и трех рукописей. Что касается печатных изданий, то это второе бомбейское издание 1907 г. и бенгальское издание 1910 г. П. Таркаратны. Разделение текста на главы у Ван Куиджа соответствует бомбейскому изданию. Двое из трех рукописей, которые использовал Ван Куидж, написаны бенгальским письмом и находятся в Германии, один в государственной библиотеке Фонда прусского культурного достояния, другой — в университетской библиотеке Тюбингена. Третья из использовавшихся рукописей является старейшей из них (датируется 1668 годом эры Шака), она записана деванагари и является собственностью Азиатского общества в Калькутте [Worship 1972: 37].

Перевод Ван Куиджа сопровождается исследовательской статьей, которая содержит обзор работ, посвященных КП и детальный анализ переведенного фрагмента, включая такие темы, как общее поклонение, поклонение, относящееся к гетеродоксии (вамачаре, «левому пути»), магические приемы и природа Богини согласно КП. Особое внимание ученый уделяет культу Камакхьи. По его мнению, подобные культы весьма характерны для горных областей севера Индии и задачей КП является вписать поклонение Камакхьи в общеиндуистский контекст, провозгласив ее высшим божеством.

Важной вехой в изучении КП стал выход делийского критического издания памятника, предпринятого проф. Шастри (Калика-пурана). В предисловии к изданию исследователь показывает значимость пураны в качестве источника индуистской традиции и весьма тщательно разбирает важнейшие проблемы, вокруг которых доселе было сломано немало копий: дата и место составления памятника, возможность существования другого, более раннего текста, также носящего название КП, но при этом отличного от известной нам КП.

О КП упоминает Д. Кинсли в своей книге «Hindu Goddesses» [Kinsley 1987]. Он приводит фрагмент из этой пураны, в котором излагается шактистская версия мифа о войне между Рамой и Раваной (в этой версии и тот и другой лишь оказываются игрушками в руках Богини) [Kinsley 1987: 108–109]. Также Кинсли ссылается на КП, когда речь заходит о кровожадной природе Богини и ее любви к человеческим жертвам [Kinsley 1987: 145, 147].

Н. Бхаттачарья в «History of the Shakta Religion» рассматривает КП в контексте изучения шактистских пуран [Bhattacharyya 1996]. По его мнению, образ Богини, нашедший свое отражение в ДБП, получил свое развитие именно в КП. Также он приводит названия священных мест шактов, упоминаемых в пуране [Bhattacharyya 1996: 164–165], и касается и шактистской версии мифа о Раме и Раване [Bhattacharyya 1996: 166].

Место и время создания

Как пишет проф. Шастри, вопросы о дате и месте составления КП тесно взаимосвязаны друг с другом. Подавляющее большинство ученых полагает, что КП была создана в Камарупе, ныне это Ассам. В древности Ассам был известен как Прагджьотиша, а в эпоху пуран эту территорию называли также Камарупа. В

Рамаiane и Махабхарате эта страна упоминается под названием Прагджьотиша, в то время как в некоторых пуранах в ходу оба названия. В КП содержится этимология обоих названий (38.123), а замена одного на другое связывается восшествием Нараки на престол (38.130). В КП утверждается, что эта страна тянется от реки Каратоя (возможно, современной Тисты) в Западной Бенгалии до обители богини Диккаравасини (место в восточной части Ассама, точно не идентифицировано). Согласно Йогини-тантре, тексту, составленному в 16 веке в Ассаме, Камарупа включает не только территорию современного Ассама, но также Северную Бенгалию, Бангладеш, Бихар и некоторые другие территории [The Kālikāpurāna 1991: 51-52].

Р.К. Хазра, придерживаясь своей гипотезы о двух КП, утверждает, что ранняя КП или Кали-пурана была составлена в VII—IX вв. в Бенгалии, а поздняя КП в X—XI вв. в Ассаме. Он так обосновывает свои утверждения: «Большое количество заимствований, сделанных из КП Наньядевой, Лакшмидхарой, Апараркой, Валлаласеной, Хемадри и другими, которые жили в различных частях Индии, показывает, что ранняя КП должна была быть написана не позднее, чем 900 г.н.э.» [Hazra 1963: 296] и далее «Большая доля тантрического элемента в ее ритуалах, если сравнивать с содержанием других пуран, показывает, что настоящая Калика-пурана является произведением, относящимся к десятому или первой половине одиннадцатого века [Ibid.: 296].

Однако проф. Шастри не принимает тезиса о существовании ранней КП и утверждает, что существующая КП и есть единственная КП, известная под этим заголовком научному миру. То же, что в этой КП мы не находим стихов, цитируемых авторами сборников смрити, не доказывает существование ранней КП, потому что можно назвать такие примеры в отношении других памятников, цитируемых авторами. Более того, под именем КП авторы сборников смрити часто ссылаются на тексты вроде Бхагавати-пураны и Чанди-пураны [The Kālikāpurāna 1991: 54].

Живое и наглядное описание географии и топографии Камарупы, тщательно разработанный ритуал для почитания богини Камакхьи, описание местных обычаев, названия местных плодов, цветов, корней, блюд и напитков, украшений и одежды, миф о Нараке и рассказ о династии, основанной им в Камарупе, которая упоминается правителями Камарупы в надписях с VII по XII вв., легенда о том, как Парашурама заставил реку Лаухитья (Брахмапутра) спуститься с Брахмакунды в долину, и восхваление земли Камарупы как в тысячи раз более святой, чем прочие места, включая Варанаси — все это позволяет без всякой тени сомнения утверждать, что КП была составлена в Камарупе [The Kālikāpurāna 1991: 55]. Так, детали свадебной церемонии Таравати (49) являются фотографическим описанием свадебных традиций жителей Ассама [The Kālikāpurāna 1991: 57].

Разные ученые относят составления КП к различным датам, варьирующимся от 10 до 14 века. Пейн считает временем создания КП XIV в. К. Л. Баруа склонен «пробно относить это произведение к XI в., когда столица находилась по соседству со старым городом Прагджьотиша и святилищем Камакхьи, и когда тантризм был главенствующей верой» [The Kālikāpurāna 1991: 58].

Баруа находит ссылку на царя Дхармапалу из династии Брахмапала в стихе, в котором речь идет об освящении меча для жертвоприношения (55.17). В этом стихе меч величается *dharmapala* «хранитель закона». В этом он видит основание для того, чтобы предположить, что КП была составлена во время его царствования и возможно с благословения Дхармапалы [The *Kālikāpurāna* 1991: 58].

Тиртханатх Шарма также находит некоторое сходство между текстом надписей царя Дхармапалы и данным стихом КП и приходит к выводу, что Дхармапала связан с составлением КП. Следует отметить, что время царствования Дхармапалы приходится на конец XI — начало XII вв. [The *Kālikāpurāna* 1991: 58].

П.К. Годе относит создание пураны к X в. и обосновывает свое утверждение тем, что КП цитируется в Чатурварга-чинтамани, тексте, составленном Хемадри, придворным правителей Девагири Махадевы (1260—1270) и его преемником Рамачандры (1271—1309), и также она цитируется в Ачарадарше Шридатты Упадхьяи (1275—1310) и Наньядевой (1097—1113) [The *Kālikāpurāna* 1991: 59]. О точке зрения Хазры на этот вопрос было уже сказано выше.

Проф. Шастри так оценивает данные мнения. По его утверждению, едва ли заслуживает серьезного рассмотрения точка зрения Пейна, относящего составление КП к XIV в. Обилие встречающихся цитат в сборниках смрити показывает, что пурана стала авторитетным текстом задолго до XIV в. Также установлено, что КП это более раннее произведение, чем Брихаддхарма-пурана, относящаяся к XIII в. [The *Kālikāpurāna* 1991: 59].

Что касается мнения Баруа и Шармы, то проф. Шастри находит это невысказанным, что составитель КП решил восхвалить своего покровителя, описывая процесс освящения меча для жертвоприношения. Вышеупомянутый стих молитвы мечу вместе с тремя другими Чандешвара Тхаккура (1310—1365) процитировал из Агамантры в своей работе Критья-ратнакара [The *Kālikāpurāna* 1991: 61].

Другое основание, на котором Баруа фиксирует дату составления КП, кажется достаточно шатким. Утверждение, что пурана была составлена, когда столица Камарупы находилась возле старого города Прагджьотиша, не согласуется с тезисом о том, что она была составлена во время правления Дхармапалы. Баруа, таким образом, противоречит сам себе, утверждая, что в конце 10 века столица была перенесена Дхармапалой в Шридурджаю, а Дхармапала правил приблизительно с 985 до 1000 гг. н.э. Из надписей не совсем ясно, была ли Шридурджа столицей во время царствования Дхармапалы. Заметим, что КП не содержит упоминания о городе Дурджая, но только о холме с таким же названием, расположенном к востоку от обители Камакхьи. Как пишет проф. Шастри, вероятно, что город был построен в 10 веке на холме Дурджая и получил аналогичное название. Под этим названием он и упомянут в надписях царя Ратнапалы (начало 11 в.). Из того факта, что в пуране говорится только о холме, но не о городе Дурджая, следует сделать вывод, что город был построен уже после времени составления КП [The *Kālikāpurāna* 1991: 62—63].

Что касается мнения Годе, то, по мнению проф. Шастри, аргументы, использу-

емые Годе, вполне обоснованы, ибо они указывают на то, что КП была составлена ранее XI в. [The Kālikāpurāna 1991: 64].

Верхний предел периода, в рамках которого была составлена КП, может быть установлен на основании некоторых свидетельств из внешних источников.

Несомненно, что по времени составления КП следует за Вишну-пураной (500 г.) и Бхагавата-пураной (600 г.). Пурана не только заимствует фрагмент мифа о Нараке из этих более ранних текстов, но и дословно использует некоторые выражения [The Kālikāpurāna 1991: 64].

Культ Солнца играл весьма значительную роль в Камарупе, что и нашло свое отражение в КП, где даются подробные предписания касательно почитания Солнца. Те же самые предписания с незначительными изменениями можно отыскать и в Бхавишьюттара-пуране. Проф. Шастри склонен полагать, что автор Бхавишьюттары заимствовал их из КП [The Kālikāpurāna 1991: 65].

Большое влияние на содержание КП оказали Калидаса и Магха. Сюжет сказания о любви Шивы и Парвати, излагаемого в пуране, в целом соответствует сюжету Кумарасамбхавы Калидасы. Кроме того, в пуране есть немало стихов, содержащих прямые заимствования из соответствующих стихов Кумарасамбхавы [The Kālikāpurāna 1991: 65].

Таким образом, можно обоснованно утверждать, что КП была составлена не ранее 800 г. н. э.

Далее проф. Шастри переходит к более точному установлению времени создания пураны. Он пишет, что при внимательном изучении надписей на одной из медных табличек, относящихся ко времени царя Харджджавармана (830—860) из династии Шаластамбха, известной также как династия Млеччхов, можно отыскать информацию, сходную с содержащейся в КП. На табличке содержится попытка объяснить, почему цари этой династии известны как Млеччхи («варвары»).

Об этом заявлено на второй табличке, первая же табличка утеряна, к сожалению, безвозвратно, а именно на ней должен быть подробный рассказ. Ключ к разгадке дает КП. В 81-й главе речь идет о том, что некогда жители Камарупы могли достигать освобождения вопреки воли Ямы. Брахма и Вишну вместе с Ямой попросили Хару прекратить это «безобразие». Хара отправил своих ганов во главе с богиней Угратарой, которые изгнали всех людей, следующих пути Вед, в том числе и мудреца Васиштху. Разгневанный Васиштха наложил на Угратару и ганов проклятие. Согласно ему, Угратару отныне можно было почитать только через вамачару, а ганы, поскольку они блуждают, словно млеччхи, обратятся в млеччхов, населяющих Камарупу. Махадеве же, который все это и устроил, будут поклоняться только млеччхи [The Kālikāpurāna 1991: 66].

Как пишет проф. Шастри, очевидно, что упомянутое в надписях на медной табличке царя Харджджавармана непосредственным образом связано с легендой, излагаемой в 81-й главе КП и объясняющей, почему династию Шаластамбха именовали также «Млеччхами». Из этого проф. Шастри заключает, что КП была составлена во время царствования Харджджавармана (830-860) либо непосред-

ственно перед восшествием его на трон, то есть в середине IX в. [The Kālikāpurāna 1991: 67).

Но проф. Шастри обращает внимание и еще на один момент. Замечено, что хотя в КП содержится много информации о тантрических ритуалах богини Камакхьи, в надписях царей Камарупы с VII до XI вв. нет ни одного упоминания о Камакхье, и только в надписи царя Индрапалы (XI в.) говорится о тантрическом культе; царь сам был адептом этого культа. Из этого делается вывод, что КП была составлена после XI в.) [The Kālikāpurāna 1991: 67].

Но молчание царских надписей, согласно проф. Шастри, нельзя объяснять тем, что тантризм практиковался в Камарупе только начиная с XI в. Он, конечно, был живой верой на территории Камарупы и до Индрапалы, и нет оснований утверждать, что он получил распространение лишь во время царствования Индрапалы или после него [The Kālikāpurāna 1991: 67).

«...О НЕОДОЛИМАЯ БОГИНЯ, ПОКЛОНЕНИЕ ДА БУДЕТ ТЕБЕ!»

(О РИТУАЛЬНОЙ ЧАСТИ КАЛИКА-ПУРАНЫ)

Общие сведения о ритуальной части КП

Ритуальную часть КП составляют главы с 52-й по 75-ю. В этих главах описываются главным образом церемонии и обряды, в которых Богиня в ее различных формах играет центральную роль. Все наставления, изложенные здесь, относятся к поклонению ей, и возможно, КП является одним из источников, дающих самую подробную информацию о культе Деви. С этой точки зрения эти главы образуют единое целое, что еще более подчеркивается тем, что все эти наставления исходят из уст Шивы. Этот бог выступает в качестве рассказчика и объясняет запутанные церемонии, но не своей супруге Парвати, как это обычно бывает в тантрах, а своим сыновьям Бхрингину и Махакале, родившимся на земле как человеческие существа с лицами обезьян — Ветале и Бхайраве. Они достигли этого низкого состояния вследствие проклятия и сейчас стремятся вновь вернуть утраченное божественное положение. Единственным способом сделать это является поклонение Богине, супруге Шивы и их собственной матери. Ритуальная практика, передаваемая им, предназначена для того, чтобы достичь положения «предводителей ганов» (*gaṇapati*), их изначального состояния.

Само изложение, однако, не образует внутреннего единства и выглядит как собрание культов и практик, существовавших во время создания последней редакции КП. Это собрание можно разделить на три категории. Первая категория соответствует общему типу ритуальной практики, распространенному на большей части территории Индии не только среди шактистов, но также и среди вишнуитов и шиваитов. Эта ритуальная практика приспособляется для потребностей культа богинь Камарупы. Ко второй категории относятся более специфические ритуалы, среди которых центральное место занимают оргиастические обряды, долгое время остававшиеся вне сферы брахманической культуры. Третья категория включает в

себя описание знаменитых празднеств в честь Дурги.

Теперь перейдем к тому, какие фрагменты относятся ко всем этим трем категориям. К первой принадлежат главы с 52-й по 56-ю, называющиеся Махамайя-мантра-калпа, «мантра и ритуальная практика богини Махамайи». Уже в начале этого фрагмента сказано, что данные главы являются извлечением из труда, составленного Бхайравой и носящего название «Шивамрита». Далее этот фрагмент именуется Вайшнави-тантра (варианты — Вайшнави-деви-тантра, Вайшнави-тантра-калпа), при этом в данном случае термин «тантра» служит не более чем обозначением для церемонии, а Вайшнави выступает другим именем Махамайи.

Также наставления относительно общего поклонения даются в 59-й главе. Этот фрагмент именуется в тексте Уттара-тантра. Возможно, Уттара-тантра была самостоятельным текстом, включенным в состав КП, ибо на нее имеются ссылки в Тара-бхакти-судхарнаве [Worship 1972: 7].

Еще один крупный фрагмент, относящийся к первой части, включает главы 62—65. Здесь описывается поклонение «пятиричной Богине»: Махамайя разделяет себя на пять отдельных богинь, которые носят имена Камакхья, Трипура, Камешвари, Шарада и Махалока. Церемонии, относящиеся к их культу, также именуются тантрами, как и Вайшнави-тантра: Камакхья-тантра, Трипура-тантра и др. Каждая из богинь имеет свою магическую формулу-мантру, геометрическую фигуру-янтру, свою собственную иконографию и второстепенных божеств, составляющих ее свиту: шакти, йогини, стражей дверей.

Главы 66—71 также можно включить в эту категорию: глава 66-я является простым списком магических жестов (мудр), используемых в культовых церемониях, глава 67-я описывает обряд принесения в жертву животных и людей (это и есть знаменитая *gudhirādhyāya* — «кровавая глава»), главы 68—71 представляют длительное и утомительное описание шестнадцати «составных частей поклонения» (*uracāgāḥ*). Глава 73-я посвящена практике матрика-ньясы, а глава 79-я дает наставления касательно обрядов, предворяющих основную пуджу.

Фрагменты, относящиеся к первой категории, составляют большую часть второй, ритуальной части КП, что может быть объяснено желанием автора пураны придать богиням Камарупы обрядность, распространенную в других частях Индии, и таким образом поместить их культ в общее поле индуизма [Ibid.: 8].

Предписания второй категории, касающиеся гетеродоксальных форм религиозного поклонения, занимают в тексте меньший объем, но представляют по крайней мере равный интерес. Можно сказать, что составитель КП просто хотел отвести определенное место для определенных религиозных практик, которые были весьма известны на протяжении долгого времени, но находились за пределами сферы брахманической традиции. Тема этих практик затрагивается в главе 58, называемой *devī-tantra*, и в особенности в главе 74, посвященной аспектам поклонения Трипуре. Эта религиозная традиция именуется «левым путем» (*vāma-bhāva*, КП использует этот термин в отличие от более привычного *vāmācāra*) в смысле, что он предполагает виды поведения, противоречащие брахманской ортодоксии, такие как употребление

опьяняющих напитков и мяса, а также ритуальное соитие (58.8—9; 74.137, 204—205). В центре этого культа находится Богиня, обладающая двойственной природой: благостной и грозной одновременно.

«Левый путь», который практиковали такие группы, как капалики и бхайравы, имел свой важный центр в Камарупе и особенно в пещере горы Нила, где, как верили, пребывает богиня Камакхья. В главах 58-й, 62-й, 67-й и 72-й уделяется много внимания этому центру, отождествляемому с центром космоса посредством космогонического мифа (см. главу 62-ю: гора Нила является центральной частью каменной плиты, созданной Брахмой для того, чтобы она поддерживала Вишну в его борьбе с Мадху и Кайтабхой, и эта каменная плита с остатками демонов, после того как они были убиты, стала базовой субстанцией земли (62.48—50)). Таким образом гора Нила превращается в *axis mundi*, достигающий нижнего мира и поднимающийся в небесные выси (62.40—44, 57—63). В пещере этой горы находится природный камень с высеченным на нем изображением йони (*uoni*), который и является основным объектом культа. Этот символ йони всегда остается влажным из-за того, что на него попадает вода из природного источника. Верующие, посещающие храм, дотрагиваются до йони и делают подношения из цветов и листьев [Bagchi 1980: 144; Вагачи 1988: 27]. Через эти мифы этот культовый центр связывается с древнейшими временами, с эпохой начала творения. Неудивительно, что богиня Камакхья, которая пребывает здесь, превозносится как высочайшая божественная сущность, перед которой склоняются даже Вишну и Шива.

Третья категория в основном связана с описанием празднества в честь Дурги, которое пользуется большой популярностью по всей Индии, но нигде он не отмечается с таким энтузиазмом, как в северо-восточных областях, прежде всего, в Бенгалии. Описание этого праздника содержится в главах 59—61. Здесь также пересказываются связанные с ним мифы: о битве Рамы и Раваной, об убиении Махиши и других демонов одной из многочисленных грозных ипостасей Богини. Версии мифов о демоноборческих подвигах Девы весьма разнятся от версии более ранних, содержащихся в ДМ (см. подробнее статью «Миф о Махисасурамardini в Девибхагавата-пуране и Калика-пуране»).

Шактизм КП имеет многогранный характер и включает в себя различные элементы. Его главной чертой является то, что Богиня выступает в качестве высшего божества и центра ритуала.

Природа ее культа, однако, не носит единообразного характера и не представляет собой какой-либо особой системы. Из-за несистемного изложения различных элементов, из которых состоят обряды, относящиеся к общему типу поклонения, в некоторых местах они просто обозначаются терминами, а в других более или менее подробно разъясняются.

Природа Богини согласно КП

Природа Богини, как она представляется в КП, отражает многогранный характер ее культа. Когда она выступает как ишта-девата (избранное божество) шактистов,

все определения высшего божества прилагаются к ней: она Высшая (paramēśvaī, 59.93), Матерь (ambikā), Великая Богиня (mahādevī) или просто Богиня (devī). Она отождествляется с изначальной причиной вселенной (prak ti, 62.64), мистической энергией (śakti, 56.3), она выступает создательницей миров (jagatprasū, 62.20). Ее деяния — это божественная игра (līlā), благодаря которой все приходит в существование, под ее именем Махамайя она является как олицетворение творческой энергии (māyā). Она поддерживает миры (jagaddhātī). Богиня равным образом имеет пантеистический аспект, будучи всем, и объемлет мироздание (jaganmaū, 56.3; 58.48). Эти определения обозначают природу Богини как высшего божества, обладающего величайшим могуществом. Если называть это шактизмом, то это будет «тотальный шактизм», что означает: женское начало не связано ни с одним из великих мужских божеств в образе подчиненной ему или даже равной супруги, но оно намного более могущественно, чем любое из них. Она именуется Вайшнави, чем выражается ее связь с Вишну, но с другой стороны она также Шива, Парвати и Сати (62.51–56) и Шива raīsamūrti (64.74; 64.90); но тем не менее дается ясно понять, что Вишну, как и Шива подчинены ей. Это иллюстрируется примерами, что эти боги являются ничем иным, как ее ездовыми животными (vāhana, 58.66–67) и что они просто образуют части ее сидения (54.8; 60.63).

Проявления Богини, о которых идет речь в ритуальной части КП, можно разделить на три типа. Первый — это благостный тип, это образ очаровательной женщины, при описании внешности которой акцент делается на ее эротической привлекательности: нагота, юность, пышный бюст, тонкая талия, широкие округлые бедра, множество украшений. К этому типу относятся Махамайя и Каушики. Второй — это грозный тип, это женские божества, чьими неотъемлемыми атрибутами являются гирлянда из человеческих черепов, ожерелья из змей, чаша из черепа, различное оружие. Сюда следует отнести Кали, Тару и Шивадутти. И, наконец, третий, самый поразительный тип, совмещающий черты двух первых, соединение в одном лице эротики и агрессивности, чарующей красоты и потоков крови. К этому типу относятся Камакхья, Уграчанда, Бхадракали, Дурга и Трипура в трех ее проявлениях.

Как и в случае с ритуалом, пурана ясно утверждает, что именно Богиня Камарупы является величайшим божеством индуизма. Поэтому в тексте она часто именуется Махамайей Камакхьей (58.52) с целью подчеркнуть, что богиня Камарупы Камакхья в действительности является самой Махамайей. Следовательно, Камакхья признается «корневой или изначальной формой» (mUla-mUrti, 58.48), из которой исходят все остальные божества, «как лучи из Солнца» (58.50). Несмотря на это отождествление, Камакхья частично сохраняет свой характер горной богини. Именно этот ее аспект соответствует гетеродоксальной стороне ее культа. Не только КП, но и другие тексты, такие как ДБхП, ДП и КамТ, связывают имя «Камакхья» как с богиней, так и с горой, расположенной в Камарупе, см. КП (58.54; 62.55–56); ДП (39.6); ДБхП (VII.38.15–18). Эта гора часто именуется Нила или Нилачала, и главным объектом культа Богини является камень, распо-

ложенный в ее пещере и отождествляемый с её йони [Dupuis 2008: 95–98; Kamakhya 2004: 23–24; Kinsley 1987: 187; Sircar 1998: 15–16; Worship 1972: 32].

По одному из преданий, храм Камакхьи на горе Нилачала воздвиг сам Кама в честь Богини, когда ему удалось вернуть свой телесный облик [Bagchi 1980: 144]. Согласно же другой легенде, которая содержится в КП (38.144–145), заслуга строительства храма принадлежит царю Нараке. Нарака это сугубо мифологический персонаж, которого, однако, Б.К. Бора, один из авторов сборника «Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill», считает реальной исторической личностью [Heritage 2010: 11]. По мнению Э. Гейта, храм Камакхьи был построен уже в IV–V вв. н.э. [Gait 1997: 50].

Однако, как полагает Б.К. Бора, Мбх, составленная, как они утверждают в I в. н.э., уже свидетельствует о существовании этого храма, который якобы посещали пандавы [Heritage 2010: 7].

Природа этой горной богини имеет два аспекта: умиротворенный (*śānta*) и грозный (*ugra*), и каждый из них имеет тенденцию доходить до крайности. Умиротворенный аспект находит свое выражение в области эротики, например, само ее имя связывается со словом *kāma* «плотская любовь» (62.1–2). Камакхья, как уже было сказано выше, имеет пять проявлений: собственно Камакхья, Трипура, Камешвари, Шарада и Махалока (62.81–82).

Предметом ее культа служит ее женский орган (*yonī*) в форме природного камня, находящийся в Манобхава-гухе (62.88), пещере Манобхавы, т.е. Камы, бога чувственной любви. Когда Богиня проявляет себя в этом аспекте, она стоит на красном лотосе и держит в руке гирлянду (58.57–59). Ее культ, как указывалось выше, носит более или менее оргиастический характер [Worship 1972: 32–33].

Камакхья может, однако, оставлять свою благостную природу и принимать грозную форму. Тогда она держит в руке меч и стоит на белом трупе с растрепанными волосами, вращая глазами (53.24–34). Ей поклоняются в местах кремации (58.43; 63.135–137), и ее культ включает кровавые жертвоприношения. Помимо льва, ее ездовым животным может являться буйвол, что подчеркивает ее природу богини смерти, ибо буйвол является также ездовым животным Ямы. Богиня обнаруживает характер, весьма сходный с характером других горных богинь и их супругов, чьи культы были широко распространены в предгорьях Гималаев и Гиндукуша. Эти культы включают в себя оргиастические обряды и кровавые жертвоприношения. Поэтому Нилачала, место поклонения Камакхье, напоминает святилище Бхимадеви, расположенное на вершине горы на территории древней Гандхары. Соглас-



но Сюань Цзану, богине поклонялись там в форме темно-синего (nīla) камня, в святилище находилось место для омовений, называемое йони-тиртха. Кроме того, богине Махамайе поклонялись по соседству с Джаландхарой в Пенджабе, а другая богиня, зовущаяся Шарада, имела важный культовый центр в Кашмире. Культ горной богини и ее супруга сыграл также значительную роль в развитии тантрического буддизма [Worship 1972: 33–34].

Хотя КП и уделяет внимание преимущественно области Камарупы, она является одновременно одним из источников традиции так называемых четырех святых мест (рГTha), т.е. мест, посвященных Богине, наряду с такими текстами, как Уддияна (в Гандхаре), Джаландхара (в Пенджабе), Пурнашайла (месторасположение не установлено) и собственно Камарупа (этой теме посвящена статья «Сакральная география шактизма»). В 18-й главе КП происхождение этих четырех святых мест связывается с мифом о расчленении мертвого тела Сати, супруги Шивы. Во второй, ритуальной части пураны сообщается, что культ Богини отправляется во всех этих четырех центрах (64.43; 67.67–70). Возможно, что Уддияна намного древнее, чем Камарупа, что явствует из сообщения Сюань Цзана, который, упоминая о культе Бхиммадеви в Гандхаре, хранит полное молчание о Камакхье и посвященной ее горе в Камарупе, хотя китайский монах находился там некоторое время [Bhattacharyya 1999: 235, 297]. Легенда, которая приводится в Йогини-тантре, кажется, подтверждает это: в Уддияне Богиня проявляет себя в первый мировой период (k ta-yuga), в начале второго мирового периода (treta-yuga) она появляется в Пурнашайле, в третий (dvāpara-yuga) и четвертый (kali-yuga) Богиня является как Камакхья для того, чтобы уничтожить Гхору. Может быть, не без основания Уддияна помещается в самый древний период из четырех.

Подъем Камарупы как центра шактистского культа, следовательно, относится к сравнительно недавнему времени. Область под этим названием занимала не только современную территорию Ассама, но и распространялась на большую часть Бенгалии, Бихара и Бутана. Это горная область, и ее жителей называют «горцами» (pārvatīyas). Земля Камарупы славилась распространенностью магических практик, и согласно сообщению тибетского автора XVII в., в Камарупе столько ведьм (dākinīs) и различного вида демонов, что даже человек, обладающий совершенным знанием тантр, едва ли может находиться там. В этом отношении идейная атмосфера Камарупы очень напоминает ту, которая существует в горах Гиндукуша, где «глубоко укоренилась вера в богинь, волшебниц и дакини» [Worship 1972: 35].

Для Ван Куиджа кажется более убедительным предположить, что культ Камакхьи в Камарупе представляет собой самое восточное ответвление типа религиозности, присущего жителям горных областей севера Индии и Пакистана, чем искать основу небрахманической стороны этого культа в религии первобытных племен или даже связывать его с культом Матери Племени, занесенным в Ассам волнами миграции австралоидных народов. Богиня Камакхья и ее культ проявляют весьма много сходных черт с подобными формами поклонения, распространенными среди общин, живущих в горах от Гилгита и Свата (местности, находящиеся ныне

на севере Пакистана) до Бутана и Ассама. В Гилгите и Свате культура этих кочующих пастухов и охотников вступила в соприкосновение с индуизмом, а также с буддизмом в сравнительно ранний период. Это привело к тому, что упоминания о религиозных практиках, используемых в этих областях, разбросаны по санскритским текстам начиная с I в. н.э. Если окажется верным связать религиозную жизнь в Камарупе с той, которая существовала в древней Гандхаре, это значило бы, что КП является одним из письменных источников, относящихся к этой религиозной традиции. Попытка КП в то же самое время ввести шактистские формы культа, практикуемые на большей части территории Индии того времени, свидетельствует о ее сравнительно позднем происхождении [Worship 1972: 36].

Поклонение, относящееся к гетеродоксии

Культовая практика, включающая действия, противоречащие нормам индуистской морали, находит свое отражение в КП.

В одном месте говорится об использовании на обряде вина, мяса и соития (74.124—125). Пурана санкционирует такие формы поклонения, хотя предупреждает, что человек, практикующий их, не должен пренебрегать долгом по отношению к мудрецам, богам, предкам, людям и демонам, т.е. не освобождает его от обязанности совершать пять великих жертвоприношений (*mahāyañja*) (74.127—128), что соответствует ортодоксии.

Итак, КП рекомендует использовать оба метода, «левый» и «правый», и сказано, что некоторых богинь следует почитать, практикуя обе формы поклонения (74.140), однако правый путь превозносится как самый лучший, потому что, следуя ему, почитаются все божества вместе и ни одно из них по отдельности. С другой стороны, утверждается, что поведение, соответствующее ортодоксии, может стать препятствием для того, кто хочет достичь полного освобождения на пути *vāta* (74.135); результаты, который может достичь *вамачарин*, намного более впечатляющие: счастье, царская власть, сверкающее, как у Камы, тело, способность соблазнять женщин (74.136—137). Кажется, что автор КП склонен признать реальную ценность гетеродоксальных культов, хотя в ней на лицо и общая для пуран тенденция поощрять совершение старых брахманических жертвоприношений и приверженность установившимся нормам социального поведения [Worship 1972: 28—29].

В КП не раскрываются детали «левого пути». Однако в ней описывается в общих чертах поведение человека, следующего этому пути. Сказано, что следует поминать свое божество, главным образом, женское божество, по любому случаю, то есть во время еды, совершения дел, в путешествии, при проведении обрядов и посещении общественных мероприятий (58.6). Также есть особые обстоятельства, при которых необходимо произносить короткую молитву, такую как «Поклонение Махамайе» (58.7—8); нельзя без выражения почтения Богини проходить мимо сосуда с вином, женщин, у которых месячные, льва, трупа, красного лотоса, тигра, слона, гуру или царя (60.7; 74.118). Более того, *вамачарин* во время женитьбы должен думать, что его брак является воспроизведением божественного брака

Шивы и Парвати, именуемых здесь Бхайрава и Бхайрави. Жених играет роль Бхайравы, а невеста — Бхайрави (74.120–121). Равным образом, как мужчина совершает соитие со своей женой, он должен вспоминать божественное соитие Шивы и Парвати (58.8–9). Подобное мы находим и в некоторых тантрах, в особенности, шактистских.

Магия в КП

Вслед за описанием ритуальных церемоний (главы 52–55) следует описание магических обрядов, совершая которые, адепт может овладеть сверхъестественными силами.

Магическая практика, с которой мы сталкиваемся здесь, может быть охарактеризована как способ самозащиты. Адепт призывает защиту божественных сил против всех видов опасностей, которые могут ему грозить. Благодаря этому он создает магический панцирь (*kavaca*) для себя, так чтобы он мог быть неуязвим для любого вредного воздействия. В качестве призываемых божественных сил здесь выступают особые могущественные слоги Вайшнави- и Махамая-мантр, некоторые группы богинь (йогини, матрики и др.) и богов и т.д. Все эти божества могут защитить тело адепта, в особенности его жизненно важные центры. Данные магические обряды не только обеспечивают долгую жизнь, исполнение всех желаний, победу во всех битвах и свободу от болезней и страданий, но они также даруют обладание множеством сверхъестественных сил (*siddhi*) (56.52–58). Сиддхи, упомянутые в КП, представляют особый интерес, потому что они весьма необычны для индуистских текстов. К их числу принадлежат: *gu ikañjana*, *pātāla*, *pādālepa*, *gasāyana*, *uccā ana* и др. (56.57). Первые четыре являются частью группы из восьми сиддхи, к которой также принадлежат *kha ga*, *antardhāna*, *khecara* и *bhūcara*. Способности, обозначаемые этими терминами, следующие: *gu ikañjana* это мазь, умастив которой глаза, можно увидеть скрытые сокровища; *pātālasiddhi* это способность двигаться под землей; *pādālepa* это притирание, нанеся которое на стопы, можно передвигаться всюду невидимым; *gasāyana* это способность обращать обычные металлы в золото или находить эликсир бессмертия; *kha ga* это меч, над которым произносятся мантры, так что успех в битве обеспечен; *antardhana* означает внезапное исчезновение; *khecara* это человек, способный летать по небу, как птица, *bhūcara* — значит способный двигаться быстро повсюду по земле [Worship 1972: 24–25].

Другими плодами, достижимыми благодаря повторению магических формул *kavachi*, являются поэтический дар, правдивость в речах и доскональное знание всех правил и законов, изложенных в священных текстах (56.66–67). Даже боги прибегают к магии: будучи заключенными на дно океана в качестве наказания за неуважение Вишну к Богине, они используют *kavachi*, которая дает им возможность порвать магические узы (72.71). Продолжение этой истории также интересно с точки зрения магии. Боги, освободившись, отправляются на гору Нила, обитель Камакхьи, которая является самой Богиней (*devī*), и там возносят ей хвалу (72.72–76).

Мифология ритуальной части КП

Мифы, содержащиеся в ритуальной части КП, приводятся как основание для самого ритуала и, прежде всего, ритуала жертвоприношения, как в случае мифа о Шумбхе и Нишумбхе. Однако начнем с того, что в КП излагается шактистская версия мифа о Рама и Раване (60.25–42). Согласно этой версии, Рама и Равана являются только лишь марионетками в руках Богини, которая стравливает их ради собственного развлечения и, в конце концов, умерщвляет Равану, используя Раму как орудие. При этом Богиня насыщается «плотью и кровью ракшасов и обезьян» (60.28). В заключении говорится, что подобная история повторяется каждую кальпу: «Так тысячи Рам и тысячи Раван // Были и будут, и так и Богиня являлась и будет являться» (60.41–42). Это и есть «вечное возвращение», присущее индуизму, в противоположность иудеохристианскому учению об однонаправленности исторического процесса и уникальности исторического момента. Наконец, сказано, что как боги совершили поклонение Деве после убийства Раваны, а Индра до этого проводил нираджану (смотри) воинства богов, так и люди должны поклоняться ей, а земной царь совершать нираджану своего войска.

Также в КП приводятся версии трех знаменитых демоноборческих подвигов Богини. Одному из них, сказанию об убийстве Махиши, которому отводится наибольшее место, посвящена отдельная статья (см. «Миф о Махисасурамardini в Девибхагавата-пуране и Калика-пуране») и на нем мы здесь останавливаться не будем.

В главе 62-й (1–50) содержится версия мифа о Мадху и Кайтабхе. В отличие от версий ДМ и ДБхП, здесь рассказывается о рождении обоих демонов из ушной серы Вишну, извлеченной Богиней с замыслом придать земле устойчивость (62.7–13). Дается этимология имен обоих асуров (62.14–16). Мадху и Кайтабха вступают в бой с Вишну не по собственной инициативе, а побуждаемые Богиней, которая говорит им, что Вишну сможет умертвить их только тогда, когда они сами этого захотят (62.17–18) — в этом также состоит отличие версии КП. В повествовании фигурирует каменная плита Брахма-шила, которая отсутствует в версиях ДМ и ДБхП. Именно на ней, а не на своих бедрах, как в ДБхП, Вишну лишает жизни обоих демонов, просящих убить их на сухом месте (62.36–37). Эту плиту поддерживают боги, принявшие форму гор (62.38–44). Возможно, эта каменная плита Брахмы первоначально принадлежала к другому мифу, касающемуся темы сотворения земли, а в КП этот миф смешался с мифом о Мадху и Кайтабхе [Worship 1972: 133]. Умертвив демонов, Вишну обмазывает их жиром землю, и благодаря этому она становится твердой и получает название Медини (medinI, от medas «жир»).

Вкратце в КП упоминается история Шумбхи и Нишубхи (61.49–60). О самом сватовстве обоих асуров-братьев к Богине и об их убийстве ею речи не идет, рассказывается только кратко о рождении асуров, о покорении ими вселенной и о явлении Деве по просьбе богов ради их уничтожения. Причем это явление происходит как бы четырехступенчато: сначала является Богиня в образе Матанги

(одно из имен супруги Шивы) (61.55), потом из тела является Калика (которая носит также имена Угратара и Экаджата) (61.59–60), затем из телесной оболочки Калики — Каушики (61.71) и, наконец, из сердца Каушики выходит Шивадути (61.98–99). Упоминается об убийстве Богиней Рактабиджи — соратника Шумбхи и Нишубхи (61.111). В КП сообщается также, что отцом Шумбхи и Нишубхи был асур Андхака, чего нет в версиях ДМ и ДБхП.

Помимо трех демоноборческих мифов, в ритуальной части КП излагается оригинальная чисто шактистская версия мифа о разрушении жертвоприношения Дакши (61.2–11; 62.51–58), отличная от версии, которая приводится в той же пуране в 17-й главе. Там в качестве основного мстителя за Сати выступает сам Шива, устраивающий погром вместе с Вирахадрой и ганами (17.39–50), а в ритуальной части сама Богиня отплачивает за обиду, приняв облик Уграчанды, ей помогают как йогини, так и Шанкара со своими ганами (61.2–3, 6–8). Таким образом, тенденция, характерная для эволюции мифа о жертвоприношении Дакши и проявляющаяся в повышении значимости в повествовании женского начала, представленного супругой Шивы, достигает здесь своей кульминации.

Итак, в случае КП использование традиционного жанра пураны служит для узаконивания достаточно гетеродоксальных практик, распространенных во время ее создания на территории современного штата Ассам и прилегающих областей и связанных с культом богини Камакхьи, отождествляемой с Махамайей, и других местных женских божеств. Одновременно культу Камакхьи придается обрядность, распространенная в других частях Индии с целью вписать ассамские верования в общеиндуистский контекст. Определенное место в ритуальной части занимают магические обряды и мифологическое повествование, включая версии Рамаяны, сказаний о трех демоноборческих подвигах Богини и мифа о жертвоприношении Дакши.

МИФ О ВЕТАЛЕ И БХАЙРАВЕ В КАЛИКА-ПУРАНЕ

Калика-пурана (в дальнейшем — КП) занимает важнейшее место в обширной пуранической литературе. Хотя она и относится к упапуранам, само это слово никогда не употребляется в ее названии. Слово «упапурана» (что значит «под-пурана», «младшая пурана») не должно побуждать нас думать, что это какие-то второстепенные и незначительные тексты. Как справедливо замечает Р.К. Хазра, некоторые из упапуран, будучи по времени составления древнее, чем так называемые махапураны, служат важнейшим источником информации не только о религиозной жизни индийцев, начиная с догуптского периода, но и о литературе, истории и географии [The Kālikāpurāṇa 1991: 10]. КП была составлена с целью популяризации шактистского культа и прежде всего культа богини Камакхьи. Она считается весьма авторитетным текстом, посвященным этой теме, и из нее обильно черпают информацию авторы сборников смрити — нибандхакары — начиная с XIII в. Эти составители всегда опирались на текст пураны, когда они нуждались в авторитете касательно темы совершения повседневных обрядов и прежде всего обрядов поклонения богине. Из большого количества цитат из КП, которые делают нибандхакары, видно, что она пользовалась широким распространением и популярностью. «Зловещую» репутацию КП получила за содержащиеся в ней предписания касательно человеческих жертвоприношений [Kinsley 1987: 145, 147; Worship 1972: 2]. Пурана содержит более восьми тысяч шлок, разделяемых на 90 (в других изданиях 91, 93 и 98) глав. Ученые называют различные даты составления КП — от X до XIV в., профессор Б.Н. Шастри считает временем создания КП середину IX в. [The Kālikāpurāṇa 1991: 58, 67]. Местом ее создания все исследователи единодушно называют Камарупу — важный центр шактистского культа на территории индийского штата Ассам [Ibid.: 55].

Центральными персонажами 46—76 глав пураны выступают два брата — Ветала и Бхайрава. Подчеркнем, что здесь «Ветала» — это именно имя собственное. Завязкой к повествованию о Ветале и Бхайраве выступает общеизвестный миф о рождении Сканды. Для зачатия сына Шивы и Парваты предаются любви, и их «великим соитием» встревожен весь мир. Тогда боги во главе с Брахмой отправля-

ются к Шиве и просят его прекратить соитие (46.29–41, 45–47, 52). На это он отвечает, что из-за прекращения соития Парвати станет бездетной (46.53), однако при этом уступает их просьбам и изливает свое семя в огонь (46.61). Огонь же переносит семя в утробу Ганги (46.82). От этого семени Ганга рождает двух близнецов: Сканду и Вишакху (46.83–84), которые становятся единым целым (46.86). Богиня оставляет новорожденного посредине зарослей тростника (46.86), откуда его забирает Бахула (одна из Криттик, олицетворений созвездия Плеяды) (46.88). Позже Бахула передает ребенка Шиве и Парвати (46.89). Сканда вырастает и, став предводителем воинства богов, умерщвляет асуру Тараку (46.90–91). Версия мифа о Сканде, излагаемая в КП, в общих чертах совпадает с тем, о чем говорится в других пуранах и эпосе, за исключением того, что в прочих версиях Сканду воспитывают шесть Криттик (Мбх IX.43–46; Рамаяна I.36–37; МтП 146, 158; ШП II.4. 1–2) или же семь Матерей (Махабхарата III.215–217), тогда как в КП эту роль исполняет только одна Бахула. Но при этом здесь же появляется один очень важный и оригинальный момент: Шива оказывается отцом не только Сканды-Вишакхи, но и еще двух существ божественной природы, выступающих в роли своего рода их миноритарных дублеров.

Сказано, что две очень мелкие частицы семени Шивы падают на склон горы, и из этих частиц появляются на свет еще два близнеца: Бхрингин и Махакала (46.62–64), воплощениями которых оказываются Ветала и Бхайрава. Следующая, 47-я, глава начинается с того, что подростки Бхрингин и Махакала, считающиеся сыновьями Шивы, ссорятся с Парвати из-за того, что бесстыдно смотрят на нее (47.4–11). Тогда Парвати налагает на них проклятие, согласно которому они родятся людьми с мордами обезьян (47.14–15). В чем причина такой непривлекательной внешности?

Во-первых, она зачастую связывается с монголоидным обликом аборигенов Ассама, на территории которого, как уже указывалось, и была создана КП. Во-вторых, истоки этого следует видеть в представлениях о неестественности близнецного рождения, которое у большинства народов мира считалось уродливым (а сами близнецы — страшными и опасными). Наиболее ранний пласт близнецных представлений прослеживается в зооморфных близнецных мифах, предполагающих участие в близнецном рождении животных или родство между животными и близнецами. У нивхов (на Сахалине и в Приамурье) мать близнецов хоронили в медвежьей клетке, а о самих близнецах говорили как о «зверях». Ср. также обряд убийства близнецов после их рождения, который был распространен у многих народов. Их обычно относят (в горшках, как в древнехеттском близнецном мифе, или в кувшинах) в воду, болото или в лес (где они, по поверьям, блуждают и после смерти), отправляют на съедение животным, как бы возвращая той нечеловеческой (часто водной) среде, с которой связывают их рождение. Отметим также, что других известных близнецов в индийской мифологии, Ашвинов, представляли в виде двух птиц или птиц-коней, имя их выводится из «ашва» — конь [Мифы 1991: 175].

Бхрингин и Махакала произносят ответное проклятие, по которому Шива родится

на земле мужчиной, а Парвати — женщиной, и от этой четы уже появятся на свет сами Бхрингин и Махакала (47.21–23). Воплощение небожителя на земле вследствие проклятия — распространенный мотив в индуистской мифологии. Вспомним хотя бы Вишну, обреченного совершать нисхождение на землю вследствие проклятия Бхригу. Присутствует этот мотив и в шактистских мифах. Так, в известном произведении бенгальской литературы «Песнь о благодарении Чанди» («Чондимонгол») сын бога Индры Ниламбара, проклятый Шивой, рождается на земле охотником Калокету, чтобы распространить культ Чанди [Мукундорам 1980: 16].

В дальнейшем Шива рождается как сын царя Паушьи Чандрашекхара (47.52–62), а Парвати — как дочь царя Какутстхи по имени Таравати (48.2–15). На сваямваре Таравати избирает Чандрашекхара в мужа (48.63–64). Новобрачные отправляются в столичный град Чандашекхара (48.77). Однажды Таравати вместе с подругами идет к реке, чтобы совершить омовение (49.1–2). Тут ее встречает мудрец Капота и просит о любовном соединении, угрожая в случае отказа наложить проклятие (49.3–23). Тогда Таравати посылает вместо себя к Капоте свою сводную сестру Читрангаду, повелев ей надеть свои одежды и украшения (49.24–39). Капота не замечает обмана и счастливо наслаждается любовью с Читрангадой, при этом у Читрангады тотчас же рождаются двое сыновей-близнецов (49.44–54). Однако по прошествии времени обман раскрывается (50.9–11). Тогда Капота налагает на обманувшую его красавицу проклятие, предрекая, что ею силой овладеет безобразный капалин, от которого у нее родятся двое сыновей с мордами обезьян (50.17–20). Царица рассказывает обо всем супругу, и тот успокаивает ее и предпринимает меры для ее охраны (50.32–43). Однажды бог Шива вместе с Парвати путешествует по небу и видит Таравати на крыше дворца (50.49–50). Тогда Парвати входит в тело Таравати, а Шива обращается в капалина и овладевает ею (50.53–58). Тотчас же у царицы рождаются двое сыновей с мордами обезьян (50.59). После этого богиня выходит из тела Таравати и та, придя в себя, потрясена (50.60–65). Шива объясняет ей смысл произошедших событий и исчезает (50.66–70), однако слова бога не могут успокоить женщину. Здесь мы можем наблюдать такую сюжетную параллель: у Читрангады мгновенно рождаются в результате прелюбодейной связи два сына-близнеца от Капоты, а у Таравати также в результате прелюбодеяния — от Шивы.

Пришедший вскоре на «место происшествия» царь Чандрашекхара озадачен (50.74–87). Но тут странствующая по небу богиня Сарасвати подтверждает, что Шива соединился с его супругой, и наказывает ему воспитать обоих мальчиков (50.88–90). А затем во дворец Чандрашекхара является мудрец Нарада, который раскрывает царю и царице сокровенную подоплеку произошедшего и дает возможность узнать, что они на самом деле являются воплощениями Шивы и Парвати (50.102–143), а мальчики, родившиеся у царицы, это также воплощенные части божественных существ (50.143). Нарада дает им имена Ветала и Бхайрава (50.147), и царь воспитывает их вместе со своими родными сыновьями (50.155–156). Но когда они вступают в пору возмужания, Чандрашекхара начинает помыкать ими,

опасаясь, что они станут угрозой для его собственных сыновей (51.4–9) и даже лишает их наследства (51.13, 47). Тогда Ветала и Бхайрава удаляются в добровольное изгнание с целью стать подвижниками (51.14). Однажды они встречаются мудреца Капоту (51.36–37), который раскрывает им тайну их происхождения, рассказав, что подлинным их отцом является Шива (51.45–46, 49–52), и советует им найти прибежище у своего божественного родителя (51.47–48). Мудрец восхваляет святость города Варанаси (51.61–71), но при этом говорит, что в этом городе можно почитать только Шиву, Парвати же его избегает (51.68), а поэтому им лучше отправиться в Камарупу (Ассам). Это противоречит утверждению, содержащемуся в другой известной шактистской пуране – Девибхагавата, где сама Дурга обещает, что постоянно будет пребывать в Варанаси (III.24.11) [Девибхагавата-пурана 2006: 173] (а в Маханирванатантре богиня именуется царицей Каши и подательницей благодати повелителю Каши (VII. 28) [Маханирвана-тантра 2003: 304–305]. Преимущество Камарупы, согласно КП, заключается также в том, что если в Варанаси надо долго вершить подвижничество ради обретения его плодов, то в Камарупе можно достичь всего и сразу. Капота описывает братьям эту священную страну (51.71–83).

Внемя совету мудреца, Ветала и Бхайрава идут в Камарупу (51.93) и являются к мудрецу Васиштхе, обитающему на горе Сандхьячала (51.106–110). Васиштха дает им наставления, в соответствии с которыми они должны будут почитать Шиву (51.119–158). Следуя этим наставлениям, братья в течение одной тысячи лет поклоняются Великому богу (51.167–174), и наконец он сам является к ним (51.176). Тогда они возносят хвалу своему божественному родителю (51.179–198), и он в награду обещает преподнести желанный для них дар (51.200–201). Ветала и Бхайрава просят о том, чтобы они могли заниматься служением Шиве (51.202–206). В благодарность Шива наделяет их божественной природой (51.207–211) и советует далее поклоняться его супруге Парвати (51.212–214). Далее идут уже главы 52–75, целиком посвященные обрядам поклонения различным проявлениям богини, которые и составляют ритуальную часть КП.

Само изложение, однако, не образует внутреннего единства и выглядит как собрание культов и практик, существовавших во время создания последней редакции КП. Это собрание можно разделить на три категории. Первая категория соответствует общему типу ритуальной практики, распространенному на большей части территории Индии не только среди шактов, но и среди вайшнавов и шайвов. Эта ритуальная практика приспособляется для потребностей культа богинь Камарупы. Ко второй категории относятся более специфические ритуалы, среди которых центральное место занимают оргиастические обряды и которые долгое время оставались вне сферы брахманической культуры. Третья категория включает в себя описание знаменитых празднеств в честь Дурги [Worship 1972: 6].

Ветала и Бхайрава следуют наставлениям и поклоняются Камакхье, Трипуре и прочим проявлениям богини на протяжении трех лет (76.85). Тогда богиня является к ним и дает испить своего молока, благодаря чему они вновь обретают свой статус

привратников Шивы и предводителей ганов (76.115). В дальнейшем пути обоих братьев расходятся. Бхайрава становится основателем династии царей, правившей в Варанаси (76.17–34), а Ветала вступает в любовную связь с божественной короной Камадхену и таким образом становится прародителем всех коров (76.7–20).

Запутанностью сюжета сказания о Ветале и Бхайраве напоминает произведение Баны «Кадамбари», которое индийская традиция выделяет в качестве самого чтимого и образцового из всех санскритских романов [Бана 1995: 443]. Есть и еще один момент, сближающий это сказание с «Кадамбари». Как замечает П.А. Гринцер, сюжет произведения Баны может интерпретироваться как вариант лунного мифа. Так, главный герой Чандрапида оказывается воплощением бога луны Чандры, и появляется он на свет после того, как его отец Тапапида увидел вещий сон, в котором в уста царицы Виласавати входит лунный диск. Служанкой и подругой Чандрапиды в его земной жизни становится в облике Патралекхи небесная супруга Чандры Рохини. Также подруга Кадамбари Махашвета принадлежит к роду гандхарвов, возникшему из лучей луны. Чандра уносит в лунный мир тело друга Чандрапиды Пундарики и делает его своим спутником в новых перевоплощениях [Бана 1995: 453]. Подобные следы лунного мифа мы находим и в сказании о Ветале и Бхайраве. Здесь Чандрашекхара (такое же «лунное» имя, как и Чандрапида) рождается с полумесяцем на лбу (47.58), и красота царевича сравнивается с красотой луны (47.62). Его же супруга Таравати носит «звездное» имя (tāgā на санскрите «звезда», такое же имя носит супруга Брихаспати, похищенная богом луны Сомой), а сама она подобна свету осенней луны (48.13). Ее отец устраивает сваямвару во время возрастания Луны (48.19). На сваямваре лицо Чандрапиды блистает словно луна (48.50) и т.д. Однако, в отличие от «Кадамбари», тексту КП не присуща вычурность стиля, перенасыщенность риторическими фигурами и обилие сложных слов.

Содержание сказания о Ветале и Бхайраве переключается и с Махабхаратой. Эпизод, в котором Таравати посылает к Капоте свою сводную сестру Читрангаду, напоминает эпизод из Махабхараты, когда Амбалика направляет к Вьясе вместе себя свою служанку, в результате чего рождается Видура. Ветала и Бхайрава отправляются в паломничество в результате изгнания, как и Пандавы в Махабхарате, хотя Ветала и Бхайрава уходят добровольно, а изгнание Пандавов носит вынужденный характер.

Подводя итог, можно прийти к выводу о том, что миф о Ветале и Бхайраве служит следующим целям:

- выступает как художественное вступление, в котором изложен обширный свод предписаний поклонения различным проявлениям богини;
- должен подчеркнуть и возвеличить религиозное значение Камарупы (Ассама), которая объявляется землей более священной, нежели чем даже Варанаси;
- обосновывает легитимность династии царей, правившей в Варанаси;
- Ветала и Бхайрава изображаются в роли идеальных почитателей богини и таким образом становятся примером для подражания, так же как у вишнуитов Хануман выступает идеальным бхактом Рамы.

ПАЛОМНИЧЕСТВО В КАЛИКА-ПУРАНЕ

Вся содержащаяся в Калика-пуране информация о святых местах и паломничестве по ним, выступает как бы на двух уровнях. Первый уровень это общеиндийский, а второй — локальный, связанный со святыми местами Камарупы. К первому уровню относится миф о происхождении питх — святых мест шактов. Это знаменитый миф о жертвоприношении Дакши, версия которого излагается в КП. Дакша отказывается пригласить Шиву на устроенное им жертвоприношение, и дочь Дакши Сати, не вынеся оскорбления, нанесенного ее мужу, совершает самоубийство, силою йоги удалив жизненные дыхания из тела. Тогда Шива в скорби по своей супруге взвалил ее тело на плечо и принялся с ним бродить по миру. И тут встречается интересная фраза: «Когда, неся труп Сати, Бхарга пришел в земли, / Лежащие на востоке, эти земли стали известными, как годные для [совершения] жертвоприношений» (18.14). Возможно, это связано с воспоминаниями о миграции ариев с запада на восток Индии. Затем боги незримо силою волшебства проникают в мертвое тело Сати и делят его на части. В тех местах, где на землю упали эти члены тела, и появились питхи. В КП упоминается семь питх: Пурнагири (где упали шея и плечи), Девикута (ноги), Уддияна (бедра), Камарупа (гениталии), восточный предел Камарупы (пупок), западный предел Камарупы (голова) и Джаландхара (груди) (18.42-51).

Как замечает Н. Бхаттачарья, первоначально эти места были центрами культа местных богинь и не были связаны между собой, и этот миф служил тому, что культы местных богинь привязывались к почитанию единой великой Богини, что явилось важным этапом в развитии шактизма. Ван Куидж замечает, что КП является одним из источников формирования традиции четырех главных питх, к которым относятся Одра (или Уддияна), Пурнагири, Джаландхара и Камагири. В целом, надо признать, КП не уделяет большого внимания питхам, имеющим общеиндуистское значение, за исключением питхи Камакхьи, расположенной в Камарупе. В одном месте сказано, что питха Камакхьи, Одра и прочие питхи являются местами предпочтительными для совершения человеческих жертвоприношений (67.70). Есть также одно интересное установление, что лучше всего, когда поклонение Богине в питхе

совершает уроженец этой страны, потому что «от прикосновения руки уроженца страны благая Богиня не приходит в волнение». И еще сказано: «Если же кто придет из одной страны к питхе в другую страну, то пусть совершает пуджу, следуя наставлениям уроженца этой страны» (64.33-34), и только в этом случае паломник получит плод поклонения. «В какой бы стране питха не находилась, в Одре, Панчале либо другой, / Люди пусть поклоняются божеству в этой питхе, как указывает родившийся в этой стране» (64.36). Такое установление связано, возможно, с тем, что данные святые места имели первоначально только местное значение, и тонкости всех ритуалов были знакомы только местным жителям, которые могли к тому же получать доход от паломников, помогая им отправлять культовые обряды. В КП представлено и символическое понимание питх, столь характерное для тантр. В 64-й главе, где речь идет о мандале Камешвари, описывается, как на мандалу помещается три питхи, считавшиеся основными: Джаландхара на северную и западные части, Одра на южную и Камарупа на восточную (64.11). Этим сведения об общеиндийских питхах и ограничиваются. Зато КП содержит огромный объем информации о святых местах, находящихся на территории Камарупы, где была и создана эта пурана.

Немного о том, что представляет собой Камарупа. Камарупа это страна, расположенная на территории западной части нынешнего штата Ассам. Другое ее название, еще более древнее, это Прагджьотиша. В Рамаяне и Махабхарате эта страна упоминается под названием Прагджьотиша, в то время как в некоторых пуранах в ходу оба названия. Согласно Йогини-тантре, тексту, составленному в 16 веке в Ассаме, Камарупа включает не только территорию современного Ассам, но также Северную Бенгалию, Бангладеш, Бихар и некоторые другие территории (Калика-пурана, с.51-52). Согласно КП, Камарупа имеет треугольную форму. Западной ее границей служит священная река Каратоя, (38.118) которая в тексте пураны именуется «истинной Гангой» (76.122) и которая упоминается уже в Тиртхятрапарве в Махабхарате, где сказано: «Кто придет к Каратое и пропостится там трое суток, тот человек по установлению Праотца обретает (плод) ашвамедхи» (111.83.3). Восточную границу обозначает святилище богини Диккаравасини, это место, где сейчас протекает река Дикраи. Таким образом, Камарупа включает долину реки Брахмапутры (в текстах Лаухиты), также упоминаемая в Тиртхятрапарве (111.83.2). Это гористая местность («Ассам» и означает «неровная земля»), изобилующая множеством мелких рек и озер. Население Камарупы, в древности состоявшее из тибето-бирманских, австроазиатских и тайских племен, подверглось длительному процессу индустризации и санскритизации. Главным святилищем Камарупы является уже упомянутая питха богини Камакхьи, расположенная на горе Нила (Нилачала или Нилагири). Сама богиня Камакхья изображается пятиликой и восседающей на Шиве. Как пишет Ван Куидж, эта богиня обнаруживает характер весьма сходный с характером других горных богинь и их супругов, чьи культы были широко распространены в предгорьях Гималаев и Гиндукуша. Эти культы включают в себя оргиастические обряды и кровавые жертвоприношения. Центральным объ-

ектом поклонения на Нилачале выступает расщелина в камне, который является, согласно пуране, упавшим на землю и окаменевшим йони Сати. В самой пуране это место описывается так: «Гора Нила, имеющая треугольную форму, низкая по-середине, есть сам Садашива (...) Там есть пещера Манобхавы, Манобхавой созданная. [Внутри пещеры] находится прекрасная йони, принявшая форму камня, Двенадцать ангул в ширину и двадцать одна ангула в длину» (62.87-88). Сказано также, что богиня Камакхья нисходит сюда, чтобы тайно предаваться любовным утехам с Шивой (58.54), и что на этом камне железо обращается в прах (62.77).

С паломничеством на гору Нила, которая превозносится как величайшее святое место (58), связан миф о том, как мудрец Васиштха попытался взойти на эту гору, чтобы совершить поклонение Камакхье, однако царь Нарака, правивший в то время Камарупой, не пустил его, осыпав бранью. В ответ Васиштха проклял его, предсказав, что, во-первых, он падет от руки собственного отца (а его отцом был сам Вишну, зачавший его в воплощении Варахи в утробе богини Земли), а во-вторых, пока Нарака жив, Камакхья со своей свитой покинет гору Нила, что и произошло (39). Гора Нила, со святилищем Камакхьи, которая по сей день сохраняет значение общиндуистского центра паломничества, образует своего рода ось, стержень, вокруг которого размещаются все прочие бесчисленные святые места Камарупы. Как сказано в самой пуране: «Камарупа это кшетра Богини, и другой земли, равной ей, не существует. В других местах редко встречается Богиня, в Камарупе же она в каждом доме» (58.41-42). Описанию всех святых мест Камарупы посвящены главы КП с 77 по 82. В ход повествования это описание вводится следующим образом. Сыновья Шивы Бхрингин и Махакала, вследствие проклятия своей матери Парвати родившиеся на земле как Ветала и Бхайрава, стремятся вернуть утраченный божественный статус и с этой целью отправляются паломниками в Камарупу, где их отец Шива встречает их и сначала дает им наставления касательно поклонения Богине. И когда они в соответствии с его рекомендациями на горе Нила, служащую обителью Камакхье, совершают это поклонение и милостью Богини становятся предводителями ганов, Шива вновь является к ним и делает обзор всех святых мест Камарупы. Начинает он этот обзор с северо-западной части, а затем продолжает юго-западной, северной и центральной. Описание напоминает соответствующий раздел в Махабхарате — Тиртхятрапарву и носит весьма монотонный характер, сначала называется почитаемый объект, в качестве которого могут выступать река, озеро, гора или изображения лингама и йони, затем может даваться краткое описание, связанных с ним ритуальных действий и называться заслуга, обретаемая в результате их совершения. Формула примерно такая: «Есть такая-то река, если кто-либо совершит в ней омовение и, прочитав мантры, взойдет на такую-то гору и там совершит поклонение лингаму, то он обретете такую-то награду». И заканчивается обзор следующим утверждением: «Кто предпринимает паломничество по всей Камарупе / И, посетив все тиртхи, поклоняется их божествам, // Десять поколений своих предков, десять поколений потомков и себя самого / Утвердив в божественном знании, достигает освобождения вместе со всеми ними» (80.192-193).

В данном разделе приводятся мифологические эпизоды, призванные подчеркнуть, как святость всей Камарупы, так и отдельных мест паломничества. Так, в 81-й главе рассказывается, что реки Камарупы были некогда настолько святыми, что жители этой страны, совершая в них омовение, сразу же обретали природу Шивы, и Яма не был властен над ними. Тогда Яма и прочие боги пожаловались Шиве, и он отправил своих ганов вместе с богиней Угратарой с целью изгнания всех людей из этой страны, что они и сделали. Среди изгоняемых оказался мудрец Васиштха, который наложил проклятие на Шиву, на его ганов и на Угратару. По этому проклятию, ганы обратились в млеччхов и стали населять Камарупу, Шиве стали поклоняться только эти млеччхи, а Угратара стала почитаема исключительно через вамачару. Сама Камарупа стала страной без Вед, без мантр и без людей четырех варн. И лишь потом, когда Вишну посетил Камарупу, она освободилась от действия проклятия. Этот миф отражает первоначальный состав населения Ассама, варварский с точки зрения индустов. Мифы же, связанные с отдельными святыми местами, встречаются редко.

Например, в 77-й главе, рассказывая о лингаме Джалпиша, расположенном в северо-западной части Камарупы, Шива сообщает, что некогда кшатрии в страхе перед Парашурамой нашли прибежище у Джалпиши, приняв обличье млеччхов, а затем стали его ганами (77.29-31). О происхождении реки Лаухити (Брахмапутры) рассказывается, что некогда Парашурама, дабы смыть с себя грех убийства матери, по совету отца совершает омовение в озере Брахмакунда и оmyвает там же свой топор, а затем прорубает в горах канал и низводит реки Брахмапутры (82.25-34). Таким образом, КП является ценнейшим источником информации о святых местах паломничества Камарупы, знаменуя собой их процесс их включения в общеиндустский контекст.

МИФ О МАХИШАСУРАМАРДИНИ В ДЕВИБХАГАВАТА-ПУРАНЕ И КАЛИКА-ПУРАНЕ

Из всех мифов, посвященных Богине, история ее борьбы с асурой Махишей («буйволом») стала самой популярной уже в эпоху Гупт, что доказывается многочисленными находками скульптурных изображений Махишасурамардини («Богини», убивающей асура Махишу»), относящихся к этой эпохе [Индуизм 1996: 272–273; Сахаров 1991: 32–34; 5355; Тубянский 1927: 60–70; Bhattacharyya 1996: 101, 105; Brown 1990: 94–113; Coburn 1988: 221–230; Kinsley 1987: 95–105].

Махиша — могучий демон в облике буйвола. В награду за совершение сурового подвижничества он получил от бога Брахмы такой дар: лишь женщина может лишить его, Махишу, жизни. После этого во главе войска асуров Махиша одержал победу над Индрой и прочими богами и захватил власть над тремя мирами. Чтобы одолеть асуру, боги создали из своих энергий грозную богиню-воительницу, в которой была воплощена изначальная Богиня. Она вступила в бой с войском демонов — и в кульминационный момент битвы сразила Махишу.

Сам миф — очень древний и восходит к верованиям и обрядам дравидов Центральной и Южной Индии. В индуистском контексте этот миф впервые был зафиксирован в знаменитом тексте Деви-махатмья [Agrawala 1963; Coburn 1991], входящем в состав Маркандея-пураны, и получил свое развитие в других шактистских текстах. Различные версии об убиении Махиши, изложенные в этих текстах, представляют собой прекрасную иллюстрацию к шактистской концепции Богини как источника силы, которая наполняет вселенную [Bhattacharyya 1996: 101; Индуизм 1996: 272].

Индийский религиовед Н. Бхаттачарья связывает широкое распространение скульптурных изображений Махишасурамардини, популярность мифов о Богине, убивающей демонов, с социально-экономическими факторами того времени. По его мнению, те процессы, которые охватили индийское общество перед и во время правления Гупт (укрепление государственной власти, рост торговли, развитие сельского хозяйства и увеличение специализации в сфере ремесел, разложение родоплемен-

ного строя и другие), благоприятствовали общему экономическому прогрессу, но одновременно они способствовали росту социального напряжения. Борьба Богини с демоническими силами, символизирующая высочайший триумф добра над злом, должна была внушить людям иллюзию воплощения заветных мечтаний, в то время как реальность находилась в противоречии с их желаниями и устремлениями. Хотя в мифологии боги, такие как Вишну или Шива, также убивали многочисленных демонов, чтобы спасти мир от тирании и несправедливости, легенды о них не смогли увлечь в такой степени народное воображение. В случае с подвигами Богини ситуация была другой, потому что самая близкая связь Богини-Матери с простым народом и реалиями его повседневной жизни обнаруживалась в ее способности быть богиней плодородия и размножения, создательницей жизни и защитницей детей, целительницей недугов, хозяйкой скота, покровительницей лесов и домашних животных, подательницей успеха и избавительницей ото всех бед. Как замечает Н. Бхаттачарья, связь Богини с надеждами и устремлениями простых людей, существовавшая с незапамятных времен, придало новое измерение пураническим сказаниям о ее подвигах [Bhattacharya 1996: 105].

Как уже говорилось выше, само происхождение мифа о Махишасурамардини, по-видимому, уходит в глубь времен, в еще доведийские времена. Так, ряд скульптур и изображений на печатях, найденных при раскопках городов Индийской цивилизации (иначе: цивилизации Хараппы и Мохенджо-даро) интерпретируются в том ключе, что их жителями почиталась не только Богиня-Мать, но и мужское божество в образе буйвола. Сопоставление рельефов на печатях с эпическими и пураническими мифами об убиении асуры в облике буйвола, а также с практикой буйволиных жертвоприношений в деревенских культах Южной Индии позволяют сделать выводы об их непосредственной генетической связи [Сахаров 1991: 34]. Согласно реконструкции А.Хильтебейтеля, взаимоотношения Богини с Царем-буйволом носили у дравидов характер священного брака: в довершение этого брака Царь-буйвол приносился в жертву Богине, что нашло отражение в соответствующем периодически повторяющемся ритуале буйволиного жертвоприношения. В ходе этого ритуала голова, отсекаемая у буйвола, возлагается к подножию изваяния Богини [Hiltebeitel 1980: 210]. До сих пор на Юге богине Дурге приносят в жертву буйволов. Плодородие земли, плодовитость скота и космическая победа Богини ради восстановления божественного порядка являются основными мотивами этой церемонии. Тамильские мифы и ритуалы делают акцент на совершенно другом аспекте этой легенды, нежели пураны, принадлежащие к североиндийской традиции. В последних конфликт, имеющий сексуальную подоплеку, между Дургой и Махисей, ее жертвой, только предполагается. На юге же он возвеличивается и становится одной из центральных тем легенды о Махишасурамардини. Фактически, большинство южных мифов о Дурге выставляют Махишу ее почитателем, претендующим на ее руку. В этих мифах Дурга изображается независимой «незамужней женщиной»: при этом она наделена неограниченной сексуальной энергией, которая оказывается смертельной для любого мужчины, посмевшего к ней приблизиться. И ее ярост-

ная, воинственная природа должна быть укрощена ради блага мироздания. Махиша терпит неудачу в попытке подчинить Богиню себе и погибает, очарованный ее красотой. Основной мотив южноиндийской версии мифа о Махише заключается в том, что любая попытка сексуальной связи с Богиней опасна, и дабы добиться своего, мужчина должен сперва умиротворить Богиню и подчинить ее себе. И в большинстве мифов роль усмирителя Девы играет Шива [Kinsley 1987: 115].

Таким образом, легенда о победе Дурги над Махишей может быть истолкована как вторичное осмысление — в рамках индуизма — дравидийского культа.

Целью данной статьи является сравнительный анализ версий мифа об Махишасурамардини, содержащихся в Девибхагавата-пуране (далее — ДБхП), с одной стороны, и в Калика-пуране (далее — КП), с другой. Местом составления ДБхП является предположительно город Бенгалия ил Варанаси, о чем говорит близкое знакомство автора (или авторов) с культурой этих мест. Пушпендра Кумар замечает, что многое в ДБхП говорит о бенгальском влиянии. Так, она содержит подробное изложение сказания о бенгальской священной реке Падмавати (совр. Падме). Богиня Мангала-Чанди восхваляется как одна из форм Богини (ДБхП IX.47). А это была одна из самых популярных богинь в средневековой Бенгалии [Мукундорам 1980: 272—273; Devibhagavata-puranam 1986: 5].

Что же касается КП, то, по единодушному мнению ученых, она была создана в Ассаме, на что указывает живое и наглядное описание географии и топонимики этой страны, тщательно разработанный ритуал для почитания ассамской богини Камакхьи, описание местных обычаев, названия местной флоры и фауны и многое другое [The Kālikāpurāna 1991: 55]. Общий объем текста ДБхП составляет около 18 тысяч шлок, а объем текста КП более чем в два раза меньше, всего около 8 тысяч шлок. Обе пураны были созданы приблизительно в одно и то же время — XI—XII вв., поэтому анализ, предлагаемый в данной статье, носит синхронистический характер. Однако идеологическая направленность обоих текстов существенно различается, как и их содержание. ДБхП принадлежит к направлению так называемого шактизма «правой руки», знаменующего компромисс тантры с ортодоксальным брахманизмом. Поэтому в тексте этой пураны подчеркивается приоритет вед над тантрами. Там сказано, что дваждырожденные могут исполнять только те предписания агам, которые совпадают с ведами, того же, что противоречит ведам, следует избегать. И только люди, не принадлежащие к одной из трех высших варн и соответственно не имеющие права изучать веды, могут выполнять предписания, противоречащие ведийским (VII.37.31—33). В самой ДБхП преобладает мифологическое повествование, ритуальные же установления, содержащиеся в ней, копируют установления дхармашастр. В КП нарративный, мифологический элемент также занимает значительное место, однако не меньшее внимание здесь уделяется и обрядности, при чем обрядности тантрической. Описываются практики вамачары (т.е. шактизма «левой руки»), греховные с точки зрения последователей вед. Говорится об использовании в ритуале мяса и сексуального общения. Упоминается даже о принесении в жертву людей. Сказано, что человеческие жертвы угодны Богине

(71.73). Все это дает основание отнести КП к разряду шактистских текстов «левой руки».

Объем версий мифа о Махисасурамардини, излагаемых в ДБхП и КП, весьма различен. В ДБхП этот миф занимает главы 2—19 пятой книги, всего около 900 шлок. В КП же он составляет две трети шестидесятой главы, посвященной почитанию Дурги, всего 107 шлок. Изложению мифа об убиении Махиши Богиней в шестидесятой главе КП предшествует описание участия Богини в войне Рамы с Раваной. Рассказчиком всей пураны в ДБхП выступает Сута, а историю Махисасурамардини пересказывает Вьяса царю Джанамеджае. В КП же общим рассказчиком является Маркандея, а миф о Махише излагает Аурва царю Сагаре.

Структуры изложения мифа в ДБхП и КП также различны.

В ДБхП она носит более последовательный характер с хронологической точки зрения и в ней для удобства может быть выделено три части.

В первой вводятся фигуры двух антагонистов: Махиши и Девы — при этом обыгрывается контраст между его низким и ее высоким происхождением (V.2.1—V.9.35) [Brown 1990: 102].

Вторая часть описывает в деталях отношения и способы взаимодействия между Махишей и Богиней (V.9.36—V.18.53).

В третьей и заключительной части подробно рассказывается о финальной битве, имевшей своим результатом убиение Махиши и восстановление мирового порядка (V.18.54—V.20).

В версии мифа о Махисасурамардини, излагаемом в КП также можно выделить три части. Но повествование здесь в целом более хаотично и запутанно.

Часть первая. Боги по совету Девы в облике Бхадракали, умертвившей Махищу, отправляются к обители мудреца Катьяяны, где узнают о появлении еще одного Махиши. Тогда Богиня в своем новом облике, получившем имя Катьяяни, вновь умерщвляет демона (60.58—80).

Здесь требуется пояснить сам термин «облик Богини» или «проявление Богини». В шактистском мировоззрении все существа женского пола, начиная от великих богинь и заканчивая земными женщинами и самками животных и птиц, считаются проявлениями или формами Девы (санскритский термин здесь — *gūra*, букв. «форма, облик»). В ДБхП (IX.1) дается классификация этих проявлений. Вверху находятся пять высших форм: «пять богинь знания в их полном проявлении» (*paripūrṇatamāḥ rañsa vidyā devyāḥ*) (IX.1.59), к которым относятся богини Дурга (IX.1.14—21), Радха (IX.1.44—57), Лакшми (IX.1.22—28), Сарасвати (IX.1.29—37) и Савитри (IX.1.38—43). Ниже их находятся воплощения, делящиеся на три разряда: *aṁśa-gūpāḥ* (частичные воплощения), *kalā-gūpāḥ* (более мелкие воплощения), *kalāṁśa-gūpāḥ* (воплощения, являющиеся частями частей). К *aṁśa-gūpāḥ* принадлежат богини Ганга (IX.1.60—64), Туласи (IX.1.65—70), Манаса (IX.1.71—77), Девасена (Шаштхи) (IX.1.78—82), Мангалачандика (IX.1.82—86), Кали (IX.1.87—92) и Васундхара (Земля) (IX.1.93—95). К *kalā-gūpāḥ* относятся младшие женские божества, выступающие олицетворением

каких-либо качеств, состояний, элементов ритуала, явлений природы. Среди них Сваха (олицетворение ритуального возгласа), Дакшина (олицетворение одного из священных огней), Дикша (посвящение), Свадха (ритуальный возглас), Ратри (ночь), Мритью (смерть) и многие другие (IX.1.97–136). Третий и последний разряд *kalāṁśa-gūpāḥ*, включает все обычные, «небожественные» существа женского пола (IX.1.137). Надо также отметить, что слово «аватара», обозначающее воплощения Вишну или Шивы, по отношению к различным проявлениям Девы практически не употребляется.

Часть вторая. Мудрец Аурва рассказывает, почему Богине пришлось умерщвлять Махишу вновь. Происходит беседа между обоими главными героями, в результате которой Девы — по просьбе асуры — преподносит ему дары, а до этого демонстрирует ему три свои формы: Уграчанду, Бхадракали и Дургу (Катьяяни), каждая из которых умерщвляет его в свое время (60.81–135).

Часть третья. В ответ на вопрос царя Сагары, почему Богиня согласилась преподнести Махише дары, Аурва рассказывает, что на самом деле асура Махиша является частичным воплощением самого ее супруга — Шивы и три раза она убивает Махишу по той причине, что он был проклят мудрецом Катьяяной (60.136–161).

Таким образом, в КП практически полностью пропущенным оказывается занимающий огромное место в ДБхП нарративный элемент, основным содержанием которого является борьба Махиши против богов и его победа над ними, а затем история взаимоотношений с Богиней, заканчивающаяся финальным поединком и смертью от ее руки. Также, в отличие от КП, в ДБхП более подробно излагается история отца Махиши, асуры Рамбхи. В КП ничего не сказано ни об убиении Индрой брата Рамбхи — Карамбхи, ни о гибели самого Рамбхи.

Но главное сюжетное различие между обеими версиями заключается в следующем. В ДБхП Богиня и Махиша выступают по отношению друг к другу почти как равноправные, независимые стороны, как самостоятельные субъекты. Махиша воспринимает Богиню просто как прекрасную женщину и изъявляет желание видеть ее своей супругой, предлагая ей руку и сердце (V. 16, 14–65). Слова Девы, которыми она пытается отрезвить асуру, не производят на него должного действия (V. 18.21–25). Махиша, в свою очередь стремясь «вразумить» Богиню, рассказывает ей историю царевны Мандодари, не желавшей выходить замуж (V.17.1–V.18.18). Таким образом, все повествование окружено эротической аурой, в нем присутствует элемент любовной интриги. В КП все обстоит несколько иначе. Здесь Махиша оказывается частичным воплощением Шивы. Таким образом, Богиня убивает своего собственного супруга — и помещает его под свои стопы!⁴ Итак, древняя мифологема иерогамии (священного быка) Богини и Царя-буйвола возвращается на

4 В ДБхП Шива вообще не принимает участия в действии, Девы только упоминает, что у нее есть супруг, которого она наделяет чертами пуруши санкхьи, а себя отождествляет с пракрити (V.12.4–8; V.16.32–35). В другом месте она говорит, что сама наделена мужской природой, природой пуруши и, следовательно, является трансцендентной по отношению к различиям пола (V.10.32) [Brown 1990: 104–105].

свое место. При этом откровенно эротический элемент здесь отсутствует, и речи нет о женитьбе и каких-либо любовных отношениях. Скорее, Махиша здесь относится к Богине как верный бхакт: он со смирением обращается к ней и просит лишь разрешения преподнести ей дары. Следовательно, никакой интриги, которая в ДБхП сохраняется вплоть до самой смерти Махиши, нет и в помине: положение Деви заведомо признается более высоким, чем положение асуры, и он заранее признает свое поражение. Если и говорить о каком-либо эротизме, то только в его предельно мазохистском варианте.

То, что демоническое существо, Махиша, оказывается в конечном итоге аватарой самого Шивы, подтверждает еще раз тезис, выдвигаемый многими современными индологами, что полная противоположность и взаимная враждебность двух классов мифологических существ — богов (девов) и асуров — в индуистской мифологии является иллюзорной.

В описаниях внешности обоих главных героев в веосиях мифа о Махишасурамардини в ДБхП и КП мы видим различия в акцентах. В ДБхП Богиня описывается как прекрасная женщина, возникшая из совокупности энергий всех богов; облик этой женщины соответствует всем канонам женской красоты, принятым у индийцев (V.9.43–46, 61–74). Она владеет оружием и украшениями, преподнесенными ей богами (V.10.1–21). Богиня в тексте зовется Махалакшми («великая Лакшми») (V.9.44), у нее восемнадцать и тысяча рук одновременно (V.9.46). Махиша, в противоположность ей, страшен и уродлив, что он и сам признает (V.16.5–6), и что, по мнению Богини, делает их союз невозможным (V.12.12). Однако он, подобно самой Богине, может принимать различные обличья, и, отправляясь на встречу с Богиней, превращается в красавца-мужчину (V.16.9–10).

При описании внешности различных обличей Богини в КП акцент делается не на их физической красоте и привлекательности, а, напротив, на грозном и воинственном виде. См. описание внешности Бхадракали (60.57–63). У Богини в ее (про)явлении Уграчанды — шестнадцать рук (60.119), у Бхадракали — шестнадцать или восемнадцать (60.57.119), у Дурги — десять. А при описании облика Махиши не подчеркивается его непривлекательность. Здесь в этом нет необходимости, ибо Махиша выступает не как противник, а как бхакт Богини.

Сцены убиения Богиней Махиши в обеих версиях весьма различаются. В ДБхП эта сцена показана без особых прикрас. Богиня умерщвляет демона, просто снеся ему голову диском (V.18.62–66). В отличие от более гуманной ДБхП, автор КП не жалеет красок для расцвечивания сцены убиения Махиши. В одном месте описывается, как Бхадракали отрубает ему голову мечом и пьет его кровь (60.86), а другая сцена не менее брутальна и натуралистична. В ней Богиня наступая ногой на обезглавленного, обвешанного собственными внутренностями, истекающего кровью буйвола и пронзает своим трезубцем его сердце (60.83.124–125).

Далее мы рассмотрим, какое место в обеих версиях занимают мотивы, характерные для индуистской мифологии: мотив циклического повторения мифологического события, мотив вещего сна, мотив дара и жертвоприношения.

Важным мотивом, прежде отсутствовавшим в версии мифа о Махисасурамардини и появившемся в КП, является мотив циклического повторения одного и того же события. В ДБхП Богиня убивает Махишу единожды — и ничего не говорится о том, что подобное событие происходило в прошлом или случится когда-либо в будущем. То есть убийство Махиши и все, что ему предшествует, рассматриваются как события уникальные. Правда в той же пятой книге ДБхП далее, в мифе о Шумбхе и Нишумбхе Богиня говорит, что ранее она убивала тысячи Шумбх и Нишумбх (V.26.21) (т.е. данное убийство повторяется в каждый космический цикл), но это уже другой миф. В КП же явление и убийство Махиши — это события не одноразовые: Махиша появляется три раза и три раза же умерщвляется Богиней — в обликах Уграчанды, Бхадракали и Дурги (Катьяяни) соответственно (80.123–125). И на третий раз Богиня предсказывает, что, находясь под ее стопами, Махиша не будет рождаться на протяжении 30 млн. 108 калп.

Понятно, что в сознании европейца, который привык к линейному восприятию истории, однообразное и бесконечное повторение того или иного события как бы обесценивает, девальвирует его. Представим, как бы воспринимались евангельские предания об Иисусе Христе, если бы Христа распинали каждую тысячу лет. Но в этом плане версия мифа о Махише КП занимает среднее место между уникальным и единовременным мифологическим событием (как в случае версии того же мифа ДБхП или преданий об Иисусе Христе) и бесконечно повторяющимся — в каждом мировом цикле — одним и тем же событием (как в случае мифа о Шумбхе и Нишумбхе в ДБхП). Во-первых, каждый раз Махишу лишает жизни ни одно и то же, а разные проявления Богини, и происходит это, как явствует из текста, при разных обстоятельствах. Так, только в своем третьем обличье — в облике Дурги Богиня появляется на свет из энергий различных богов (60.75–79). Ранее, в облике Бхадракали она только принимает «могущественную форму» на «северном берегу Молочного океана» (60.57) — но не уточняется, каким образом. О явлении же Уграчанды вообще ничего не говорится. Во-вторых, 30 млн. 108 калп, на протяжении которых Махиша, по словам Богини, не будет более воплощаться, это фактически символ вечности. В последних шлоках шестидесятой главы сказано, что этот асура (Махиша) вообще никогда не будет рождаться и навечно обретет место под стопами Девы (60.158–161).

Следующим важным мотивом, играющим большую роль в версии КП и несколько меньшую в версии ДБхП, является мотив вешего сна, предвещающего несчастья. В КП Махиша спит на горе и ему снится сон, что его убивает Бхадракали. Тогда утром после пробуждения он начинает ей поклоняться, и шестнадцатирукая богиня является к нему (60.85–89). В ДБхП также идет речь о зловещем сне, только снится он не самому Махише, а его соратнику Тамре. И в этом сне он не ясно видит будущие события, как Махиша в КП, а только недобрые предзнаменования (V.11.37–42). И результат мы видим разный: если в КП Махиша смиряется с судьбой и начинает поклоняться Богине, то в ДБхП Тамра заявляет, что не следует предаваться унынию, но, положившись на судьбу, вступить в битву.

В обеих версиях о Махисасурамардини присутствует мотив дара, широко распространенный в пуранах. В версии ДБхП доминирует мотив дара непобедимости. В пуранах наиболее обычна ситуация, когда Брахма — в ответ на просьбу некоего асуры о бессмертии — прямо заявляет, что полного бессмертия быть не может, но асуре дается гарантия, что ему не грозит смерть ни от чьей руки, за исключением кого-то, кто на первый взгляд не может представлять ни малейшей опасности — в случае ДБхП это женщина (V.2.12–13) [Сахаров 1991: 40]. А в версии КП данный мотив вытесняется темой проклятия: Махиша должен быть убит Богиней из-за того, что он ранее, приняв облик прекрасной женщины, соблазнил ученика мудреца Катьяяны и за это был проклят мудрецом, предсказавшим ему смерть от руки женщины (60.96–100).

Вместо первого из двух видов даров божества асуре, выделяемых П.Д. Сахаровым (дар непобедимости и дар права на выбор собственной смерти), в версии КП доминирует второй вид дара [Сахаров 1991: 40] (в ДБхП тот же вид дара присутствует в версии мифа о Мадху и Кайтабхе). В КП Махиша просит Богиню преподнести ему дар, и та соглашается (60.101–103). Тогда асура просит ее сделать так, чтобы после смерти он мог наслаждаться собственной долей на жертвоприношениях и никогда не оставлял служения ее стопам (60.104–105). Деви отвечает, что наслаждение собственной долей на жертвоприношениях — это привилегии богов, ему недоступные, но при этом обещает ему, что после смерти от ее руки он всегда будет находиться у ее стоп и почитаться людьми (60.106–108). Затем, после того как Богиня демонстрирует ему три свои обличья, в которых она его умерщвляет, а также саму картину его смерти, Махиша умоляет, чтобы его смерть не была такой ужасной, а также чтобы он никогда более не враждовал с богами и никогда не рождался (60.109–128). Богиня в ответ говорит, что смерть его неминуема, но более он не будет иметь вражды с богами и, находясь под стопами ее, не будет рождаться на протяжении 30 млн. 108 калп. После этого Богиня удаляется, а Махиша возвращается в собственную обитель (60.129–135).

Помимо этого, и в версии ДБхП и в версии КП присутствует эпизод с преподнесением дара божеством отцу Махиши — Рамбхе. В ДБхП Агни, стремясь отвратить Рамбху от намерения совершить самоубийство после гибели его брата Карамбхи, обещает ему по его просьбе, что у него родится могучий сын, который завоюет три мира и будет неуязвим для богов, данавов и людей (V.2.17–31). А в КП сам Шива в награду за долгое подвижничество обещает Рамбхе родиться как его сын. После этого Рамбха производит на свет от буйволицы сына Махишу, в котором частью воплощается Шива (60.138–147).

С темой дара тесно связанной оказывается и тема жертвоприношения. В мифах, повествующих о войнах асуров против богов, речь идет об изгнании богов асурами с небес и завоевании асурами престола Индры. Так оно происходит и в версии ДБхП (V.17). В версии КП об этом не говорится, то подразумевается. Но в ДБхП добавляется и еще один момент: асуры отнимают у богов их доли в жертвоприношениях (V.7.30, 46; 8.21; 10.3). Версия КП показывает, что доли в жертвоприношениях

фактически являются главной целью асуров в их борьбе с богами. Как уже было замечено выше, одной из основных просьб Махиши, обращенных к Богине, это предоставление ему возможности наслаждаться собственной долей на жертвоприношениях. Богиня, с одной стороны, и отвергает эту его просьбу, а с другой, принимает ее, заявляя, что он, находясь у ее стоп, равным образом вместе с нею будет почитаться людьми. Те жертвенные подношения, которые будут совершаться ей, будут совершаться и ему, таким образом, его желание исполнится (60.117). Далее Богиня демонстрирует асуре ужасную сцену его смерти. Фактически это сцена принесения буйвола-асуры в жертву Девы, что и являлось, по-видимому, кульминационным пунктом архаичного мифа о взаимоотношениях Богини и Царя-буйвола. Вообще сравнение битвы, боя с жертвоприношением часто встречается в индуистской литературе. В мифе о Шумбхе и Нишумбхе два младших демона-брата — Чанда и Мунда сравниваются с жертвенными животными, которых Калика приносит в жертву на «жертвоприношении битвы» (V.26.58–64). Здесь мы можем наблюдать парадокс: для того чтобы обрести право на наслаждение долей на жертвоприношении, асур-буйвол сам должен быть принесен в жертву и занять максимально унижительное для себя положение под стопами женщины. Быть может, это символизирует то, что, согласно шактистским представлениям, мужское начало само по себе не самостоятельно и способно достигать своих целей, лишь объединившись (причем на подчиненном положении) с женским началом.

По моему мнению, между версиями мифа о Махисасурамардини ДБхП и КП нет противоречий и они взаимодополняют друг друга. Мнимые различия обусловлены спецификой обоих пуран. Версия ДБхП — экзотерическая, она показывает внешнюю сторону событий, а версия КП, напротив, эзотерическая, в ней явлены «тайные пружины» происходящего. Здесь примерно та же разница, что между синоптическими евангелиями от Матфея, Марка и Луки и «духовным» евангелием от Иоанна. Показательно, что сама беседа между Махишей и Богиней в КП происходит в то время, когда асура находится как бы в особом состоянии после вещего сна, а после этой беседы он вновь обретает свою демоническую природу (60.135). Подразумевается, что далее происходят события, описанные в ДБхП и обусловленные этой беседой: сватовство Махиши к Богине, битва между ними и смерть царя демонов. Только лишь профанам может казаться, что все эти события происходят произвольно, а асура и Дева — враги, действующие независимо друг от друга. На самом деле, все уже предопределено, ибо Богиня является источником и прибежищем всех существ, в том числе и мнимо враждебных ей. Весь мир — всего лишь площадка для вечных игр Богини. В этом и состоит тайное послание Калика-пураны, разъясняющее и дополняющее романтическое и трагическое повествование Девибхагаваты.

КАМАШАСТРЫ ГЛАЗАМИ УЧЕНЫХ

Индийская культура с самого начала была пронизана эротизмом. Как замечает Артур Бэшем, «вся индуистская литература, и религиозная, и светская, буквально изобилует намеками с сексуальным смыслом, половой символикой и откровенными эротическими описаниями» (цит. по [Бэшем 1977: 184]). И вторя ему, У. Донигер пишет, что «Кама столь же стар, как индуизм» [Doniger 2016: 149]. В знаменитом космогоническом гимне Ригведы «Насадия» (X.129) желание (кАма) рассматривается как «первое семя мысли», как первотолчок в процессе миропроявления [Ригведа 1999: 286]. Человеческая любовь мыслится как отражение любви божественной. В другом месте Ригведы возникновение вселенной оказывается плодом соития отца-Неба с матерью-Землей: «Мать приобщила отца к закону: / Ведь (еще) раньше она сошлась (с ним) духом (и) мыслью. Она, желая удержать (плод), была пронзена, увлажненная плодом» (I.164.8) (цит. по [Ригведа 1989: 201]). Таким образом, Небо и Земля выступают прообразом вселенской родительской пары. Этот образ станет популярным в поздних слоях самхит и в брахманах, где его могут воспроизводить другие божественные пары [Pintchman 1994: 31]. Соответственно дождь оказывается семенем, оплодотворяющим землю (I.100.3; 128.3; III.55.17). Боги подвержены тем же страстям, что и люди. Так, Солнце преследует богиню зари Ушас (ср. Эос древнегреческой мифологии): «Сурья наступает сзади на сверкающую / Богиню Ушас, как юноша на женщину» (I.115.2) (цит. по [Ригведа 1989: 140]).

В ведах обрядность мыслится в образах любовных отношений. Возжигание жертвенного огня трением двух кусков дерева уподобляется соитию: верхний кусок представляет мужской орган, а нижний — женский (Ригведа III.29.1–3) [Там же: 314]. Соответственно освящаются и любовные отношения мужчины и женщины. В гимне X.85 земная свадьба уподобляется браку бога Сомы, отождествляемого с месяцем, и Сурьи (здесь *surya*, с долгой гласной «а», что означает женский род), дочери солнечного божества Савитара. Путь свадебного поезда соответствует здесь пути Солнца по небу, а отдельные свадебные аксессуары (наряд невесты, детали колесницы, запряженные в эту колесницу быки) — элементам мироздания [Ригведа

1999: 220–224]. Этот гимн и поныне исполняется в Индии на церемонии бракосочетания [Пандей 1990: 172].

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

Подобное мы наблюдаем и в примыкающей к ведам литературе (брахманы, араньяки, упанишады). С одной стороны, обрядность осмысливается в эротическом ключе. Например, в «Шатапатха-брахмане» жертвоприношение отождествляется с любовным соитием, так как «алтарь (vedī, ж.р.) — женщина, и огонь (agnī, м.р.) — мужчина; женщина возлежит, обнимая мужчину, и таким образом происходит соединение, дарующее потомство» (цит. по [Сыркин 1996: 8]), далее, части алтаря уподобляются частям женского тела (I.2.5.15–16). С другой стороны, любовные отношения подвергаются сакрализации и ритуализации. В той же «Шатапатха-брахмане» (X.5.2.9–12) соитие Индры и Индраны изображается как любовное соединение обычной человеческой пары, но при этом плодом их соития оказывается все мироздание (idaM sarvam) [Pintchman 1994: 53]. В «Брихадараньяка-упанишаде» (VI.4.3) сказано: «Ее лоно — жертвенный алтарь. Волоски — трава для жертвоприношения. Кожа — давила [сомы]. Labia pudenda⁵ — огонь в середине. Поистине, сколь велик мир того, кто совершает жертвоприношение ваджапея, сколь велик мир того, кто производит совокупление, зная это. Он приобретает добрые дела женщин. Но у того, кто производит совокупление, не зная этого, женщины приобретают его добрые дела» (цит. по [Упанишады 2000: 153]).

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

5 Labia pudenda — срамные губы.

него комментатора, описывающего соитие в терминах сеяния зерна [Bhattacharyya 1975: 11; Bhattacharyya 1999: 281]. Впоследствии этот «непристойный» обряд был заменен имитацией совокупления царицы под покрывалом с умерщвленным жертвенным конем, при этом женщины, участвовавшие в обряде и представляющие все слои общества, ритуально оплакивали коня и обменивались репликами «непристойного» эротического содержания со жрецами [Индуизм 1996: 71; Bhattacharyya 1999: 281].

Развитие представлений о каме — чувственной любви — в индуистской культуре приводит к тому, что в первые века н.э. она входит в состав трех целей жизни человека (*puṁśhArtha*), наряду с дхармой — следованием религиозным предписаниям и артхой — деятельностью, направленной на обеспечение материального благополучия (позже к ним добавились еще и четвертая цель — мокша — освобождение. При этом, по мнению В.Г. Лысенко, кама заняла самое низкое положение в иерархии целей человека, и при любом конфликте этих целей именно камой и следует жертвовать. Хотя кама рассматривается как цель жизни применительно к мужчине, это вовсе не означает, что женщина оказывается только простым инструментом для получения наслаждения. В сфере камы прекрасный пол не только приносит удовольствие, но и сам его получает [Индийская философия 2009: 432].

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

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

То, что трактат Ватсьяны предназначался для богатых и обеспеченных мужчин, указывает и известный французский индолог Ален Даниэлу [The complete Kama

Sutra 1994: 7], и это также не вызывает у него неприятия. Зато он с удовлетворением наблюдает, что женщинам во время создания памятника предоставлялась значительная свобода, в частности, они могли общаться с посторонними мужчинами, допускалось замужество вдов и не было ни слова об обычае сати. Он отмечает значительную роль куртизанок в ту эпоху [Ibid.: 8–10]. Что касается самого текста, то Даниэлу указывает на его компилятивный характер [Ibid.: 4]. Отдельно французский исследователь касается темы пуританизма в Индии XX в. и с иронией замечает, что в стране «Камасутры» он все более усиливается, хотя и затрагивает только слои, получившие западное образование. По сообщению Даниэлу, Махатма Ганди (получивший образование в Англии) в свое время посылал своих сторонников для уничтожения эротических изображений в храмах, Рабиндранат Тагор поддерживал подобные акции, а Джавахарлал Неру (с последними двумя Даниэлу был знаком лично) был недоволен, что исследователь фотографировал «непристойные» скульптуры и публиковал эти изображения [Ibid.: 10–11].

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

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

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

Впрочем, среди современных индийцев можно встретить и намного более благожелательное отношение к трактату Ватсьяны. Так, Индра Синха выпустил в 1980 г. красочное иллюстрированное издание популярных переводов из «Камасутры» и более поздних камашастр [Sinha 1980]. По мнению Индры Синхи, за исключением свастики, ни одно санскритское слово не пользуется такой известностью и в то же время не вызывает такое неверное понимание, как «Камасутра». Ее часто понимают как сборник забавных эротических историй или «сексуальное руководство», своего рода hot book. Поэтому многие испытывают разочарование, столкнувшись с содержанием подлинной «Камасутры». Непосредственно сексуальному искусству посвящен только один раздел из семи [Ibid.: 8]. В то же время он признает, что «Камасутра» сохранила свою ценность до сих пор именно как руководство по искусству любви, поскольку человеческая психология и физиология несколько не изменились со времени ее написания [Ibid.: 10]. Индийская писательница Сандхья Мульчандани, представляющая либеральный индуизм, полагает, что целью автора «Камасутры» было показать, как можно достичь полноты удовольствия в тех условиях, когда браки устраивались старшими родственниками, брачный союз по любви был редкостью, а общественные условия оставляли очень мало времени для частной жизни. Она также отмечает влияние «Камасутры» на искусство [Mulchandani 2006: 23].

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

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

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

Другая линия исследования, которую проводит автор, это родство индийского искусства любви и театра. Не случайно для обозначения партнеров в «Камасутре» используются театроведческие термины: pAyaaka (актер, мужчина) и pAyika (актриса, женщина). По мнению Гаутамы, использование языка театра оправдано именно в контексте отношений между куртизанкой — суверенной фигурой в сфере эротики — и ее партнером-денди. Обе этих фигуры играют главную роль в происхождении театра и выступают своего рода мостом между двумя фундаментально значимыми для традиционной индийской культуры текстами — «Камасутрой» и «Натьяшастрой» (театроведческим трактатом). Интеллектуальное родство между двумя этими текстами находит свое отражение в том, что «Натьяшастра» определяет gasa или эстетическое наслаждение высшей целью театра и, более того, провозглашает сексуальное наслаждение (kAma) высшей целью жизни, что даже автор «Камасутры» не рискует сделать [Ibid.: 8–10].

И совсем недавно американский индолог Уэнди Донигер опубликовала книгу «Redeeming the Kamasutra» [Doniger 2016]. По ее признанию, толчком к написанию работы с таким названием послужило, во-первых, предпринятое ею новое исследование «Артхашастры» Каутильи, а во-вторых, волна пуританизма, охватившая Индию в последнее десятилетие. Донигер задалась целью показать индийцам, что «Камасутра» должна быть предметом их национальной гордости, а не «национального стыда» [Ibid.: 11–12]. Сочинение Ватсьяяны она называет «великим шедевром культуры» [Ibid.: 16], созданным в ту пору, когда «европейцы в культурном отношении качались на ветках деревьев» [Ibid.: 19]. Отмечается энциклопедический характер текста, в расхожем сознании ассоциируемого исключительно с причудливыми позами, которые, по мнению Донигер, не имели отношения к реальной жизни индийцев [Ibid.: 20, 32]. Мир «Камасутры» это мир обеспеченных слоев

населения, но, в отличие от Н. Бхаттачарьи, Донигер не предает из-за этого «Камасутру» анафеме, отмечая попутно, что Ватсьяна уделял мало внимания варновым и кастовым различиям [Ibid.: 21–22]. Сравнивая «Камасутру» с «Артхашастрой» и «Законами Ману», автор констатирует относительно более либеральное отношение трактата Ватсьяны к женскому образованию и личной свободе, чем то, которое можно наблюдать в «Артхашастре», и гораздо более либеральное, чем в «Законах Ману» [Ibid.: 97, 151] и даже называет его «революционным документом» [Ibid.: 152]. По мнению Донигер, «Камасутра» и сегодня может дать многое женщинам [Ibid.: 96], хотя и отмечает в ней присутствие «темных» сторон [Ibid.: 68–69, 105]. Касаясь значения трактата для индийской культуры, исследователь отмечает её глубокое влияние на образ жизни двора и знати, придворную поэзию и эротизм движения бхакти [Ibid.: 69–70, 152]. Кроме того, Донигер подвергает критике перевод «Камасутры», связываемый с именем сэра Ричарда Бёртона. Как оказывается, на самом деле этот перевод был выполнен двумя индийскими пандитами, Бхагаванлалом Индраджитом и Шиварамом Парашурамом Бхиде, которые искажали или пропускали места, где женщинам предоставляется больше преимуществ. В итоге, «Камасутра» Бёртона — это «памятник английской литературы, но никак не памятник индийской литературы» [Ibid.: 154–159]. И наконец, Донигер обрушивается на современных консервативно настроенных индуистов. По её мнению, в индуизме всегда присутствовал и аскетический элемент, и эротический, но при этом одно никогда не отрицало за другим право на существование [Ibid.: 159–163].

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

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

«Нагара-сарвасва» («Городская энциклопедия»), составленный между X и XIV вв. Падмашри, который был буддистом и почитателем Манджушри и Тары. Состоит из 36 глав. Автор во многом следует Ватсьяне и Коккоке, однако касается нескольких тем, отсутствующих в других камашастрах (например, изготовление косметики и влияние драгоценных камней на сексуальное поведение человека [Bhattacharyya 1975: 110–112];

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

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

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

«Ананга-ранга» («Театр Бестелесного» т.е. Камы) Кальянамаллы (XVI в.). Состоит из 446 стихов. Автор пользовался покровителем мусульманского правителя Лад Хана, и текст бы написан по его заказу. Трактат основывается на «Камасутре» и «Рати-рахасье» [Bhattacharyya 1975: 120–121; Sacred Sexuality 2013; Thomas 1960: 75–76].

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

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

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

Невысоко оценивает камашастры и феминистка Ш. Шах, называя их продуктом феодальной и патриархальной среды [Shah 2009: 111]. По ее мнению, хотя авторы камашастр и признают за женщинами право за получение наслаждения [Ibid.: 111], женское тело в конечном итоге оказывается пассивным фетишизированным объектом для мужского взора, то есть женщина выступает в роли объекта, а мужчина — субъекта. Отношения строятся по моделям, которые исследовательница определяет как «virile penetrative model» [Ibid.: 116] и «androcentric viril model» [Ibid.: 113],

отсюда одержимость авторов камашастр размерами и твердостью фаллоса, выступающего таким образом символом власти мужчины над женщиной [Ibid.: 117]. Что касается оргий, то, как указывает Ш. Шах, Яшодхара относит оргии по типу «одна женщина + двое или больше мужчин» (saṅghāta) на счет окраинных варварских народов, в то время как оргии по типу «один мужчина + двое или больше женщин» (gouṁthika) оказываются нормой как в камашастрах, так и в придворной индийской поэзии [Ibid.: 120] — в этом она также видит приниженное положение женщины. При этом Ш. Шах проводит различие между Камасутрой и поздними камашастрами. Если трактат Ватсьяны, как она пишет, предназначался для образованных и обеспеченных горожан, то прочие камашастры создавались в придворной среде и отражали нравы придворной жизни, а аристократическая культура была пронизана чувственностью и постоянным поиском удовольствий [Ibid.: 21, 22, 25]. Впрочем, дхармашастры исследовательница подвергает гораздо более жесткой критике. По ее замечанию, в этих текстах безраздельно господствует идеология pati-vratā, согласно которой жена должна быть покорна и верна своему супругу [Ibid.: 58], в то время как от мужчины верности вовсе не требуется [Ibid.: 60]. Природа женщины здесь описывается как низкая и связанная с необузданной сексуальностью, которую следует держать в рамках. Акцент в сексуальных отношениях делается не на эротику, а на необходимость продолжения рода [Ibid.: 57]. Но наибольшее неприятие у Ш. Шах вызывает аскетическая традиция, представители которой, например, Шанкара, отождествляли женщину, страсть и невежество и проповедовали соматофобию, то есть ненависть к телу [Ibid.: 69–78]. Мизогиническим и соматофобским тенденциям Шах противопоставляет Тантру с ее культом активного женского начала и такие литературные произведения, как поэма Джаядевы «Гитаговинда» и сборники историй «Катхасаритсагара» и «Шукасаптати». Женщины в них проявляют инициативу в любовных отношениях и не сдерживают себя в проявлении чувств. Например, в «Гитаговинде» Радха ради Кришны оставляет мужа, а Кришна прислуживает ее словно раб [Ibid.: 182]. В «Катхасаритсагаре» царица Канакарекха по собственной воле отказывается от брачных уз, а другая царица, Малаявати, настолько ненавидит мужчин, что, увидев какого-либо представителя сильного пола, тотчас же велит девушкам из своей свиты убить его [Ibid.: 187]. А царица по имени Кувалаявати рассказывает своему мужу, что до замужества она была дакини и вместе с подругами на собраниях они сожрали немало мужчин. Ш. Шах предполагает, что речь идет вовсе не о каннибализме, а о сексуальной оргии [Ibid.: 188].

Более снисходителен к поздним камашастрам А.Я. Сыркин. По словам этого индолога, охватывая тот же круг вопросов, что и «Камасутра», эти произведения уступают ей в полноте сведений, хотя и содержат зачастую интересную информацию, отсутствующую в тексте Ватсьяны (четыре типа женщин, эрогенные зоны женского тела и их связь с фазами Луны, влияние драгоценных камней на сексуальное поведение человека, способы обретения сына). А С. Мульчандани просто отмечает, что эти тексты концентрировались на физической стороне любви [Mulchandani 2006: 24].

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

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

В частности, это подтверждает и материал самих камашастр. Не так давно в научный оборот введена «Кадамбара-свикарана-карика» — средневековый текст неясной датировки [Kadambara-svikarana-karika 2008]. Это произведение небольшого объема (132 шлоки) представляется как комментарий к «Кадамбара-свикарана-сутре», однако прямой связи с этим текстом не имеет. По сути дела, оно является руководством для молодой супружеской пары. Вначале предписывается вместе вкушать вино, а затем следует описание бурной ночи любви, включая диалоги между влюбленными. В частности, жена наставляет мужа, как делать так, чтобы доставить ей наибольшее удовольствие. Следует отметить очень яркий и откровенный язык текста, весьма отличающийся от сухого стиля прочих камашастр. Завершается «Кадамбара-свикарана-карика» похвалой в честь искусства любви. В частности, сказано, что оно столь же важно, что изучение Вед [Ibid.: 74].

В завершение хотелось бы рассмотреть вопрос о связи тантр и камашастр, учитывая, что часто за «тантрический секс» принимают именно предписания камашастр. Некоторые исследователи (А. Вигасин, В.А. Ефименко) утверждают, что поздние камашастры находятся под влиянием мистики тантризма [Ефименко 1999: 94; Индуизм 1996: 227]. При этом В.А. Ефименко ссылается на работу И. Синхи, который писал, что одна из камашастр, «Рати-ратна-прадипика» полна ссылок на тантры, и в ней описываются позы, к которым прибегали последователи школы каула в своем ритуале (то есть речь идет о чисто техническом заимствовании) [Sinha 1980: 10]. Однако, заметим, что тот же автор указывает на то, что по сути, камашастры — это сугубо светские тексты, чьи предписания не ставят никаких мистических целей, в отличие от тантрических сексуальных практик [Ibid.]. В то же время нельзя сказать, что тантры и камашастры не имеют между собой ничего

общего, как, в частности, утверждают С. Малавия и Ч. Малавия [Saktisamgama Tantra 2014: 42, 48]. В тантрических текстах все же встречаются упоминания о камашастрах. Например, в ЙнТ (5.13) сказано: «Пусть мудрый услаждает йони, следуя указаниям кама-шастр» (цит. по [Каула 2003: 222]), а в ШСТ (II.15.14) предписывается, что адепт тантры должен быть знатоком камашастр. Так что речь может идти о влиянии, но только в виде «технических» заимствований. Кроме того, мы не располагаем никакими сведениями, чтобы авторы камашастр принадлежали к каким-либо школам тантры. Зато среди них были мусульмане, как например, Али Акбар Шах, перу которого принадлежит эротологический трактат «Шрингара-манджари» («Лиана любви») (XVIII в.) [Bhattacharyya 1975: 122], что лишней раз указывает на надконфессиональный характер индийской придворной эротической культуры.

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

ЙОГИНИ-ТАНТРА И ИНДИЙСКАЯ МАГИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Подобно другим тантрическим текстам, ЙТ содержит немало сведений о магии. Магическим ритуалам полностью посвящены три главы первого раздела тантры: третья, четвертая и седьмая. Что такое магия и какое место она занимает в истории человечества? С одной стороны, магия в наше время стала неотъемлемой частью массовой культуры и рынка «эзотерических» услуг. С обложек книг и киноэкранов на нас смотрят Гарри Поттер, Гэндальф и Мерлин, а в рекламной газете всегда можно отыскать объявления «потомственных ведуний» о снятии порчи и сглаза. С другой стороны, до сих пор сохраняется пренебрежительное отношение к магии как к чему-то, противоположному высокой духовности или к простому шарлатанству и обману. Здесь проявляется влияние и христианской церкви, веками боровшейся против ведьм, и позитивистской науки XIX в., отрицающей реальность магических феноменов. Так знаменитый английский религиовед и этнограф Дж. Фрэзер (1854–1941) называет магию «древней системой предрассудков», которая «во все времена и у всех народов оказывала влияние на человеческий ум» (цит. по [Фрэзер 1984: 18]). Магический образ мышления, по его мнению, основывается на двух принципах. «Первый из них гласит: подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину. Согласно второму принципу, вещи, которые раз пришли в соприкосновение друг с другом, продолжают взаимодействовать на расстоянии после прекращения прямого контакта» (цит. по [Там же: 19]). Мэтр отечественной этнографии С.А. Токарев (1899–1985) даёт такое определение: «Под понятием магии, или колдовства, принято разуметь различные суеверные человеческие действия, которые имеют целью влиять сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление» (цит. по [Токарев 1990: 404]). По словам индолога Т. Гудриана, занимавшегося изучением тантрических магических текстов, магия подразумевает «совершение определенных ритуальных действий — и веру в эффективность этих действий — с целью использования определенных природных законов причины и следствия, которые, как предполагается, существуют, для до-

стижения результатов в мирской сфере, желаемых практиком или тем, кто дает ему наставления» (цит. по [Goudriaan 1981: 112]). И наконец, вот, как определяет магию современный «Большой энциклопедический словарь»: «Магия (от греч. *magía*) (колдовство, волшебство), обряды, связанные с верой в сверхъестественную способность человека (колдуна, мага) воздействовать на людей и явления природы. Магия возникла в первобытном обществе и стала элементом многих обрядов» (цит. по [«Большой энциклопедический словарь 2001: 670]). Признавая вклад науки ушедшей эпохи в изучение магии, все же хотел заметить, что не следовало бы все сводить к суевериям и обману: накапливавшийся в течение столетий и тысячелетий опыт различных народов отверг бы магию, будь она совершенно не эффективна.

Магическим действиям присуще бесконечное разнообразие. Существует множество классификаций обрядов магии. Наиболее подробную и удобную, на мой взгляд, разработал уже упомянутый С.А. Токарев. Он выделяет типы магии (по технике передачи магической силы или защиты от неё) и виды магии (по социальной направленности и роли, выполняемой магическими обрядами в жизни людей).

К типам магии относятся:

1. контактная магия, например, ношение амулетов, принятие магического зелья, прикосновение руки мага;
2. инициальная магия. Реально производится только начало желаемого действия (например, замахнуть копьём в сторону врага), окончание же его и появление желаемого результата предоставляется магической силе;
3. парциальная магия, т.е. воздействие на объект через его частицы или какие-либо предметы, бывшие с ним в соприкосновении (например, волосы или часть одежды человека);
4. имитативная магия. Магическая сила действует на объект через подобие или изображение этого объекта (например, проткнуть копьём изображение врага);
5. апотропеическая (отгоняющая) магия. Защита от угрожающих извне человеку злых сил (пример — барабанный бой с целью отпугнуть злых духов);
6. катартическая (очистительная) магия. Обряды с целью очищения от злых сил, уже проникших в тело человека или его жилище (пример — ритуальное омовение и пост).

Особняком стоит вербальная (словесная) магия, которая не представляет самостоятельного типа и входит в вышеперечисленные шесть типов [Токарев 1990: 426–432].

Что касается видов магии, то С.А. Токарев выделяет магию вредоносную, военную, половую (любовную), лечебную и предохранительную, промысловую, метеорологическую и прочие второстепенные виды магии. При этом учёный замечает, что обе классификации магии — по типам и видам — пересекают друг друга и создают двойное перекрёстное деление. Например, обряды лечебной магии могут принадлежать к контактному, инициальному, парциальному и прочим типам [Там же: 434–438]. К этим видам магии следовало бы добавить магию на приобретение власти.

Каковы отношения магии и религии? Общеизвестный факт, что священнослужители развитых религиозных учений с неодобрением относятся к магам и магическим обрядам (хотя и не всегда, в мусульманском мире магия, именуемая сихр, всегда процветала, несмотря на неодобрительное отношение со стороны части богословов, см. на эту тему [Резван 2011]). Особенно враждебной и нетерпимой являлась в этом отношении католическая церковь, в XVI—XVII вв. устроившая в Европе в XVI—XVII вв. настоящую «охоту на ведьм». На одну из причин подобной позиции указывает Дж. Фрэзер. Если в религии для того, чтобы достичь какой-либо цели, человек должен взывать к Богу, или к богам, или к какому-либо святому, то в магии он сам воздействует на какой-либо предмет или процесс, либо совсем не нуждаясь в сверхъестественных сущностях, либо используя их только как инструменты. «Маг не упрасивает высшую силу, не ищет благорасположения переменчивого и своевольного сверхъестественного существа, не унижается перед грозным божеством» (цит. по [Фрэзер 1984: 53]). Маг действует самостоятельно в соответствии со своим пониманием природных законов, и в этом магия сходна с наукой. Другое дело, что если наука, как пишет английский этнограф, открывает подлинные законы, устанавливает подлинные связи, существующие в природе, то магия проводит ошибочное ассоциирование (пример — обычай развязывать все узлы в доме, чтобы облегчить роды у женщины) [Там же: 53—54]. В то же время исследователь замечает, что магия предшествовала религии и являлась её источником, поэтому смешение магии и религии долго сохранялось в качестве пережитка. В качестве примера он приводит Индию, что совершенно справедливо, как мы увидим, обратившись непосредственно к материалу ЙТ [Там же: 57]. С Фрэзером согласился бы и А. Паду, отметивший, что магия столь же стара, как и Индия, и что на Индийском субконтиненте она пропитывает всю сферу религии [Padoux 2010: 209].

Можно выделить и другие моменты, отличающие магию от религии и служащие причиной неприязненного отношения религиозных кругов к магическим практикам. Некоторые учёные указывали, что религия является общественным, коллективным делом, а магия — частным и индивидуальным [Токарев 1990: 409]. Другие исследователи видят отличие магии от религии в отсутствии в ней моральных предписаний [Там же: 410], что даёт повод для обвинения приверженцев магии в аморальности, в особенности, это касается вредоносной (чёрной) магии. Наконец, обращаясь к теме взаимоотношений магии и религии, не следует забывать, по моему мнению, чисто экономическую конкурентную борьбу: крестьянин со своей бедой мог обратиться за помощью к священнику и ему же сделать пожертвование, а мог пойти и к колдуну и оставить свои деньги у него.

Напротив, тантра с её целостным взглядом на мир и знаменитой формулой бхукти-мукти (наслаждение и освобождение) органически воспринимает магию. Впрочем, как замечает Н.Н. Бхаттачарья, магические обряды, описываемые в тантрической литературе, не являются чем-то изолированным и недавно возникшим, но продолжают традицию магии, восходящую к первобытной эпохе. Корни данных

обрядов можно отыскать в ведийских текстах [Bhattacharyya 2005: 148–149]. М. Статли замечает, что магико-ритуальные практики до сих пор распространены в Индии особенно среди почитателей Шакти [Stutley 1980: 89].

Как отмечалось многими исследователями, ведийская религия насковзь проникнута магией [Елизаренкова 1995: 21]. Гимны, которые могли использоваться в качестве магических заговоров, содержатся уже в РВ. В этом древнейшем памятнике индийской литературы наиболее широко представлена лечебная и предохранительная магия. К числу таких заговоров принадлежат: заговор против ядовитых насекомых и змей (I.191) [Ригведа 1989: 233–235], заговор против болезни, вызванной ядом (VII.50) [Ригведа 1995: 226–227], заклинание против злых духов (ракшасов и т.д.) [Ригведа 1995: 272–274], два гимна-заговора против болезни якшма (предположительно, чахотка) (X.161–162), один гимн против демонов, вредящих зародышу во чреве матери (X.309), против дурных снов (X.164), против голубя, предвещающего гибель (появление голубя считалось у индийцев недобрым знаменем) (X.165) и против соперников (X.166) [Ригведа 1999: 308–312]. Самые яркие в художественном отношении заговоры принадлежат к любовной магии. К ним относятся два гимна РВ, содержащие ясные ссылки на практику устранения жён-соперниц и установления контроля над мужем (X.145–159). Первый из этих гимнов начинается словами: «Я копаю эту траву, Самое сильное растение, С помощью которого прогоняют соперницу, С помощью которого покоряют мужа полностью», а заканчивается он так: «Подложила я тебе побеждающую (траву), Обложила я тебя (этой) очень победной. Пускай сердце твоё вслед за мной Побежит, как корова за телёнком, Как вода по дороге, пускай побежит!» (цит. по [Ригведа 1999: 299]). Таким образом, гимн представляет собой разговор женщины с амулетом-растением против соперницы. Второй гимн же является самовосхвалением женщины, подчинившей себе мужа и устранившей соперниц [Ригведа 1999: 307]. По предположению Т.Я. Елизаренковой, в основе гимна лежит заговор [Там же: 540]. Оба этих гимна объясняются в Апастамба-грихьясутре (9.5–9). В РВ мы встречаем примеры и вредоносной магии; так в VI.52.2 небо призывают испепелить «ненавистника молитвы» [Ригведа 1995: 153], а в VII.48.3 содержится просьба к четырём богам, начиная с Индры, лишить врага мужской силы [Ригведа 1995: 226]. В РВ есть также образец и метеорологической магии — заговор на вызывание дождя [Там же: 270–271].

Подлинным кладезем знаний по древнеиндийской магии является АВ (другие названия — Брахмаведа, т.е. веда для жреца-брахмана, наблюдавшего за действиями остальных жрецов, и Пурохитаведа — веда для царского жреца). По общепринятому мнению, АВ была создана и вошла в состав ведийского канона позже, чем РВ. Поэтому индуистская традиция противопоставляет три веды — РВ и сильно зависимые от неё СВ и ЯВ как «тройное знание» — четвёртой — АВ [Елизаренкова 1995: 7; Индийская философия 2009: 258, 261]. Есть даже версия, что АВ была создана в среде загадочных вратьев. Вратьи, напоминающие своим образом жизни скандинавских викингов, были, по одной версии, ариями-маргиналами, не-

причастными к брахманической культуре, по другой, некой мистической и оргиастической сектой (последней точки зрения придерживался М. Элиаде) [Елизаренкова 1995: 8; Элиаде 1999: 164–166]. Элиаде указывает, что в среде вратьев существовал совершавшийся в день солнцестояния обряд махаврата, когда целомудренный юноша-брахмачарин совершал ритуальное соитие с блудницей-пумшчали [Элиаде 1999: 164, 310].

Если в первых трёх ведах основной литературной формой является гимн, то в АВ преобладает заговор. В основе этой веды лежат древние магические обряды, уходящие корнями в первобытную эпоху. Поэтому если другие веды наполнены возвышенными и торжественными обращениями к богам, то содержание АВ кажется достаточно приземлённым, связанным преимущественно с бытовыми и общественными потребностями людей (хотя здесь тоже имеются гимны богам) [Елизаренкова 1995: 3–4; Stutley 1980: 3–4]. Согласно этой веде, магическая процедура обязательно включала произнесение заговора, который для большей эффективности часто содержал имена богов, могла включать определённые магические действия, чаще всего это было жертвенное возлияние в огонь, а также привязывание различных амулетов, выкапывание из земли лекарственного растения, умащение больного мазью, жертвоприношение и т.д. [Елизаренкова 1995: 3, 25–27; Stutley 1980: 6].

Первоначально АВ именовалась «Атхарвангираса», это название состоит из имён двух легендарных родов мудрецов: Атхарванов, покровительствовавших белой магии, и Ангирасов, связанных с чёрной магией. В этом получила отражение двоякая природа заговоров, содержащихся в АВ [Елизаренкова 1995: 4; Bhattacharyya 2005: 149; Stutley 1980: 5]. В индуистской традиции существует и другая, более подробная классификация заговоров: целебные (bhaiShajiAni), на долгую жизнь и здоровье (AyuShyANi), против демонов, колдунов и врагов (AbhichArikANi и kR^ityApratiharaNAni), женские заговоры (strI-karmAni), царские заговоры (rAja-karmAni), на процветание и безопасность (rauShTikAni), искупительные заговоры (prAyashchittAni) [Елизаренкова 1995: 31]. Н.Н. Бхаттачарья замечает, что многие из этих видов заговоров имеют свои аналогии в тантрах, в частности, abhichAra [Bhattacharyya 2005: 149].

Некоторые заговоры АВ обладают высокими художественными достоинствами. Приведём в качестве примера заговор VI.8 на приобретение любви женщины:

*«Как лиана дерево обвила вокруг,
Так и ты меня обними,
Чтобы стала ты меня любящей,
Чтоб не стала ты избегать меня!
Как орёл, взлетая, прибывает крыльями землю,
Так и я прибываю мысль твою,
Чтобы стала ты меня любящей,
Чтоб не стала ты избегать меня!
Как эти небо и землю враз обходит солнышко,*

Так и я обхожу мысль твою,

Чтобы стала ты меня любящей,

Чтоб не стала ты избегать меня!» (цит. по [Атхарваведа 1995: 174–175]).

Магические практики упоминаются также и в последующей ведийской литературе, например, в Ваджасанейи-самхите (7.3), Кальяяна-самхите (IX.4.39) и Тайттирия-самхите (VI.27). В последнем тексте описывается жертвоприношение, именуемое saMgAhanI, с помощью можно привлечь на свою сторону людей (II.3.10). А Тайттирия-брахмана (II.3.1) содержит рассказ о том, как Сита, дочь Праджапати, прибегла к магии, чтобы завоевать любовь Сомы. Этот обряд напоминает vashIkaraNa, обряд, описываемый в тантрических текстах [Bhattacharyya 2005: 149]. В БрУ описывается вредоносный магический обряд, к которому мог прибегнуть брахман, чтобы наказать любовника своей жены [Упанишады 2000: 155].

Что касается Мбх, то встречающиеся в её тексте рассказы об использовании т.н. божественного и чудесного оружия послужили поводом для утверждений о том, что древние индийцы якобы были знакомы с ядерным оружием. Но, внимательно ознакомившись с содержанием великого индийского эпоса, можно прийти к выводу, что речь здесь идёт не об атомных бомбах или каких-либо ещё современных технологиях, а исключительно о магии. Недаром стрела Арджуны, которой он умерщвляет Карну, сравнивается с колдовским обрядом Атхарванов и Ангирасов (VIII.67.21–22). В Мбх эпизоды, связанные с божественным оружием, встречаются достаточно часто. Во-первых, об этом чудо-оружии рассказывается в истории посещения Арджуной небесного царства своего отца Индры и его возвращения к братьям, излагаемой в третьей книге эпоса — «Араньякапарве» («Лесная книга»). Эта история охватывает фрагменты «Сказания о Кирате» (III.38–42) [Махабхарата 1987: 93–104], «Сказания о восхождении на небо Индры» (III.43–45) [Там же: 105–110] и «Сказания о битве с якшами» (III.161–172) [Там же: 333–354]. Сюжет таков: Юдхиштхира наказал Арджуне отправиться к Индре, чтобы обрести у него божественное оружие для предстоящей схватки с кауравами, которые подобным оружием уже обладают. Арджуна уходит на север, в Гималаи, где встречает Индру, обещающего ему дать это божественное оружие, однако перед этим герою необходимо повидать Шиву. В диком лесу великий воин предается подвижничеству. Тогда к нему является Шива в обличье кираты — представителя одного из племен, населявших гималайские области. Арджуна не узнает Великого бога, и между ними происходит ссора, переросшая в поединок. В этом поединке верх, предсказуемо, одерживает Шива, но, довольный проявленной Арджуной доблестью, он принимает свой истинный облик и дарует герою могучее оружие Пашупату (Раудру). Затем за Арджуной пребывает Индра и забирает его на небеса. Здесь пандава изучает все виды божественного оружия, а после, в качестве своего рода практики, по поручению Индры сокрушает сначала демонов ниватакавачей, а затем пауломов и калакеев. Пробыв пять лет на небесах, Арджуна возвращается на землю к братьям и супруге Драупади. По просьбе Юдхиштхиры он демонстрирует дей-

ствие божественного оружия, приводя в ужас даже небожителей.

Что касается собственно батальных книг Мбх, то здесь упоминания использования божественного оружия сосредоточены в седьмой книге эпоса — «Дронапарве» («Книга о Дроне») [Махабхарата 1993] и восьмой — «Карнапарве» («Книга о Карне») [Махабхарата 1990]. Единственными тремя участниками-людьми битвы на Курукшетре, прибегавшим к чудо-оружию, являются Арджуна, Карна и Ашваттхаман. Это объясняется тем, что Арджуна — сын бога-воителя Индры, а Карна — сын бога Солнца Сурьи, и две этих фигуры выступают антагонистами. Что касается Ашваттхамана, то он приходится сыном Дроне, брахману, ставшему великим воином и наставником военного искусства. Однако инициатором применения чудесного оружия оказываются не эти трое, а Гхатоткача, получеловек-полуракшас, сын Бхимасены от ракшаси Хидимбы, которого Кришна вызывает на подмогу пандавам, теснимым Карной. Могучий Гхатоткача напоминает не только воина, но и колдуна: он способен перемещаться по воздуху, менять обличья, даже становится невидимым. На врагов он обрушивает природные ненастья и потоки оружия. Гхатоткача умерщвляет, сражавшихся на стороне кауравов, ракшасов Аламбалу и Алаюдху, но встречает смерть от руки Карны. Однако, для убийства сына Бхимы, Карна вынужден использовать волшебный дротик Шакры, который он приберегал для Арджуны, и теперь последний может быть спокоен за свою жизнь (VII.148—154) [Махабхарата 1993: 366—386]. То, что ракшасы ассоциируются с магией в Мбх и в целом в индуистской мифологии, неудивительно. В образах этих чудовищ отразились черты аборигенных племен, с которыми арии столкнулись в Индии [Индуизм 1996: 353]. А как замечает С.А. Токарев, «самыми сильными и опасными колдунами считались люди какой-нибудь соседней национальности, наиболее обособленной по своему бытовому и культурному складу» (цит. по [Токарев 1990: 452]). Поэтому, например, европейцы приписывали особые магические способности цыганам.

Последний раздел «Книги о Дроне» составляет «Сказание о применении оружия нараяны» (VII.166—173) [Махабхарата 1990: 425—458]. 37.

В отчаянии из-за смерти своего отца Дроны, Ашваттхаман прибегает к оружию нараяна. Мбх так рисует картину действия этого оружия так: «И вот показались тысячами в воздухе стрелы со сверкающими остриями, будто змеи с пылающей пастью, собираясь поглотить пандавов. И в той страшной битве <...> (стрелы те) подобно лучам солнца, в один миг покрыли все стороны света, небосвод и войско. Также и (неисчислимые) железные шары, <...> показались затем, подобно сияющим светилам на ясном небосклоне. Также появились со всех сторон и различные шатагхни, извергающие огонь, и диски с бритвообразными остриями, подобные сверкающим дискам солнца. Видя небосвод, густо покрытый теми видами оружия <...> пандавы, панчалы и сринджайи сильно обеспокоились. Всякий раз, как только могучие воины пандавов на колесницах пытались сражаться, — всякий раз то оружие усиливалось в своей мощи <...> И убиваемые оружием Нараяна, словно сжигаемые огнем, они были жестоко теснимы повсюду в том сражении. И в самом деле, как огонь сжигает сухую траву на исходе холодной поры, так и оружие

то сжигало войско андавов» (VII.170.15–23) (цит. по [Махабхарата 1993: 438]). Тогда по совету Кришны воины пандавов сходят с колесниц, слонов и коней, кладут оружие на землю и даже в мыслях отказываются от сражения, поскольку нараяна не может поразить безоружных людей. Затем Кришна и Арджуна нейтрализуют нараяну при помощи оружия варуна. Тогда Ашваттхаман использует оружие агнея, также породившее «неистовый поток стрел» и смятение в природе. Для отражения этого оружия Арджуне приходится прибегнуть к оружию Брахмы: «...в одно мгновение тогда мрак тот совсем рассеялся. Начал дуть прохладный ветер, и все страны света сделались ясными и чистыми» (VII.172.28–34) (цит. по [Там же: 446]). Однако взорам предстало ужасающее зрелище: «целое акшаухини войска (пандавов) было уничтожено. И в сожженном чудодейственной силой оружия (Ашваттхамана) войске том внешний вид убитых невозможно было распознать» (VII.172.28–34) (цит. по [Там же]). После этого Ашваттхаман сходит с колесницы и убегает прочь.

В следующей книге Мбх — «Книге о Карне» — антагонизм Арджуны и Карны и накал сражения достигает предела. Обе стороны не раз применяют разного рода божественное оружие. Заканчивается книга поединком двух героев и смертью Карны.

Наконец, последний в Мбх случай применения божественного оружия лежит в основе сюжета «Сказания об оружии айшика», составляющего главы 10–18 десятой главы эпоса — «Сауптикапарвы» («Книга об избиении спящих воинов») (XI.10–18) [Махабхарата 1998: 35–50]. Когда Арджуна преследует Ашваттхамана, одного из трех оставшихся в живых воинов кауравов, участвовавших в ночном избиении лагеря пандавов, тот, желая спасти себе жизнь, применяет оружие айшика — огонь, появляющийся из тростниковой стрелы. В ответ Арджуна, обратившись к Шиве, прибегает к подобному оружию. Видя, что противостоящее друг другу огненное оружие готово сжечь вселенную, мудрецы Вьяса и Нарада просят обоих героев убрать его. Арджуна смог сделать это, а Ашваттхаман, поскольку оказался не в состоянии вернуть свое оружие, вынужден был направить его в чрева женщин пандавов. Пандавы сохранили Ашваттхаману жизнь, но Кришна своим проклятием обрек его скитаться по земле неприкаянным три тысячи лет.

Кроме того, в одной из завершающих книг великого эпоса, «Маусала-парве» («Книге о побоище палицами») содержится эпизод, когда разбойники-абхиры нападают на караван уцелевших жителей Двараки, который охранял Арджуна, и тот оказывается не в состоянии вызвать в памяти небесное оружие (по-видимому, забывает мантры, приводящие его в действие) и защитить людей, в результате чего караван подвергается разграблению (XV.8.49–64) [Махабхарата 2005: 89–90].

Из содержащихся в данных фрагментах сведений мы узнаём, что у каждого бога есть своё специфическое оружие (III.164.28–30). Например, упоминается палица Ямы, которую тот преподносит в дар Арджуне (III.42.17–23), и сети Варуны (III.42.26–30). Про Индру сказано, что он владеет всем божественным оружием (III.38.9–13), притом, что у бога-громовержца имеются свои специфические виды оружия — ваджра и вишошана, последнее вызывает засуху (III.168.1–13).

Но самым мощным из этих видов оружия является оружие Пашупата (Раудра), принадлежащее Шиве, которое иначе именуется браhmaширас (букв. «голова Брахмы») (III.41.7–12; 163.43–52; 170.39–50). Это оружие способно уничтожить мир (III.41.7–12), что соответствует функции Шивы как разрушителя вселенной. Браhmaширас даже выступает в олицетворенном виде (III.170.39–50): «Тут появилось <...> трехглавое, десятиглазое, шестирукое сверкающее существо с волосами, горящими, как солнце. На каждой из его голов (извивались) огромные змеи с высунутыми жалами» (цит. по [Махабхарата 1987: 350]). Заметим, что браhmaширас не следует путать с «оружием Брахмы» (brahmAstra).

Оружие приводится в действие при помощи мантр, «заклятия истиной» и мысленного или словесного обращения к божеству, являющегося хозяином этого оружия (III.41.7–12; 42.24; 46.36–41; 163.21–30; 169.11–20; VII.166.37–42; 172.9–15; VIII.65.24–31; 67.16–24; X.14.1–15; 15.11–18). Все это играет роль заговора, а заговор, как мы помним, представляет собой важнейший элемент магической церемонии. Перед применением оружия необходимо пройти обряд очищения (III.41.17–22; 172.2). Про оружие Раудра сказано, что направлять его можно мыслью, взглядом, словом или при помощи лука (III.41.13–16). Ашватхаман, приводя в действие нараяну и агнею, не только читает мантры но и прикасается к воде (VII.166.57–60; 172.9–15). Заметим, что многие магические обряды, в том числе и в Индии, были связаны с водой [Фрэзер 1984: 67, 70–71], что неудивительно, поскольку вода является одной из фундаментальных стихий мироздания, служа наряду с землей воплощением женского начала [Мифы 1991: 240]. Часто божественное оружие соединяется с обычным, так Арджуна в схватке с ниватакавачами соединяет ваджру со своим луком Гандивой, благодаря чему его стрелы становятся такими же мощными, как ваджра (III.169.11–20), а позже, в бою с пауломами и калакеями, соединяет с Гандивой Раудру (III.170.39–50). Ашватхаман, для того чтобы вызвать огонь, способный испепелить три мира, использует обычную тростниковую стрелу (X.13.10–20). По всей видимости, под подобным соединением подразумевается то, что обычное оружие освящается мантрами и становится божественным. Божественное оружие можно не только пустить в ход, но также заставить его вернуться, а затем использовать снова и даже воскресить тех, кто случайно был им убит (III.41.13–16, 17–22; 42.24; 165.1–7; VII.166.37–42). Впрочем, Ашватхаман не может повторно использовать нараяну, потому что при повторном вызове оно может убить его (VII.172.16–27). В Мбх не раз подчеркивается, что прибегать к использованию этого оружия можно только в самом крайнем случае. Его нельзя использовать против людей, ибо, обращенное на недостойную цель, оно способно выжечь вселенную (III.163.43–52; 164.26–27; XI.14.16). Арджуна, ради забавы продемонстрировавший действие оружия, пожалованного ему богами, чуть не становится разрушителем мира (III.172). В десятой книге Вьяса говорит, что «ту страну, где оружием “браhmaширас” бьются с (другим мощным) оружием, двенадцать лет Парджанья не орошает дождем» (X.15.19–27) (цит. по [Махабхарата 1998: 44]). Условием, необходимым для полного владения оружием,

называется исполнение обета брахмачарина (т.е. обета целомудрия). Арджуна исполнил этот обет и поэтому смог вернуть своё оружие в поединке с Ашваттаманом, а Ашваттхаман — нет, и поэтому вынужден был направить своё оружие во чрево жен пандавов. Однако Кришна защитил ребёнка в чреве Уттары, дочери Вираты и вдовы Абхиманью (XI.15—16).

Анализируя батальные сцены с применением божественного оружия, можно выделить четыре способа его действия:

1. магическое использование стихийных сил природы, например, во время боя Арджуны с демонами «в непробиваемых панцирях»; где стороны попеременно обрушивают друг на друга потоки воды, град камней, огонь и ветер (III.168). Сюда же можно отнести поединок Арджуны и Ашваттхамана, где последний использует огонь, возникающий из тростниковой стрелы (XI.13—16). Поскольку ранее говорилось, что Ашваттхаман владеет оружием брахмаширас (Раудра) (X.12.1—9) и позже опять упоминается этот вид оружия (X.15.19—27), то речь идет в этом эпизоде именно об этом оружии;
2. использование множества чудовищных существ, направляемых на противника, как в случае использования оружия Раудра, которое Арджуна применяет против демонов пауломов и калакеев (III.170);
3. материализация направляемых в противника потоков метательного оружия. Примером служит использование Ашваттхаманом нараяны и агнеи в «Дронапарве». Кроме того, в «Карнапарве» Арджуна и Карна, используют «оружие Брахмы», «оружие Индры» и «оружие Бхаргавы» (т.е. Рамы) (VIII.45.31—42; 65.24—31; 66.45—56). При этом упоминается, что стрелы Арджуны, невидимые в полёте, становились видимыми только у самой колесницы Карны (VIII.66.45—56). А ранее, в «Лесной книге», про оружие Раудра сказано, что, «побуждаемое заклятием, оно порождает тысячи копий, устрашающие взор палицы и стрелы, подобные ядовитым гадам» (III.41.7—12) (цит. по [Махабхарата 1987: 101]).
4. единичное особо действенное оружие, как например, стрела Айраваты, которой Карна намеревался сразить Арджуну (VIII.66.5—19), и стрела Анджелики, которой Арджуна, прибегнув к «заклятию истиной», уничтожает Карну (VIII.67.16—24).

Из представленных описаний становится ясно, что каждое оружие обладает своим способом действия, однако оружие Раудра (Пашупата, брахмаширас) является своего рода универсальным, могущим производить должны эффект в случаях 1, 2 и 3.

Как мы видим, говорить о существовании в Древней Индии ядерного оружия нет никаких оснований. Под божественным или небесным оружием в Мбх подразумеваются либо мантры, благодаря которым либо обычное оружие обретает чрезвычайную мощь, либо вызываются стихийные силы природы, либо отдельные волшебные предметы.

Пураны, возникшие в более поздний период, также содержат пред-

писания магических ритуалов для добрых и недобрых целей. В АП этой теме посвящена целая глава — 138-я. МтП упоминает обряды при-
вораживания женщины и также обряды изгнания неугодных лиц и их
умерщвления (93.139–156). 56. Согласно этому тексту следует
подготовить жертвенную яму — kuNDa — треугольной формы, в которую должна
быть совершена хома (ритуал, в котором первостепенное значение имеет предание
жертв священному огню) жрецами, одетыми во всё красное, украшенными крас-
ными цветами и умащёнными сандаловой мазью красного цвета [Bhattacharyya
2005: 149]. [Bhattacharyya 2005: 149]. В то же время в послеведийскую эпоху мы
сталкиваемся с уже двойным отношением к магии. В АШ с одной стороны, царь
должен привлекать «знатоков Атхарваеды и колдовских приёмов» для защиты
своих подданных от злых духов (IV.78.3) [Артхашастра 1993: 229]. Шпионы под
видом магов могут использоваться для выявления преступников (IV.80.5) [Там же:
232–234] и для введения в заблуждение враждебного царя и сеяния паники в его
государстве (XIII.172.2) [Там же: 455–459]. С другой стороны, «самодетель-
ные» колдуны, живущие за счёт любовной или вредоносной магии, подлежат вы-
явлению и казни (IV.79.4) [Там же: 231]. В Мбх в «Сказании о беседе Драупади
и Сатьябхамы» также осуждаются женщины, которые для того, чтобы подчинить
мужа, прибегают к заговорам и снадобьям (III.222.1–21) [Махабхарата 1987:
461–462]. Согласно МнДхШ, брахманы могут «без колебаний использовать
священные тексты Атхарвана и Ангираса» (11.33) (цит. по [Законы Ману 1992:
231]), но для прочих людей «колдовство посредством корней» причисляется к
числу грехов, хотя и малых (ураpAtaka) (11.64).

Формирование тантры как мировоззренческой системы в I тыс. н.э. ознамено-
вало новый этап в истории индийской магии. По замечанию Т. Гудриана, именно
магия стала одной из главных связующих между поздней ведийской и тантрической
литературами [Goudriaan 1981: 112]. В тантризме, как уже было сказано, магиче-
ские практики заняли достойное и почетное место, а среди простонародья тантрики
воспринимались как могущественные колдуны [Индийская философия 2009: 772].
Сведения по магии приводятся в специальных разделах «обычных» тантр, а кроме
этого, существуют тексты, целиком посвященные магии (Т. Гудриан именует их «ма-
гическими» тантрами) [Goudriaan 1981: 113]. О популярности магии свидетельству-
ет тот факт, что «магические» тантры получили широкое распространение даже в
тех регионах Индии, где манускрипты «обычных» тантр встречаются сравнитель-
но редко. В этих текстах санскрит часто перемешан с хинди и другими местными
языками. Данная литература имеет очень ранние истоки, и прототипом «магиче-
ских» тантр служат поздние ведийские тексты, такие как Атхарваеда-паришишта,
где описание обрядов поклонения богам дополняется ссылкой на сверхъестественные
результаты, которые могут быть достигнуты верующим [Ibid.: 113–114]. Т. Гудриан
называет ряд известных «магических» тантр, давая им развернутую характеристику.
В их числе тантры: Пхеткари-, Пиччхила-, Даттатрея-, Уддамара-, Шалья- и Ка-
ларудра- [Ibid.: 115–129]. Среди этих текстов выделяется КРТ, являющаяся под-

линой энциклопедией магических обрядов буквально на все случаи жизни. Большое место уделяется в этой «магической» тантре таким темам, как средства укрепления потенции, сохранения женской красоты и здоровья и привораживание представителей противоположного пола [Goudriaan 1981: 122–124; Kamaratna-tantra 2014].

Особенности тантрической магии рассмотрим на примере ЙТ. Как известно, эта тантра была создана в XVI в. в Ассаме — стране, расположенной на северо-востоке Индии [Barua 1966: 226; Bhattacharyya 2005: 78; Heritage 2010: 12; Mishra 2004: 20–21; Prakash 2007: 67]. Этот край издревле считался царством колдунов и ведьм [Gait 1906: I, 15]. В КП, созданной в Ассаме за несколько веков до ЙТ, уже упоминаются магические практики. Адепт призывает защиту божественных сил против всех видов опасностей, которые могут ему грозить. Благодаря этому он создает магический панцирь (kavaca) для себя, так чтобы он мог быть неуязвим для любого вредного воздействия. В качестве призываемых божественных сил здесь выступают особые могущественные слоги Вайшнави- и Махамайя-мантр, некоторые группы богинь (йогини, матрики и др.), богов и т.д. Все эти божества могут защитить тело адепта, в особенности его жизненно важные центры. Данные магические обряды не только обеспечивают долгую жизнь, исполнение всех желаний, победу во всех битвах, свободу от болезней и страданий, но и даруют обладание множеством сверхъестественных сил (siddhi) (56.52–58). Сиддхи, упомянутые в КП, представляют особый интерес, потому что они весьма необычны для индуистских текстов. К их числу принадлежат: guTika~njana, pAtAla, pAdalera, gasAyana, uchchATana и др. (56.57). Первые четыре являются частью группы из восьми сиддхи, к которой также принадлежат khaDga, antardhAna, khecara и bhUchara. Способности, обозначаемые этими терминами, следующие: guTika~njana — это мазь, умастив которой глаза, можно увидеть скрытые сокровища; pAtAlasiddhi — это способность двигаться под землей; pAdalera — это притирание, нанеся которое на стопы, можно передвигаться всюду невидимым; gasAyana — это способность обращать обычные металлы в золото или находить эликсир бессмертия; khaDga — это меч, над которым произносятся мантры, так что успех в битве обеспечен; antardhana означает внезапное исчезновение; khecara — это человек, способный летать по небу, как птица, bhUchara — значит способный двигаться быстро повсюду по земле [Worship 1972: 24–25]. Другими плодами, достижимыми благодаря повторению магических формул кавачи, являются: поэтический дар, правдивость в речах и доскональное знание всех правил и законов, изложенных в традиционных текстах (56.66–67). Даже боги прибегают к магии: будучи заключенными на дно океана в качестве наказания за неуважение Вишну к Богине, они используют кавачу, которая дает им возможность порвать магические узы (72.71) [Ibid.: 25]. Продолжение этой истории также интересно с точки зрения магии. Боги, освободившись, отправляются на гору Нила, обитель Камакхьи, которая является самой Богиней (devI), и там возносят ей хвалу (72.72–76). А в КП 67.180–187 описывается обряд обезглавливания врага, являющийся типичным примером имитативной вредоносной магии. Подобный обряд упоминается в 85.61. В то же время сказано, что царь должен казнить человека, занимающегося черной

магией (abhiḥAra), а в случае, если это брахман, изгонять его из страны (84.84). Представляется, что здесь мы сталкиваемся с механическим перенесением установок поздней брахманской ортодоксии, которые в действительности в Ассаме никто не спешил реализовывать.

Теперь обратимся к сведениям о магии, содержащимся в ЙТ. В данной тантре приводятся четыре класса магических процедур: 1) связанные с кавачами; 2) т.н. магические средства (yogAH); 3) шесть магических обрядов (Shaṭ-karma) абхичары (последний термин собственно в ЙТ не встречается); 4) связанные с видьями (vidyAH).

Вкратце остановимся на упомянутых терминах. Согласно словарю Апте, кавача (kavacha) это в сфере ритуала «an amulet, a charm, a mystical syllable (hUM) considered as a preservative like armour» [Апте 1988: 140]. Таким образом, кавача — это мантра-оберег. Что касается термина йога, которое мы переводим как «магическое средство», то его наиболее подходящим значением в данном контексте является «a charm, spell, incantation, magic, magical art» [Апте 1988: 459].

Шесть магических обрядов обычно считаются составляющими тантрическую магию. К их числу принадлежат: 1) умиротворение (shanti) — способность магическими средствами успокоить другое существо, оградить себя от болезней, дурных влияний и проклятий; 2) подчинение (vashIkaraNa) — способность полностью подчинить себе путем околдовывания мужчин, женщин, богов и животных, заставляя их исполнять собственную волю (vasha); 3) введение в ступор (stambhana) — способность полностью обездвигнуть какое-либо существо или сделать его действия безуспешными; 4) изгнание (uchchAtana) — изгнание из какого-либо места; 5) внесение раздора (vidveShana) — способность вызвать разлад среди людей; 6) умерщвление (maraNa) — способность нанести вред здоровью или лишить жизни кого-либо на расстоянии [Кинсли 2009: 80; Ферштайн 2002: 615; Bharati 1975: 156]. Это классический набор шести магических обрядов, правила совершения которых излагаются во многих тантрах (ДТ; ШтТ 23.121-135; ШсТ I.102–106 и др.). В этот список могут также добавляться mohana (сбивание, ослепление), AkarShana (привлечение к себе какого-либо существа или предмета) и ruShTi (обряд на материальное процветание), при этом один из этих обрядов может заменить любой из трех предшествующих [Padoux 2010: 210]. В ПсТ первый из шести обрядов носит название svastyauana (обряд на благополучие). Специализированным сочинением, всецело посвященным этой теме, является «Шат-карма-дипика» («Светоч шести обрядов»), написанная в XVI в. прославленным бенгальским тантриком Кришнанандой Видьягишварой [Ферштайн 2002: 615; Bhattacharyya 2005: 148]. К подобным обрядам могут прибегать только посвященные тантрики с целью самозащиты, для прочих же людей они бесполезны. И наконец, что касается видий, то наиболее подходящим значением этого слова в контексте ЙТ является «a spell, an incantation» [Апте 1988: 511]. Под видьей подразумевается особая мантра, содержащая в себе «силу знания» какого-либо божества и выступающая в качестве заговора [Упанишады 2009: 178].

По сути дела, вне зависимости от того, имеем ли мы дело в ЙТ с кавачами, магическими уоgАН, шестью обрядами или видьями, везде в той или иной форме перед нами предстаёт заговор, играющий основную роль в магической процедуре, как это было уже в РВ и АВ, и в развитых магических традициях других народов мира [Токарев 1990: 431]. 75. Однако, по сравнению с ведийскими, заговоры в ЙТ лишены каких-либо художественных изысков и коротки по объему. Кроме того, в отличие от ведийских текстов, где будет только устная форма заговора, в ЙТ заговор можно как произносить устно (3.4, 22–23; 4.5, 52; 7.5–7, 11–12, 16–17, 22–23, 33–34, 40–42, 48–51), так и можно начертить на амулете (3.22–23, 36–40, 57–58), то есть в последнем случае мы имеем дело с контактной магией. В АВ тоже фигурируют амулеты, но, во-первых, они «бесписьменные», потому что письменные амулеты возникают уже на позднем этапе развития магии [Stutley 1980: 89], а во-вторых, амулеты ЙТ отличаются материалом изготовления. Ведийские амулеты представляли собой кусочки дерева определённых пород, привешивающиеся на цветных нитях (сине-красных или сине-коричневых) веточки определённых растений или свинец (последнее — на похоронах, чтобы защититься от негативного магического воздействия погребального костра) [Елизаренкова 1995: 36]. А в ЙТ в качестве амулетов выступает береста (3.22) и пластины из золота (3.23, 57). В тантре указывается время для изготовления одного из амулетов (восьмой день светлой половины для кавачи Кали) и правила ношения амулетов (3.24, 64–65). Так, амулет с янтрой богини Тары мужчина должен носить на правой руке, женщина — на левой, а ребёнок — на шее (3.64–65).

Так же как и в ведах, заговор может представлять собой обращение к богам. Но не через молитву, где выполнение желаемого действия остаётся на усмотрение божества, а через заговор, где божества подчинены магической силе и просто обязаны выполнить волю заклинателя (подробнее об этом см. [Фрэзер 1984: 56]). Так, первая кавача (3.4) представляет собой обращение к богине Ваджрашринкхале, вторая кавача (3.16–18) — к Дакшинакали, видья Свапnavати — к Кали (7.6–7) и видья Свапnavабодха — к Шиве (7.53).

Видимо, для усиления их действия заговоры в ЙТ включают не только имена богов, как ведийские заговоры [Stutley 1980: 6], но и биджа-мантры, такие как aiM, hrIM, krIM phaT (3.4; 4.45, 52; 7.5–7, 11–12, 16–17, 22–23, 33–34, 40–42, 48, 51). [Stutley 1980: 6]. Слово bIja на санскрите означает «семя», так что это мантры-семена, являющиеся кратчайшей звуковой формой различных божеств [Bhattacharyya 2005: 384], например, aiM это биджа-мантра Сарасвати, hrIM — Махамайи и Бхуванешвари, а krIM — Кали. Биджа-мантры не поддаются переводу, в отличие от остальной части заговора. В ведийских текстах и эпосе они отсутствуют, появляясь только в пуранах и тантрах.

В ЙТ заговоры могут сопровождаться магическими действиями, а могут и не сопровождаться. Последнее — в случае кавачи Ваджрашринкхалы (3.4) и видий из седьмой главы. Однако видьи для достижения желаемого эффекты должны рецитироваться в течение длительного времени. Так, видью Свапnavати следует повторять

108 раз ежедневно в течение четырёх лет (7.9), видью Мадхумати — такое же количество ежедневно в течение года (7.18), а Падмавати — двух лет (7.24).

Виды магических действий могут быть весьма разнообразны. Это может быть поклонение богине Таре в случае магических средств, именуемых уоґАН, пуджа различным богиням (4.5–6, 18) и женщинам, выступающим формами Шакти во время проведения шести магических обрядов (4.27–37), повторение мантр, не являющихся заговорами (4.17, 19, 39), использование янтр (янтра Тары, 3.43–50) и мудр (самхара-мудра на обряде умерщвления, 4.49), использование сосудов, которые становятся местопребыванием Богини и играют важную роль в шактистской культовой практике (во время совершения уоґАН, 3.52–61; на обряде введения в ступор, 4.66–71). Кроме того, в предписаниях шести обрядов упоминается подношение пищи на огонь (мяса, вина и рыбы) (4.21) и принесение в жертву чёрного козла (4.23–24). Последнее, как известно, до сих пор широко распространено в среде шактистов и тантриков, в том числе и в храме Камакхье на горе Нила в штате Ассам [Кинсли 2008: 145; Маханирвана 2003: 279; Eck 2012: 270; Kinsley 1987: 146; Mishra 2004: 46–54; Rodrigues 2003: 60].

Особенно интересным является использование на шести магических обрядах женщин, почитаемых как формы Шакти (4.27–37), здесь вполне можно привести параллель с обрядами чёрной мессы. Каждому из обрядов соответствует женщина определённой внешности и характера. Впрочем, детали их почитания на обрядах не раскрываются, упоминается только, что они могут принадлежать к любой касте (4.37).

Подобная практика использования женщин для магии всё же является достаточно редким явлением, чего не скажешь о содержании обряда умерщвления (māraṇa). Суть этого обряда заключается в том, что на табличку из железа наносится изображение врага, потом при помощи мантр это изображение как бы оживляется, и с ним прodelьваются определённые магические манипуляции. В ИТ приводится два варианта этого обряда (4.44–54 — первый вариант и 4.54–65 — второй). Перед нами наглядный пример вредоносной имитативной магии, имевшей в древности практически всеобщее распространение. Как отмечает Дж. Фрэзер, «вероятно, наиболее привычным применением принципа «подобное производит подобное» являются предпринимавшиеся многими народами в разные эпохи попытки нанести вред врагу или погубить его путём нанесения увечий его изображению или уничтожению последнего в полной уверенности, что человек, против которого направлены эти магические действия, испытает при этом те же страдания или умрёт» (цит. по [Фрэзер 1984: 20]). (цит. по [Фрэзер 1984: 20]). Далее английский этнограф приводит некоторые из многочисленных примеров данного обряда. Так, по его словам, «индейцы Северной Америки верят, что, нарисовав чью-то фигуру на песке, золе или глине или приняв за человеческое тело какой-то предмет, а затем проткнув его острой палкой или нанеся ему какое-то другое повреждение, они причиняют соответствующий вред изображённому лицу» (цит. по [Там же: 21]). Подобные обряды были издревле распространены и в Индии. Так, в КП (67.180–187) описывается

обряд обезглавливания изображения врага [Поклонение 2009: 48–49].

Можно сказать, что смягчённой формой этого обряда выступает один их вариантов обряда подчинения, когда имя врага чертится на подошве левой стопы и над этой стопой повторяется биджа-мантра богини Сарасвати aiM, в результате чего враг оказывается во власти заклинателя или впадает в оцепенение (7.30–31).

В ЙТ указывается место и время для совершения магических церемоний. Так, первые пять из шести магических обрядов должны совершаться в пустом доме, в глухом лесу или в храме, а шестой — обряд умерщвления — на трупе или шмашане — т.е. «кладбище» в индуизме место, куда приносят умерших для сожжения на погребальном костре (4.6–7). Временем для совершения первых пяти обрядов устанавливаются воскресенье и иные дни недели, а обряда умерщвления — суббота (4.16). В других местах говорится, что обряд умерщвления может совершаться в восьмой день лунного месяца во вторник (4.46), обряд введения в ступор — в субботу в полдень (4.67–68), первый вариант обряда подчинения — во вторник в ночь новолуния (7.30), а второй — в утреннее время на ложе (7.43). То, что для совершения обрядов вредоносной магии предназначались вторник и суббота, было связано с тем, что в индуистской традиции эти дни недели считаются неблагоприятными и связанными с грозными проявлениями Богини [Devi-gita1998: 255]. Восьмой день лунного месяца также обладал важным значением для шактистского культа. Видьи Мадхумати и Падмавати предписывалось рецитировать, находясь на ложе, касательно Свапнавати и Мадхумати также указывалось, что это следует делать ночью (7.20, 25, 48–49).

Для шести магических обрядов также устанавливались предписания касательно одежды. Лучше всего было совершать обряды обнажённым, вторым по предпочтительности шло завёртывание в шкуру слона, а если её нет, то использовались одежды из льна красного цвета, другие виды одежды запрещались (4.8). (4.8). При этом следовало сидеть на голой земле, на черепе или подстилке из травы куша или на шкуре тигра (4.11–12).

Анализируя содержание и предназначение содержащихся в ЙТ заговоров, мы можем прийти к выводу, что магические обряды в данной тантре принадлежат к различным видам магии (деление не строгое, потому что один и тот же заговор можно причислить одновременно к двум видам). Кавачи, без сомнения, являются примером лечебной и предохранительной магии, сюда же можно отнести (как радикальный вариант) видью Мритасандживани, позволяющую воскресить мёртвых. Подобного заговора, заметим, мы не встречаем нигде в ведийских текстах. К магии на приобретение власти принадлежат кавача Кали, видья Мадхумати и обряд подчинения. Вредоносную магию составляют обряды шаткармы кроме первого — обряда умиротворения, который, впрочем, подробно не описывается. И наконец, в ЙТ можно выделить уникальную по сравнению с другими текстами «информативную» магию. Сюда относятся видьи Свапнавати, Падмавати и Свапнапрабодха, позволяющие садхаке узнать то, что он желает.

В заключение укажем на эзотерический характер сообщаемых в ЙТ магических

практик. Всюду по тексту тантры разбросаны предупреждения, что передавать излагаемые сведения о магии можно только ограниченному кругу лиц: вире, йоги́ну, происходящему из благородной семьи, ведущему добродетельный образ жизни, садхаке, умиротворённому, смиренному, чистому от грехов (3.7; 5.50; 7.61). Совершать шесть магических обрядов могут только садхаки, достигшие ступени виры (4.1). Магическое знание следует беречь от злодеев, мошенников, пашу, порочных, низких и нечестивцев (4.26; 7.59), причём его не следует разглашать даже в случае возникновения угрозы для жизни (3.66). Ослушник же лишается сиддхи и становится жертвой йогини или дакини (3.6; 7.60). В этом значительное отличие тантрической магии от ведийской, практиковать которую могли не только профессиональные «знатоки», но и самые обычные люди [Елизаренкова 1995: 35].

Подводя итоги, можно сказать, что магия ИТ находится в рамках индийской магической традиции, представляя тантрический этап ее развития. По сравнению с ведийскими заговорами, заговоры ИТ меньше по объему и лишены поэтичности, зато для усиления своей эффективности они включают не только имена богов, но и биджа-мантры. Сами же магические действия усложняются, появляются «письменные» амулеты, происходит гиперболизация обещанных результатов (обретение власти над миром, всезнания). Устанавливается, в отличие от ведийского, эзотерический характер заклинаний и магических действий. И, наконец, появляется новый вид магии — «информативный».

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 [Bhattacharya 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 [Bhattacharya 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 её 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 (*dakṣiṇācāra*), 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(a): 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 первозданном 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 *vAmā* «левый», а значит, *вамачара* представляет собой совокупность ритуалов, предусматривающих взаимодействие мужчин и женщин и почитание женщины [Чаттопадхья 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. Чаттопадхья 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 общепринятой 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 (*dik hā*) и пребыва-

ющих 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 — Шактисангама-тантре (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, перевел 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 (общее-

ства) 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 Тантра-раджа, 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 Тантра-раджа-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, Чхин-

намаста-, 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 лагун, колофоны длинные;
2. Восточный институт (Барода) (№ 5603). Содержит только три кханды: Кали-, Тара- и Сундари-. Текст лишен ошибок и лагун, 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; Bhattacharya 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. Дживеди.

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 индусского 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-раха-сья» (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 «Тантрасары». 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 по-

пулярностью 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» превыше 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. Дживеде, 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

ми 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 вamacары, так и гендерных взаимоотношений в среде их общин.

Как и все тантры вamacары, 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

ет — 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» (kulAShTaka): «Царская блудница, скрытая блудница, блудница богов, // Блудница-танцовщица, странствующая блудница, блудница, [живущая] в святом месте, сводница и неверная жена» (II.14.3–4)⁶.

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 наса-

6 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 «блудниц 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 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 vyabhichāri, 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».

ждаемую 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 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 [Padoux 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», *akulASHaka*) (II.13.26–29, 63–65; II.14.9–10), при этом предпочтение отдается младшей сестре жены, именуемой «игривым» словом *keliku~nchi* (*keli* на санскрите означает «игра, забава, развлечение», в том числе и любовное [Apte 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 питрами — 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 (dlkShA) (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 jaret «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 jaret, букв. «пусть он совершает джапу Тары» вместо tArA-mantraM jaret «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 девственности 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 [Radoux 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 касая 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 (urachAra) (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 (puruSha санкхья 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» (ЙнГ 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 (*yoni-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 секретий 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 секретии 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(6): 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(6): 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 секретии, играет менструальная кровь (rajas, puShra, последнее означает букв. «цветок»). Сказано, что в женщине, когда у нее месячные (rajasvalA, puShpiNI, пушпини, «цветущая»), заключены все святые 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 (MnDхШ 5.85), а сама женщина по окончании месячных также была обязана очиститься омовением (MnDхШ 5.66). Дж. Фрэзер 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 [Фрэзер 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 *ruShra* «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 макара (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 (рUrNAbhiSheka) и авахуте 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 ясновыслушание (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 (sAyujya) — слияние с божеством; и сарупья (sArUpya) — обретение божественного облика [Маханирвана 2003: 190; Ферштайн 202(6): 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 чествуется 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.

БЫЛИ ЛИ «ЗАКОНЫ МАНУ» НАСТОЯЩИМИ ЗАКОНАМИ?

В среде любителей Индии не раз приходилось сталкиваться с утверждениями, что якобы «Законы Ману» определяли общественный уклад будто бы существовавшей на протяжении миллионов лет ведической цивилизации. Некоторые энтузиасты, вдохновлённые лекциями небезызвестного Торсунова, даже пытаются строить свою семейную жизнь по заветам легендарного мудреца Ману. Я не буду рассматривать вопрос, хороши или плохи эти предписания, а просто как историк хочу указать на некоторые факты относительно упомянутого памятника санскритской литературы.

На самом деле, «Законы Ману» вовсе не такие и древние, и им уж точно не миллионы лет. В науке давно утвердилась точка зрения немецкого индолога Г. Бюлера, что текст «Законов» сложился в II в. до н.э. — II в.н.э., то есть он создавался различными авторами на протяжении столетий, в частности, главы II — IV относятся к более раннему времени, чем первая и последняя [Ильин 1992: 6]. А это значит, что «Законы Ману» намного более поздний памятник, чем Веды (собрание гимнов Ригведы получило окончательное оформление к нач. I тыс. до н.э. А значит, Торсунов допускает большую ошибку, когда обосновывает свой идеал «ведической женщины» ссылками на «Законы»: Веды и кодекс Ману представляют собой памятники совершенно разных эпох и продукты совершенно разной среды, а поэтому и положение женщины в ведийскую эпоху значительно отличалось от той картины, которую рисуют авторы «Законов Ману» (этой темы я коснусь в статье «Ведийская женщина — какая она?»). Сами «Законы» не представляют собой нечто уникальное и единственное в своём роде, а принадлежат к классу текстов, именуемых дхармашастрами (трактатами по драхме). Подобных сочинений насчитываются сотни, и «Законы Ману» являются только наиболее известными и авторитетными из их числа [Пахомов 2009: 383—384].

Само название «Законы Ману» это весьма неудачный перевод санскр. «Манава-дхарма-шастра» [Ильин 1992: 12]. Неудачный, потому что слово «законы» о неких юридических нормах, установленных высшей властью и действующих в реальной жизни на определённой территории. Но санскритское слово *dharma* вовсе не

имеет такого значения, это скорее моральное предписание, а не юридическое требование [Там же: 11]. Автором этого неудачного перевода («The Ordinances of Manu», затем появилось и «The Laws of Manu») является калькуттский судья и индолог Уильям Джонс, переведший памятник в 1794 г. на английский язык. Англичане с моноцентрическими установками своей культуры хотели отыскать в Индии нечто аналогичное европейским сборникам законодательства [Ванина 2014: 80], поэтому они и увидели в «Законах Ману» этакий индусский кодекс. Истина стала очевидной лишь позже. Как отмечает отечественный индолог А. Вигасин, «законодательства в полном смысле слова Древняя Индия не знала, а так называемые «Книги законов (или заповедей)», т.е. дхармашастры, не были обязательны к исполнению. Они содержали скорее идеалы праведности, нежели четкие нормы права» [Вигасин 1996: 331]. Это и дало право Г.Ф. Ильину в отношении «Законов Ману» утверждать, что «это не свод действующего законодательства, а только крайне тенденциозный (хотя и весьма авторитетный) сборник поучений в добродетели, да и к тому же и составленный только одной из многочисленных брахманских школ» (цит. по [Ильин 1992: 12]). Проводя параллель с историей нашей страны, можно сказать, что «Законы Ману» это не Уголовный или Гражданский кодексы, а нечто больше напоминающее «Моральный кодекс строителя коммунизма».

На необязательный характер содержащихся в «Законах Ману» предписаний указывает, по замечанию Г.Ф. Ильина, то, что они излагаются в опгитиве — желательном наклонении — обозначающем рекомендацию или условный характер действия, а вовсе не обязательность [Ильин 1992: 8–9] (для выражения обязательно-го характера действия в санскрите используется другое наклонение — императив).

Тот факт, что брахманский пуристический идеал имел мало общего с реальным укладом древних индийцев, подтверждают и другие памятники санскритской словесности. Среди них «Дашакумара-чарита» («Приключения десяти юношей»), «Шука-сапгати» («Семьдесят рассказов попугая») и «Катхасаритсагара» («Океан сказаний»). В них мы чаще встречаемся с плутами и гетерами, а не с учёными брахманами или жёнами, почитающими своего мужа, словно бога. Об этом также свидетельствуют и путешественники. Так, Бируни в своём сочинении «Индия» (XI в.) вовсе не упоминает «Законы Ману», несмотря на своё обширное и многогранное знакомство с санскритской литературой. Описывая нравы индийцев, знаменитый хорезмийский учёный рисует картину, весьма отличающуюся от следования предписаниям, изложенным в этом тексте. Так, Бируни сообщает про индийцев, что «вино они пьют натошак, потом едят» (цит. по [Бируни 1995: 184]) — вопреки установлениям Ману, категорически запрещающим дваждырождённым употребление вина (11.94), а затем что индийские мужчины «спрашивают совета у женщин по всяким вопросам и делам» (цит. по [Бируни 1995: 185]) — что опять-таки противоречит Ману, согласно которому женщина всегда должна находиться под властью мужчины (5.147–148). Вот такие вот «ведические жёны»!

ВЕДИЧЕСКАЯ ЖЕНЩИНА — КТО ОНА?

Или о чем на самом деле «Веды говорят»

«Ведическая женщина» — это выражение уже набило оскомину. Вошло в моду оно благодаря небезызвестному «семейному психологу» Олегу Торсунову и его последователям, которые разъезжают по стране и выступают с лекциями о том, как простым смертным достичь семейного счастья. И при этом обосновывают свой идеал «ведической женщины», ссылаясь на «Законы Ману», которые, во-первых, были созданы гораздо позже Вед, а во-вторых, отражают не существовавший в действительности общественный уклад, а идеал, сконструированный брахманами. Этой теме я уже посвятил заметку. Теперь же, полагаю, настала пора взять быка за рога и ответить на вопрос, а что представляла собой «ведическая женщина», какой она была в исторической действительности, а не в фантазиях Торсунова. А для этого давайте непосредственно обратимся к ведийским текстам.

Сразу же хочу заметить (а для многих это становится открытием и доходит с огромным трудом), что никогда не существовало раз и навсегда устоявшейся «ведической цивилизации», напротив, общество, культура и верования в Индии, как и повсюду, находились в процессе изменений, и поэтому, в частности, семейные отношения и положение женщины у индоариев в ведийский период (конец II — первая половина I тыс. до н.э.) значительно отличаются от эпохи Гуптов (III—V вв.), не говоря уже о средневековых порядках. Кроме того, важно подчеркнуть, что к Ведам в узком значении принадлежат четыре сборника: Ригведа (Веда гимнов), Самаведа (Веда напевов), Яджурведа (Веда жертвенных формул) и Атхарваведа (Веда заклинаний), а в широком смысле в состав ведийского канона включаются брахманы, араньяки и упанишады. Последние два разряда текстов известны как веданта (букв. «конец Вед») [Индуизм 1996: 118; История Востока 1997: 398]. Ни Махабхарата, ни Рамаяна, ни пураны «ведической литературой» не являются!

В Ведах, как в текстах других древних культур, любовные отношения мужчины и женщины были окружены ореолом сакральности, и при этом нет, конечно,

никаких указаний на «греховность» или «злокозненность» женского начала. Человеческая любовь мыслится как отражение любви божественной. В Ригведе возникновение вселенной оказывается плодом соития отца-Неба с матерью-Землей: «Мать приобщила отца к закону: / Ведь (еще) раньше она сошлась (с ним) духом (и) мыслью. Она, желая удержать (плод), была пронзена, увлажненная плодом» (I.164.8) [Ригведа 1989: 201]. Таким образом, Небо и Земля выступают прообразом вселенской родительской пары. Этот образ станет популярным в поздних слоях самхит и в брахманах, где его могут воспроизводить другие божественные пары [Pintchman 1994: 31]. Соответственно дождь оказывается семенем, оплодотворяющим землю (I.100.3; 128.3; III.55.17). Боги подвержены тем же страстям, что и люди. Так, Солнце преследует богиню зари Ушас (ср. Эос древнегреческой мифологии): «Сурья наступает сзади на сверкающую / Богиню Ушас, как юноша на женщину» (I.115.2) [Ригведа 1989: 140].

В Ведах обрядность мыслится в образах любовных отношений. Возжигание жертвенного огня трением двух кусков дерева уподобляется соитию: верхний кусок представляет мужской орган, а нижний — женский (Ригведа III.29.1–3) [Там же: 314]. Соответственно освящаются и любовные отношения мужчины и женщины. В гимне X.85 земная свадьба уподобляется браку бога Сомы, отождествляемого с месяцем, и Сурьи (здесь *surya*, с долгой гласной «а», что означает женский род), дочери солнечного божества Савитара. Путь свадебного поезда соответствует здесь пути Солнца по небу, а отдельные свадебные аксессуары (наряд невесты, детали колесницы, запряженные в эту колесницу быки) — элементам мироздания [Ригведа 1999: 220–224]. Этот гимн и поныне исполняется в Индии на церемонии бракосочетания [Пандей 1990: 172].

Конечно, общество ведийских ариев было патриархальным, а богини не занимали особого места в пантеоне. Но при этом общепризнанный факт, что женщина пользовалась гораздо большей свободой, чем в дальнейшем [Ригведа 1989: 447]. Муж и жена вместе были «хозяевами дома» (*dampatī*). В «Свадебном гимне» Ригведы жена именуется «повелительницей» над родней мужа (X.85.46). Жена участвовала вместе с мужем в совершении религиозных обрядов. Об этом сказано, например, в одном из гимнов богу огня Агни:

Став единокорными, они приблизились коленапреклоненно

Вместе с женами (и) поклонились ему, достойному поклонения (I.72.5).

В другом месте Индра мужа и жену «наделил (священной) речью гимнов», и они «с протянутой жертвенной ложкой вдвоем служат богам» (I.83.3). Жена домохозяйина принимала участие в обряде выжимания священного напитка — сомы (I.28.3). Кроме того, мы узнаем, что женщины свободно посещали общие жертвоприношения и праздничные собрания (X.86.10; 168.2). Девушки сами назначали свидания мужчинам (X.40.2, 6) и сами находили себе мужей (X.27.12). Некоторые женщины, например, дочь царя Гхоша (ей мужа нашли боги-близнецы Ашвины), уже в зрелом возрасте выходили замуж (I.117.7). Эта же Гхоша сама выставляла коня на скачках — любимом развлечении ведийских ариев (X.40.5).

Другие же так и оставались незамужними (II.17.7; X.39.3). Нигде нет указаний на какие-либо ограничения для вдов и существования обычая сати; по-видимому, у ведийских ариев был распространен левират, то есть когда вдова выходила замуж за младшего брата своего покойного мужа (X.40.2). Покинутая жена также могла повторно выйти замуж (X.102.11). Есть указания на существование полигамии: в IX.38.2 упомянуты «юные жены Триты», также см. X.30.5–6; 101.11 и др.

Словно в насмешку над Торсуновым, все женские персонажи, встречающиеся в Ригведе, это сильные и самостоятельные женщины, проявляющие инициативу в любовных делах, покровительствующие мужчинам или даже безжалостно помыкающие ими. В гимне Ригvedы V.61 [Ригведа 1995: 67–69] поэт Шьявашва восхваляет жену своего покровителя Таранты, которая наделяет его богатыми подарками:

*Она подарила скот, состоящий из коней,
А также из коров и из овец числом в сто,
(Та,) что подкладывает руку (под голову)
Мужу, прославленному Шьявашвой.
И такая женщина чаще
Бывает лучше мужчины, не поклоняющегося богам, не дающего даров,
Которая выискивает голодного,
Вы(искивает) жаждущего, (вы)искивает желающего,
(И) направляет (свою) мысль к богам (V.61.5–7).*

Мало того, эта «очаровательная юная женщина» отправила затем поэта к брату своего мужа — Пурумилхе. Приведенный выше фрагмент обладает большой важностью, ибо он свидетельствует, во-первых, что женщины могли сами распоряжаться имуществом, а во-вторых, что они могли общаться с посторонними мужчинами.

В гимне-диалоге X.10 [Там же: 124–126] женщина по имени Ями предлагает свою любовь брату-близнецу Яме, первому из умерших:

*Ко мне, Ями, пришла любовь к Яме,
Чтобы лечь с ним на совместное ложе,
Как жена мужу, хочу я отдать (свое) тело,
Да будем мы двое кататься туда-сюда, как колеса колесницы! (X.10.7)*

При этом Ями говорит о необходимости продолжения рода. Яма отказывает ей, ссылаясь на то, что соединиться с сестрой это грех, который увидят «соглядатаи богов», и поэтому советует ей искать другого мужа. Данный гимн примечателен не только запретом на инцест, но и тем, что женщина проявляет себя как пылкая соблазнительница. И в последующей санскритской литературе женщины очень часто в любовных сюжетах играют ведущую роль и оказываются настойчивыми и целеустремленными, в то время как мужчина либо покорно принимает любовь женщины, либо отвергает ее [Ефименко 1996: 49].

Впрочем, женщины в Ведах демонстрируют активность и в менее романтических ситуациях. В знаменитом «Гимне игрока» (X.34) [Ригведа 1999: 156–157]

жена и свекровь выгоняют из дому незадачливого игрока в кости.

*Другие ласкают жену того,
На чье искусство накинута стремительная игральная кость,
(X.34.4) — горько сетует он.*

«Гимн игрока», в котором затрагивается и по сей день актуальная тема зловредности азартных игр, конечно, необычен для Ригведы — памятника высокой иератической поэзии. Но не менее необычным исследователи считают гимн X.86 [Ригведа 1999: 485], поскольку с точки зрения человека европейской культуры он выглядит непристойным и циничным. Здесь Индрани, жена главного ведийского бога Индры, расхваливает свою искусность в любви («Не бывает лучше (меня) в любовных объятьях!») и одновременно мужскую силу своего супруга. При этом, по мнению из одного из ученых, в гимне содержится намек на ритуальное соитие Индрани с волшебной обезьяной — Вришакапи [Там же: 487].

Первую в индийской литературе разработку сюжета о любви смертного к богине представляет собой гимн-диалог Ригведы X.95 [Там же: 244–246]. Здесь перед нами предстает гордая и прекрасная небожительница — апсара Урваши, которую безуспешно пытается вернуть назад брошенный ею супруг — царь Пуруравас. Четыре года назад Пуруравас и Урваши прожили счастливо на земле, и у них родился сын, однако из-за того, что Пуруравас нарушил существовавший между ними договор, небожительница покинула царя. Теперь Пуруравас умоляет ее вернуться и даже угрожает совершить самоубийство, на что Урваши отвечает:

*О Пуруравас, ты не должен ни умереть, ни исчезнуть,
Злые волки не должны тебя загрызть!
Ведь не бывает дружеских отношений с женщинами,
У них сердца гиен (X.95.15).*

Согласитесь, Урваши здесь больше напоминает могущественную и сладострастную богиню Древнего Ближнего Востока, наподобие Иштар, по отношению к которой мужчины оказывались слабыми и зависимыми коррелятами [Bhattacharyya 2005: 116], а не какую-нибудь «ведическую домохозяйку», слушающую лекции Торсунова и уныло ждущую, пока «успешный» муж-бизнесмен принесет ей зарплату. Определенное место в ведийских текстах занимает женская магия. Уже Ригведа содержит гимн-заклинание «Против соперницы» (X.145) Под соперницей (*sapatnī*) подразумевается или вторая жена собственного мужа (что еще раз подтверждает существование полигамии в ведийскую эпоху) или его возлюбленная [Ригведа 1999: 535]. С помощью подобного заговора настоящие «ведические жены» «покоряют мужа полностью» и делают «мужа полностью моим» (X.95.1–2).

Большое число заговоров, относящихся к женской магии, мы встречаем в Атхарваведе. Здесь, в частности, содержатся заговоры на привораживание мужчины (VI.89; VIII.38), на приобретение любви мужчины (VI.130) и на приобретение мужа (II.36). Заметим, что женские заговоры несколько менее художественны, чем

аналогичные мужские, но все равно не могут оставить равнодушным и современного читателя:

*Пусть он полюбит меня!
Милый пусть полюбит меня!
О боги! Пошлите любовь!
Пусть он восплает ко мне! (VI.130.3)*

Приворотные заговоры сопровождались магическими действиями. Например, женщина прикрепляла к своей голове приворотную траву, к которой обращен заговор, и входила в деревню, где жил мужчина, которого она хотела приворожить [Атхарваведа 1995: 361]. Существование подобных заговоров еще раз показывает, что в ведийскую эпоху женщины могли сами выбирать себе суженых — в противном случае, заговоры были бы бессмысленны.

Вопреки более поздним установлениям, согласно которым женщинам вместе с шудрами воспрещалось изучать Веды, представительницы прекрасного пола в ранние времена могли на законных основаниях проявлять интерес и к сфере метафизики. В Брихадараньяка-упанишаде (IV.5) рассказывается о том, что у мудреца Яджнявалкьи было две жены: Катьяяни и Майтрейи. Из них Катьяяни была наделена лишь «знанием, свойственным женщинам», а вторая, Майтрейи, «была способна беседовать о Брахмане». Когда Яджнявалкья собрался уйти в лес, он предложил Майтрейи разделить имущество между ней и Катьяяни. Тогда Майтрейи задала вопрос: «Господин! Если бы вся эта земля, полная богатств, сделалась моей, стала бы я от этого бессмертной или нет?» Когда супруг ответил, что «нет надежды [достичь] бессмертия с помощью богатства», Майтрейи отказалась от своей доли и предпочла получить наставления относительно Атмана [Упанишады 2000: 132–135]. Какой контраст с торсуновскими «ведическими женами», озабоченными только зарплатой мужа! В другом месте Брихадараньяки одним из оппонентов Яджнявалкьи выступает ученая женщина Гарги Вачакнави, она задает ему ряд вопросов, но, как и другие брахманы, вынуждена умолкнуть (III.8). Более того, в этой же упанишаде (VI.4.17) описывается средство для того, кто желает рождения ученой дочери.

И чтобы расставить точки над *i*, завершаю эту статью замечательным гимном Ригведы X.159 «Самовосхваление женщины», который привожу полностью:

*Там возшло солнце —
Тут взо(шло) мое счастье.
Ведь я, умная, мужа
Покорила, покорительница.
Я — знамя, я — глава,
Я грозная, за мною последнее слово.*

Только мою волю, покорившей (его жены),
Муж должен исполнять.
Мои сыновья — убийцы врагов,
А моя дочь — властительница.
Я же — победительница:
Для мужа мой зов самый высший.
(Та) жертва, совершив которую, Индра
Стал сверкающим, самым высшим,
Ее я совершила для себя, о боги.
Воистину не стало у меня соперниц!
Нет у меня соперниц! Я — убийца соперниц,
Побеждающая, (всех) превосходящая!
Я отняла блеск у других (женщин),
Как дар — у неуверенных.
Всех вместе этих соперниц
Победила я, превзойдя (их),
Чтобы стала править я
Этим мужем и родом (его)! [Ригведа 1999: 307].

ИСТИННЫЕ АРИЙЦЫ ПРЕДПОЧИТАЮТ «МАМСА»

Одним из самых распространенных мифов об Индии является мнение, что кухня индийцев с самого начала была вегетарианской. Однако имеющиеся в нашем распоряжении источники как раз свидетельствуют об обратном. Из гимнов Ригведы становится ясно, что ведийские арии употребляли в пищу мясо, в том числе и говядину. Забивали прежде всего яловых коров (т. е. тех, которые не давали приплода). Мясо варили в котлах. Ели не только говядину, но и конину, баранину, козлятину, буйволятину. Мясо также приносилось в жертву богам, его вкушали и жрецы: «Ведь мне готовят сразу пятнадцать—двадцать быков, затем я ем также жир. Мне наполняют обе стороны живота. Индра — выше всего!» (Ригведа X.86.14) А в Ригведе 1.161.10 говорится о разделке мяса в гимне, посвященном восхвалению коня и богатом ценными деталями: «Один гонит вниз к воде хромую корову, один разделяет мясо, привезенное в корзине». Из мясных блюд особо выделяется похлебка, которая именуется «юшан» [Ригведа 1999, с. 519 — 520]. Поэтому весьма любопытно читать книгу под названием «Ведическое кулинарное искусство», пропагандирующую вегетарианство. Истинные Арийцы бы с такой диеты точно бы протянули ноги!

То же самое мы видим и в Упанишадах — философских текстах, примыкающих к Ведам: «И если он желает: «Да родится у меня ученый, прославленный, посещающий собрания, говорящий приятные речи сын; да будет он изучать все веды и достигнет полного срока жизни», — то, сварив рис с мясом, пусть, они [с женой] едят его вместе с очищенным маслом. Поистине, тогда они смогут родить [такого сына] — с помощью мяса бычка или быка» (Брихадараньяка-упанишада VI.4.18).

В грихьясутрах, текстах, посвященных домашнему ритуалу и датируемых серединой первого тысячелетия до н. э., мясная пища упоминается как самая обычная для индийцев того времени. «Поводы для забоя коровы: (приход) гостя, (жертвоприношение) предкам и свадьба» (Апастамба-грихьясутра I.3.9). «На одном огне пусть он готовит рисовую кашу и мясо, перемешивая их по отдельности справа-налево двумя черпаками» (Гобхила-грихьясутра IV.2.14—15). Даже первой твердой пищей ребенка должно было быть мясо. На церемонии аннапрашана отец кормил

ребенка мясом птицы бхарадваджи, если желал для ребенка плавности речи, мясом птицы капинджалы и маслом — если хотел изобилия еды, рыбой — если хотел быстроты, мясом птицы крикаша, смешанным с медом, — если хотел долгой жизни, мясом ати и куропатки — если хотел священного блеска, маслом и рисом — если хотел великолепия, простоквашей и рисом — если хотел большого ума, и всем вместе — если хотел всего этого для ребенка» (Ашвалаяна-грихьясутра I.16; Шанкхьяна-грихьясутра I.27). Как замечает Р. Б. Пандей, «из этих предписаний видно, что индийцы не были вегетарианцами в период грихьясутр. Они не воздерживались от приема мясной пищи, если она приносила им физические и духовные силы» [Пандей 1990, с. 98].

Распространение вегетарианства в более поздний период произошло благодаря влиянию буддизма и джайнизма с их доктриной ахинсы («ненасилия»). Поворотный момент в этом плане ознаменовало царствование принявшего буддизм Ашоки (3 в. до н. э.), когда был запрещен убой многих видов животных. Но и после охота и мясная пища были приняты у кшатриев [Бэшем 1977, с. 230]. В Артхашастре к употреблению в пищу мяса относятся как к совершенно обычному явлению: «Невареное мясо в сыром или сушеном виде они должны продавать. Пахтание они должны отдавать собакам и свиньям» (Артхашастра II.29). Противоречия в отношении к вегетарианству и употреблению в пищу мяса нашли свое отражение в Махабхарате. С одной стороны, мясоедение здесь уже осуждается. Так, сказано, что «тем злодеям, которые едят мясо, вовеки не увидеть его (т. е. город Индры на небесах)» (Махабхарата III.44.6). Употребление мяса, как и пьянство, оказывается одним из предвестий конца света (Махабхарата III.188.61 — 73). С другой, мясоедение оказывается обычным явлением в быту. В «Сказании о Нале» говорится, что «не единожды царь присылал туда в изобилии мясо животных на угощение Ритупарне» (Махабхарата III.73.8 — 13). Мясом не брезгают даже брахманы: «Сражая стрелами оленей руру, черных ланей и других чистых лесных животных, он (т. е. Юдхиштхира), как велит обычай, предлагал их (в пищу) брахманам (Махабхарата III.47.4 - 7). Большими любителями мяса оказываются соплеменники Кришны, ядавы. Отправляясь в Прабхасу, они, помимо хмельных напитков, заготовили «в изобилии мяса» (Махабхарата XVII.4.8). Против обязательности вегетарианства выступает риши Маркандея: «Относительно мясной пищи мудрецы говорят: кто принимается за еду лишь после того, кто должным образом, согласно (жертвенному) обряду, сделал подношение богам и усопшим предкам, того не осквернит (никакая) пища. Такого (человека) не (порицают) за то, что он ест мясо, говорят Веды: ведь все равно остается брахманом тот, кто далее обет воздержания, а сам имеет сношения со своей супругой в положенное время. (Мудрые) учли все добрые и дурные стороны (употребления мяса в пищу) и установили такой порядок» (Махабхарата III.199.11 - 18). Маркандея также приводит доводы против ярых сторонников вегетарианства: «Земледелие считается добрым (занятием), но и тут не обходится без большего вреда: вспахивая плугами землю, люди уничтожают обитающих в ней животных и многое другое, как тебе кажется? Семена злаковых, и прежде всего рис,

(...) — все это живое, как тебе кажется? (...) Люди при ходьбе убивают ногами множество живых существ, обитающих на земле, как тебе кажется? Сидя и лежа губят (люди) много живых существ, имеющих ум и сознание, как тебе кажется? (...) Сколько не размышляй, не найдешь здесь такого, кто бы не причинял ущерба (каким-нибудь живым существам)» (Махабхарата III.199.11 - 18).

Подобная разногласия мнений связана с тем, что Махабхарата не является цельным произведением, принадлежащим одному автору, но составлялась она на протяжении столетий и современный вид приобрела только к середине первого тысячелетия н. э. Поэтому в ней нашли свое отражение противоположные точки зрения на употребление в пищу мяса. Поэтому вегетарианство так никогда и не победило полностью. Как пишет А. Бэшем, «медицинские тексты даже в более поздний период рекомендуют умеренное употребление как мяса, так и алкоголя и не запрещают есть говядину. Вряд ли в какой-нибудь части Индии абсолютное вегетарианство когда-либо распространялось на все население, хотя во многих районах оно практиковалось и практикуется до сих пор большинством индуистов высших каст» [Бэшем 1977, с. 230]. Бируни в своем труде «Индия» (11 в.) свидетельствует, что запрет на убий скота касается только брахманов, при том что «люди (...) имеют склонность к мясу и будут стараться всегда обойти любой закон, направленный на его запрещение» [Бируни 1995, с. 467]. Бируни сообщает, что у индийцев «разрешается убивать овец, коз, газелей, зайцев, носорогов ганда, буйволов, рыб, водяных и сухопутных птиц (...)». Что же касается запрета убоя коров, то он объясняет это чисто практическими потребностями [Бируни 1995, с. 467 - 468].

В новой форме употребление мяса, связанное с принесением в жертву животных, восстановили приверженцы Тантры. Речь идет прежде всего о знаменитом обряде пяти М, один из которых является «мамса» — мясо. Как полагает Д. Кинсли, практика принесения в жертву животных (освящающее употребление в пищу их мяса) очень древняя и она вытекает из самой логики шактистского культа. В глазах почитателей разнообразных богинь они, часто жестокие по своей природе, требуют крови и не благословляют своих поклонников, пока не получают от них эту кровь. И до сих пор богини по всей Индии продолжают получать кровавые подношения [Кинсли 1987, с. 146]. В Девибхагавата-пуране сказано: «Те, кто ест мясо, должны принести в жертву животное, и лучшим бали будет предложение буйвола, козла или кабана. Убитые перед [изображением] Богини животные отправляются в вечную Сваргу, и нет греха для умертвивших животное ради Нее, о безгрешный. По заключению всех шастр, [насилие], совершаемое на жертвоприношениях, равно ненасилию, ведь животных, принесенных в жертву Богине, ожидает рай» (III.26.32 - 34). То есть мы наблюдаем компромиссную точку зрения: «Мясо можно есть, а можно и не есть». Более подробную информацию о принесении в жертву животных можно найти в Калика-пуране, где этой теме посвящена целая глава — 67-я, именуемая «рудхирадхья» («кровавая глава»). Подобное же можно отыскать и в Маханирвана-тантре, где приводятся подробные правила совершения жертвоприношений (VI.104-118). Но помимо этого, употребление в пищу мяса было рас-

пространено и без всяких ссылок на ритуал. Об этом свидетельствует, например «Песнь о благодарении Чанди» (Чондимонгол) — бенгальская поэма конца 16 века, рисующая яркие картины жизни той эпохи. Главными героями этой поэмы являются охотник Калокету (в чьем облике воплотился сын бога Индры Налакубара с целью распространить почитание Богини) и его жена, торговка мясом Пхуллора [Чондимонгол 1980]. Вот как описывается «праздник живота» с точки зрения бенгальца того времени: «Подавала красавица Пхуллора рыбу, мясо и другие явства, с удовольствием съедал все сын охотника» [Чондимонгол 1980, с. 103]. Такая вот «ведическая кулинария»!

Итак, как мы видим, при внимательном знакомстве с историческими источниками от мифа о чуть ли не «врожденном» вегетарианстве индийцев и его тотальном распространении не остается и следа.

Библиография А. А. Игнатьева

- Шактисангама-тантра. М.: Смартбукс, 2018.
- Девихагавата-пурана. В 6-ти тт. М.: Касталия, 2017.
- Калика-пурана. В 2-х тт. М.: Касталия, 2017.
- Йогини-тантра. М.: Касталия, 2017.
- Кама-самуха. М.: Касталия, 2017.
- Девихагавата-пурана. М.: Касталия, 2017.
- Калика-пурана. М.: Касталия, 2017.
- «Нараяни-стути» из «Девихагавата-пураны» // Под небом Южной Азии. Хвала и хула: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия. М. Наука—Вост. лит., 2017. С. 794—802.
- Калика-пурана. М.: Касталия, 2017.
- Де Бенуа А. Хайдеггер, критик Ницше // Warha. № 4. С. 9—21. Пер. с фр.
- Kiesel Н. Эрнст Юнггер: эссе 1950—1960 годов // Warha. № 4. С. 22—36.
- Пер. с нем.
- Йогини-тантра. Главы 1—7. Калининград: Смартбукс, 2017.
- Йогини-тантра. Главы 8—19. Калининград: Графика-М, 2017.
- «Жемчужный остров в «Девихагавата-пуране»» // Зографский сборник. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 77—87.
- Кама-самуха. Калининград: Графика-М, 2016.
- Махабхагавата-пурана. Главы 1—14. Калининград: Графика-М, 2016.
- Девихагавата-пурана. Калининград: Графика-М, 2015.
- Девихагавата-пурана. Калининград: Графика-М, 2015.
- Версия мифа о Вритре в Девихагавата-пуране // Зографский сборник. Вып. 4. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 198—205.
- Девихагавата-пурана. Книга первая. Калининград: Графика-М, 2014.
- Девихагавата-пурана. Книга десятая. Калининград: Графика-М, 2014.
- Мир Рерихов. Часть вторая. Калининград: Графика-М, 2014.
- Махабхагавата-пурана. Главы 36—59. Калининград: Графика-М, 2013.
- Мир Рерихов. Часть первая. Калининград: Графика-М, 2013.
- Интерпретация учения об аватарах Вишну в Девихагавата-пуране // Зографский сборник. Вып. 3. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 66—77.
- Девихагавата-пурана. Приложение № 31 к журналу «Апокриф». 16—31 мая 2013 г.
- Генезис и эволюция шактизма // Апокриф. № 7 (62). Март 2013. С. 59—81.
- Сакральная география шактизма // Апокриф. № 7 (62). Март 2013. С. 82—91.
- Мировоззрение Девихагавата-пураны // Апокриф. № 7 (62). Март 2013. С. 93—105.
- Две Гиты: опыт сравнительного анализа // Апокриф. № 7 (62). Март 2013. С. 106—117.
- Девихагавата-пурана. Часть вторая. Калининград: Графика-М, 2013.

- Девихагавата-пурана. Книга одиннадцатая. Калининград: Графика-М, 2012.
Сакральная география шактизма // Волшебная гора. XVI. М., 2012.
С. 182–195.
- Миф о Ветале и Бхайраве в Калика-пуране // Зографский сборник. Вып. 2.
СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 55–62.
- Деви-махатмья из Девихагавата-пураны. Часть первая. Калининград: Графика-М, 2012.
- Девихагавата-пурана. Книга шестая, часть первая. Калининград: Графика-М, 2011.
Мир Девихагавата-пураны. Выпуск 1. Калининград: Графика-М, 2011
- Девихагавата-пурана. Книга двенадцатая. Калининград: Графика-М, 2011.
Девихагавата-пурана. Книга четвертая. Калининград: Графика-М, 2010.
Сказание о Шиве и Дочери гор. Калининград: Графика-М, 2010.
Сказание о Шанкхачуде и Туласи. Калининград: Графика-М, 2009.
Калика-пурана. Избранные фрагменты из ритуальной части. Калининград: Графика-М, 2009.
- Деви-махатмья. Калининград: Графика-М, 2009.
- Миф о Махишасура-мардини в «Девихагавата-пуране» и «Калика-пуране» // *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia* : к 80-летию П.А. Гринцера / РАН, Ин-т мир. лит. им. А.М. Горького; [редкол.: С.Д. Серебряный и др.; ред.-сост. Н.Р. Лидова]. М. : Наука, 2008. С. 357–368.
- Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 2. Калининград: Графика-М, 2009.
- Прозрение мудрого Шуки. Девихагавата-пурана. Книга первая. М.: Амрита-Русь, 2008.
- Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Приложение. Калининград, 2008.
Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 1. Калининград, 2008.
Сказание об убиении Шумбхи и Нишумбхи. Калининград, 2007.
Сказание о Махишасурамардини. Калининград, 2007.
Девихагавата-пурана. Избранное. М.: Старклайт, 2006.
Калика-пурана. Главы 1–20. Калининград, 2006.
Деви-гита. Калининград, 2005.
Девихагавата-пурана. Книга седьмая, часть вторая. Калининград, 2004
Девихагавата-пурана. Книга седьмая, часть первая. Калининград, 2004.
Деви-махатмья. Калининград, 2003.
Девихагавата-пурана. Книга вторая. Калининград, 2003.
Девихагавата-пурана. Книга первая. Калининград, 2003.
Девихагавата-пурана. Книга третья, часть первая. Калининград, 2003.
Махабхарата. Маусала-парва. Махапрастхана-парва. Сварга-арохана-парва. Калининград, 2002.
Девихагавата-пурана. Книга первая. Калининград, 2001.
Санскрит — язык богов // Знамя мира, № 1, 2000.
Санскрит — язык богов // Отрядный берег, № 1, 2000.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АаТ — Анандарнава-тантра; **АВ** — Атхарваведа; **АдП** — Аштадашапит-ха; **АиА** — Айн-и-Акбари; **АйтУ** — Айтарея-упанишада; **АП** — Агни-пурана; **БаП** — Брахманда-пурана; **БвП** — Брахмавайварта-пурана; **БЙТ** — Брихад-Йогини-тантра; **БНТ** — Бриханнила-тантра; **БрдП** — Брихаддхарма-пурана; **БрП** — Брахма-пурана; **БруУ** — Брихадараньяка-упанишада; **БхвП** — Бхавишья-пурана; **БхГ** — Бхагавад-гита; **БхП** — Бхагавата-пурана; **ВмП** — Вама-на-пурана; **ВП** — Вишну-пурана; **ВрП** — Вараха-пурана; **ВрТ** — Вараха-тантра; **ВюП** — Ваю-пурана; **ВшП** — Вишну-пурана; **ГП** — Гаруда-пурана; **ГСТ** — Гуптасадхана-тантра; **ДаТ** — Джанарнава-тантра; **ДБхП** — Девибхагавата-пурана; **ДГ** — Деви-гита; **ДжТ** — Джнанарнава-тантра; **ДМ** — Деви-махатмья; **ДП** — Деви-пурана; **ИУ** — Иша-упанишада; **ЙнТ** — Йони-тантра; **ЙТ** — Йогини-тантра; **ЙХ** — Йогини-хридая; **КаТ** — Куларнава-тантра; **КайУ** — Кайвалья-упанишада; **КамТ** — Камакхья-тантра; **КатУ** — Катха-упанишада; **КауУ** — Каушитаки-упанишада; **Квт** — Каливиласа-тантра; **КеУ** — Кена-упанишада; **КмТ** — Кубджикамата-тантра; **КП** — Калика-пурана; **КлТ** — Кали-тантра; **КТ** — Кубджика-тантра; **КумТ** — Кумари-тантра; **КуП** — Курма-пурана; **ЛП** — Линга-пурана; **ЛТ** — Лакшми-тантра; **МайУ** — Майтри-упанишада; **МанУ** — Мандукья-упанишада; **МбТ** — Мантханабхайрава-тантра; **Мбх** — Махабхарата; **МБхП** — Махабхагавата-пурана; **МнДхШ** — Манава-дхармаштра (Законы Ману); **МНТ** — Маханирвана-тантра; **МрП** — Маркандея-брахмана; **МрТ** — Меру-тантра; **МтП** — Матсья-пурана; **МТ** — Махамая-тантра; **МтУ** — Майтри-упанишада; **МУ** — Мундака-упанишада; **МЧТ** — Махачиначарасара-тантра; **НДхШ** — Дхармаштра Нарады; **НП** — Нарада-пурана; **НсТ** — Нишисамчара-тантра; **НТ** — Бриханнила-тантра; **НуТ** — Нируттара-тантра; **НТ** — Нирвана-тантра; **НШ** — Намаштоттарашата; **ПН** — Питханирная; **ПП** — Падма-пурана; **ПрУ** — Прашна-упанишада; **ПсТ** — Прапанчасара-тантра; **ПтТ** — Пранатошани-тантра; **РВ** — Ригведа; **РЯ** — Рудраямала; **СВ** — Самаведа; **СМ** — Садхана-мала; **СП** — Сканда-пурана; **СуТ** — Сарволласа-тантра; **ТаТ** — Трипурарнава-тантра; **ТаУ** — Тайттирия-упанишада; **ТБТ** — Тарабхактирахасья-тантра; **ТТ** — Тодала-тантра; **ХВ** — Харивамша; **ХТ** — Хеваджра-тантра; **ЧКТ** — Чиначаракрама-тантра; **ЧМ** — Чанди-мангала; **ЧхУ** — Чхандогья-упанишада; **ШвУ** — Шветашватара-упанишада; **ШП** — Шива-прамода; **ШпБ** — Шатапатха-брахмана; **ШР** — Шьяма-рахасья; **ШсС** — Шатсахасра-самхита; **ШСТ** — Шактисангама-тантра; **ШтТ** — Шарада-тилака-тантра; **ШЧ** — Шива-чарита; **ЯВ** — Яджурведа

ЛИТЕРАТУРА

Тексты на санскрите и других индийских языках и их переводы

Авалон 2007 — Авалон А. Принципы тантрической космогонии. Гирлянда букв: Речь, созидающая вселенную. Пер. с англ. Д. Устьянцева. М.: Амрита-Русь / Шечен, 2007.

Артхашастра 1993 — Артхашастра. Пер. с санскр. В. И. Кальянова. М.: Наука, 1993.

Атхарваведа 1995 — Атхарваведа. Избранное. Пер. в вед. Т. Я. Елизаренковой. 2-е изд. М.: Вост. лит., 1995.

Атхарваведа 2007 — Атхарваведа (Шаунака): в 3-х т. Т. II. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Вост. лит., 2007.

Бана 1995 — Бана. Кадамбари. Пер. П.А. Гринцера. М.: Ладомир, 1995.

Бхагавадгита 1994 — Бхагавадгита. Книга о Бхишме. 3-е изд., доп. Введение, пер. с санскр. и примеч. Б. Л. Смирнова. СПб.: Asad, 1994.

Бхагавадгита 1999 — Бхагавадгита. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Вост. лит., 1999.

Вальмики 1999 — Вальмики. Рамаяна. М.: Гаудия-веданта Пресс, 1999.

Ватсьяна 1993 — Ватсьяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскр., вступительная статья и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Вост. лит., 1993.

Девигита 2015 — Девигита. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2015.

Девибхагавата-пурана 2001 — Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2001.

Девибхагавата-пурана 2003(а) — Девибхагавата-пурана. Книга первая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2003.

Девибхагавата-пурана 2003(б) — Девибхагавата-пурана. Книга вторая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2003.

Девибхагавата-пурана 2003(в) — Девибхагавата-пурана. Книга третья, часть первая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2003.

Девибхагавата-пурана 2004(а) — Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть первая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2004.

Девибхагавата-пурана 2004(б) — Девибхагавата-пурана. Книга седьмая, часть вторая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2004.

Девибхагавата-пурана 2006 — Девибхагавата-пурана. Избранное. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. М.: Старклайт, 2006.

Девибхагавата-пурана 2010 — Девибхагавата-пурана. Книга четвертая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2010.

Девибхагавата-пурана 2011 — Девибхагавата-пурана. Книга двенадцатая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2011.

Девибхагавата-пурана 2012 — Девибхагавата-пурана. Книга одиннадцатая. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2012.

- Деви-махатмья 2015 — Деви-махатмья. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2003.
- Законы Ману 1992 — Законы Ману. Пер. с санскр. С. Д. Эльмановича. 2-е изд. М.: Наука, Ладомир, 1992.
- Индийская лирика 1978 — Индийская лирика II—X веков. Пер. с пракрита и санскрита Ю. Алихановой и В. Вертоградской. М.: Наука, 1978.
- Источник 1990 — Источник вечного наслаждения. М.: Воздушный транспорт, 1990.
- Йогини-тантра 2017 — Йогини-тантра. Главы 1—8. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2017.
- Калидаса 1996 — Калидаса. Род Рагху. Пер. с санскр. В. Г. Эрмана. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
- Калика-пурана 2006 — Калика-пурана. Главы 1—20. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2006.
- Калика-пурана 2009 — Калика-пурана. Избранные фрагменты из ритуальной части. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2009.
- Калика-пурана 2017 — Калика-пурана. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. М.: Касталия, 2017.
- Кама-самуха 2015 — Кама-самуха. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2015.
- Каула 2004 — Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. М.: Старклайт, 2004.
- Классическая драма 1976 — Классическая драма: Индия, Китай, Япония. М.: Художественная литература, 1976.
- Классическая йога 1992 — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992.
- Классическая поэзия 1977 — Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Художественная литература, 1977.
- Лунный свет 1995 — Лунный свет санхьи. Пер. В. К. Шохина. М.: Ладомир, 1995.
- Махабхагавата-пурана 2013 — Махабхагавата-пурана. Главы 36—59. Пер. с санскр. А. А. Игнатьева. Калининград, 2013.
- Махабхагавата-пурана 2016 — Махабхагавата-пурана. Главы 1—14. Калининград, 2016.
- Махабхарата 1958 — Махабхарата. Пер. Б. Л. Смирнова. Т. 4. Ашхабад: Издательство Академии наук Туркменской ССР, 1958.
- Махабхарата 1962 — Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, или Книга о собрании. Пер. с санскр. и комм. В. И. Кальянова. М.; Л., 1962.
- Махабхарата 1963 — Махабхарата. Пер. Б. Л. Смирнова. Т. 7, ч. 2. Ашхабад: Туркменское издательство, 1963.
- Махабхарата 1967 — Махабхарата. Книга четвертая. Виратапарва, или Книга о Вирате. Пер. с санскр. и комм. В. И. Кальянова. М.-Л.: 1967.
- Махабхарата 1974 — Махабхарата. Рамаяна. М.: Художественная литература, 1974.

- Махабхарата 1976 — Махабхарата. Книга пятая. Удйогопарва, или Книга о старании. Пер. с санскр. и комм. В. И. Кальянова. М.-Л.: 1976.
- Махабхарата 1983 — Махабхарата. Выпуск V. Книга 1. Мокшадхарма. Пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. 2-е изд. Ашхабад: Ылым, 1983.
- Махабхарата 1984 — Махабхарата. Выпуск V. Книга 2. Нараяния. Пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. 2-е изд. Ашхабад: Ылым, 1984.
- Махабхарата 1987 — Махабхарата. Книга третья. Лесная [Араньякапарва]. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
- Махабхарата 1992 — Махабхарата. Книга седьмая. Дронапарва, или Книга о Дроне. Пер. В. И. Кальянова: Наука, 1992.
- Махабхарата 1996 — Махабхарата. Книга девятая. Шальяпарва, или Книга о Шалье. Пер. В. И. Кальянова. М.: Ладомир, 1996.
- Махабхарата 1998 — Махабхарата. Книга десятая. Сауптикапарва, Или Книга об избииении спящих воинов. Книга одиннадцатая. Стрипарва, или Книга о женах. Пер. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Янус-К, 1998.
- Махабхарата 2000 — Махабхарата. Поэтическое переложение С. Л. Северцева. М.: Международный Центр Рерихов, 2000.
- Махабхарата 2001 — Махабхарата. М.: Азбука, 2001.
- Махабхарата 2002 — Махабхарата. Маусала-парва. Махапрастхана-парва. Сварга-арохана-парва. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2002.
- Махабхарата 2003 — Махабхарата. Книга четырнадцатая. Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. Пер. с санскр. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 2003.
- Махабхарата 2005 — Махабхарата. Заключительные книги XV—XVIII. Пер. с санскр. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 2005.
- Махабхарата 2009 — Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва, или Книга о Бхишме. Пер. с санскр. В. Г. Эрмана. М.: Ладомир, 2009.
- Маханирвана 2003 — Маханирвана-тантра. Пер. с англ. М.: Сфера, 2003.
- Мукундорам 1980 — Мукундорам Чокроборти Кобиконкон. Песнь о благодарении Чанди [Чондимонгол]. Пер. с бенг. И. А. Товстых. М.: Наука, 1980.
- Поклонение 2008(а) — Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 1. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2008.
- Поклонение 2008(б) — Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Приложение. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2008.
- Поклонение 2009 — Поклонение Богине согласно Калика-пуране. Часть 2. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2009.
- Рамаяна 2006 — Рамаяна. Книга первая Балаканда (Книга о детстве). Книга вторая Айодхьяканда (Книга об Айодхье). Пер. с санскр. П. А. Гринцера. М.: Ладомир; Наука, 2006.
- Ригведа 1989 — Ригведа: Мандалы I—IV. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989.
- Ригведа 1995 — Ригведа: Мандалы V—VIII. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой.

М.: Наука, 1995.

Ригведа 1999 — Ригведа: Мандалы IX—X. Пер. с вед. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.

Сказание 2009 — Сказание о Шанкхачуде и Туласи. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград, 2009.

Сомадева 1998 — Сомадева. Океан сказаний. Пер. с санскр. И. Серебрякова. М.: Терра, 1998.

Сутры 1997 — Сутры философии санкхьи. Пер. В. К. Шохина. М.: Ладомир, 1997.

Тулси дас 1948 — Тулси дас. Рамайна. Пер. с хинди А. П. Баранникова. М.-Л.: Изд-во Акад. наук, 1948.

Тюлина 2003 — Тюлина Е. В. Гаруда-пурана. Человек и мир. М.: Вост. лит. , 2003.

Упанишады 2000 — Упанишады. Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Вост. лит. , 2000.

Упанишады 2009 — Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад. Пер. с санскрита С. В. Лобанова, С. С. Федорова. М.: Старклайт, 2009.

Шанкарачарья 1999 — Шри Шанкарачарья. Семь трактатов. Пер. с санскр. А. Адамковой. СПб.: Адити, 1999.

Шримад-Бхагаватам 1992 — Шримад Бхагаватам. Вторая песнь. М.: Дварака, 1992.

Шримад-Бхагаватам 1994 — Шримад-Бхагаватам. Четвертая песнь — часть первая. М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1994.

Шримад-Бхагаватам 1999 — Шримад Бхагаватам. Шестая песнь. Ч. 1. М.: Можайск-Терра, 1999.

Шримад-Бхагаватам 2003 — Шримад-Бхагаватам. Шестая песнь. Ч. 2. М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2003.

Шримад-Бхагаватам 2006 — Шримад-Бхагаватам. Десятая песнь. Ч. 1. М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2006.

Шримад-Бхагаватам 2010 — Шримад-Бхагаватам. Десятая песнь. Ч. 2. М.: Бхактиведанта Бук Траст, 2010.

Abhinavagupta 2016 — Abhinavagupta. Tantraloka. Engl. Transl. with Sanskrit Texts. Vol. 5. N.D.: Indian Mind, 2016.

Adbhuta-Ramayana 2010 — Adbhuta-Ramayana of Srimad-Valmiki. Comp. and transl. by S.A.K. Chhawchharia. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2010.

Agrawala 1963 — Agrawala V. S. Devi-Mahatmyam: The Glorification of the Great Goddess. Ramnagar, Varanasi: All-India Kashiraj Trust, 1963.

The complete Kama Sutra 1994 — The complete Kama Sutra: the first unabridged modern translation of the classic Indian text by Vatsyayana. Rochester: Park Street Press, 1994.

Datta 2017 — Datta P.K. Kamakhyatantra and The mysterious history of Kamakhya. Kolkata: Punthi Pustak, 2017.

Devi Mahabhadgavata Puranam 2014 – Devi Mahabhadgavata Puranam. English translation by Shanti Lal Nagar. Delhi: Eastern Book Linkers, 2014.

Devi-gita 1998 – The Devi-gita; The Song of the Goddess: A Translation, Annotation and Commentary. Albany: State University of New York Press, 1998.

Devi-puranam 2013 – Devi-puranam. Varanasi: Caukhamba Surabharati Prakashana, 2013.

Devibhadgavata-puranam 1986 – Devibhadgavata-puranam. N.D.: Oriental Books Reprint, 1986.

Durga Saptasati 2012 – Durga Saptasati. Sanskrit text with seven commentaries and revised English translation. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan, 2012.

In Praise of the Goddess 2003 – In Praise of the Goddess. The Devimahatmya and Its Meaning. Berwick: Nicolas-Hays, Inc., 2003.

Ingalls 1965 – Ingalls D.H.H. Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidyakara's «Subhasitaratnakosa». Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965.

Ingalls 2000 – Ingalls D.H.H. Sanskrit Poetry from Vidyakara's «Treasure». Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University Press, 2000.

Kadambara-svikarana-karika 2008 – Kadambara-svikarana-karika // Kamakunjata. Varanasi: Chowkhamba Press, 2008.

The Kālikāpurāna 1991 – The Kālikāpurāna. Text, introduction and translation in English by Prof. B. N. Shastri. Delhi-7: Nag Publishers, 1991.

Kamaratna-tantra 2014 – Kamaratna-tantra. Varanasi: Chaukhamba Krishnadasa Akadami, 2014.

Kularnava Tantra 2017 – Kularnava Tantra. Introduction by A. Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2017.

Lakshmi-tantra 2007 – Lakshmi-tantra. A Pancaratra text. Trans. by S. Gupta. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

Mahabhadgavata-purana 1983 – Mahabhadgavata-purana. Edited by Pushpendra Kumar. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.

The Markandeya-puranam 2015 – The Markandeya-puranam. Sanskrit text, English translation with notes and index of verses. Delhi: Parimal Publication, 2015.

Ratiratnapradipika 2005 – Ratiratnapradipika. Transl. by K.R. Iyengar. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Prakashana, 2005.

Sacred Sexuality 2013 – Sacred Sexuality: The Ananga Ranga or The Ancient Erotic Art of Indian Love and Sex. Bibliotech Press, 2013.

Sankaranarayanan 2001 – Sankaranarayanan S. Glory of the Divine Mother (Devi Mahatmyam), Nesma Books, 2001.

Saptashati-sarvasvam 2001 – Saptashati-sarvasvam namanavidhasaptashatirahasyasangraha. Varanasi: Chaukhamba-vidyabhavana, 2001.

Shakta-pramoda 2014 – Shakta-pramoda. Mumbai: Khemraj Shrikrishnadass, 2014.

Shaktisamgama-tantra – Shaktisamgama-tantra. Vol. 1. Kalikhanda // [URL]: <https://ru.scribd.com/doc/93359582/Shakti-Sangam-Tantra-Kali-Khanda> (data

обращения: 12.06.17).

Shaktisamgama-tantra 2012(a) – Shaktisamgama-tantra. Vol. 3. Sundarikhanda. Ed. and transl. by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2012.

Shaktisamgama-tantra 2012(b) – Shaktisamgama-tantra. Vol. 4. Chinnamastakhanda. Ed. and transl. by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2012.

Shaktisamgama-tantra 2014 – Shaktisamgama-tantra. Vol. 2. Tarakhanda. Ed. and transl. by Dr. S. Malaviya. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2014.

Shri-Devi-puranam 2013 – Shri-Devi-puranam. Varanasi: Chaukhamba Surabharati prakashana, 2013.

Song 2002 – The song of the goddess: the Devi Gita: spiritual counsel of the great goddess / translated and with an introduction by C. Mackenzie Brown. N.Y.: State University of New York Press, Albany, 2002.

Vijnanananda 1977 – The Devibhagavata-purana. Translated by Swami Vijnanananda. N.D.: Nag Publishers, 1977 (reprint).

Worship 1972 – Worship of the Goddess according to the Kalika-purana. Translated by R. K. Van Kooij. Leiden: E. J. Brill, 1972.

Yoginitantra 2012 – Yoginitantra with Hindi Commentary by Pt. Harihar Prasad Tripathi. Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy, 2012.

Yoginitantra 2013 – Yoginitantra. Mumbai: Khemraj Shrikrishnadass, 2013.

Исследования и словари

Алексеев 1999 — Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. 5-е изд., доп. М.: Высшая школа, 1999.

Алиханова 2002 — Алиханова Ю. М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский Рериховский сборник: Вып. 5. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2002. С. 84–127.

Аникович 2004 — Аникович М. Повседневная жизнь охотников на мамонтов. М.: Молодая гвардия, 2004.

Альбедиль 2000 — Альбедиль М. Ф. Индуизм. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000.

Баласубраманьян 1991 — Баласубраманьян Р. Что говорит Адвайтаведанта. // Жизнь после смерти. М.: Советский писатель. Олимп, 1991. С. 210–229.

Барроу 1976 — Барроу Т. Санскрит. Пер. с англ. Н. Лариной. М.: Прогресс, 1976.

Бенуа 2004 — де Бенуа Ален. Как можно быть язычником. М.: Русская правда, 2004.

Бируни 1995 — Бируни. Индия. Пер. с араб. А. Халидова и Ю. Завадовского. М.: Ладомир, 1995.

Большой энциклопедический словарь 2001 — Большой энциклопедический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. М., СПб.: Большая Российская энциклопедия, 2001.

Бонгард-Левин 1975 — Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В. Мудрецы и философы Древней Индии. М.: Наука, 1975.

Бонгард-Левин 1985 — Бонгард-Левин Г.М. Ильин Г. Ф. Индия в древности. М.: Наука, 1985.

Бонгард-Левин 2001 — Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. 3-е изд. СПб.: Алетейя, 2001.

Бэшем 1977 — Бэшем А. Л. Чудо, которым была Индия. М.: Наука, 1977.

Ванина 2007 — Ванина Е.Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Вост. лит., 2007.

Ванина 2014 — Ванина Е.Ю. Индия: история в истории. М.: Наука — Вост. лит., 2014.

Васильев 1990 — Васильев Т. Э. Начала хатха-йоги. — М.: Прометей, 1990.

Вигасин 1997 — Вигасин А. А., Елизаренкова Т. Я., Захарьин Б. А. и др. X Международная конференция по санскриту // Восток. 1997. № 3.

Горохов 1996 — Горохов С. А. Тантризм // Энциклопедия для детей. Т. 6, ч. 1. Религии мира. — 2-е изд., испр. и доп. М.: Аванта, 1996. С. 532–542.

Гринцер 1987 — Гринцер П.А. Основные категории классической индийской поэтики. М.: Наука, 1987.

Гринцер 2008 — Гринцер П. А. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 1. М.:

Российский государственный гуманитарный университет, 2008.

Гринцер 2013 — Гринцер П. А. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 2. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2013.

Гуляев 2004 — Гуляев В. И. Шумер. Вавилон. Ассирия: 5000 лет истории. М.: Алетейа, 2004.

Дандекар 2002 — Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. М.: Вост. лит., 2002.

Древняя Индия 1995 — Древняя Индия: Три великих сказания. 2-е изд., доп. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1995.

Дубянский 1999 — Дубянский А.М. Протоиндийская религия // Древо индуизма. М.: Вост. лит., 1999. С. 22–40.

Елизаренкова 1982 — Елизаренкова Т. Я. Грамматика ведийского языка. М.: Наука, 1982.

Елизаренкова 1990 — Елизаренкова Т. Я. Ведийский язык // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 82.

Ефименко 1999 — Ефименко В.А. Шактизм и тантра // Древо индуизма. М.: Вост. лит., 1999. С. 64–95.

Ефремов 2000 — Ефремов И. Туманность Андромеды. М.: Издательство АСТ, 2000.

Ефремов 2016 — Ефремов И.А. Лезвие бритвы. М.: Изд-во АСТ, 2016.

Зализняк 1996 — Зализняк А.А. Грамматический очерк санскрита // Санскритско-русский словарь. 3-изд., испр. и доп. М.: Филология, 1996. С. 835–943.

Иванов 1960 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Санскрит. М.: Наука, 1960.

Индийская философия 2009 — Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009.

Индуизм 1996 — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996.

Исаева 1996 — Исаева Н. В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. — М.: Ладомир, 1996.

История 1997 — История отечественного востоковедения с середины 19 века до 1917 года. М.: Вост. лит., 1997.

История Востока 1997 — История Востока. Т. 1. Восток в древности. М.: Вост. лит., 1997.

Кейпер 1986 — Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Наука, 1986.

Кинсли 2008 — Кинсли Д. Махавидьи в индийской тантре. Пер. В. Дмитриевой. СПб.: Академия исследований культуры, 2008.

Костюченко 1983 — Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Котин 2005 — Котин И. Ю., Успенская Е. Н. Календарные обычаи и обряды хиндустанцев // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обряд-

ности. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 10—75.

Кочергина 1996 — Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. 3-е изд., испр. и доп. М.: Филология, 1996.

Кочергина 1998 — Кочергина В. А. Учебник санскрита. М.: Филология, 1998.

Кун 1984 — Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. — Минск: Народная асвета, 1984.

Лосев 2009 — Лосев А.Ф., Тахо-Годи А. А. Боги и герои Древней Греции. — Харьков: Фолио, 2009.

Малиновский 2015 — Малиновский Б. Магия, наука и религия. М.: Академический проект, 2015.

Маретина 1999 — Маретина С. А. Кхаси // Народы и религии мира / Глав. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999. С. 277.

Марков 2012 — Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 1: Обезьяны, кости и гены. М.: Астрель, CORPUS, 2012.

Мережковский 1990 — Мережковский Д.С. Собрание сочинений в четырех томах. Т. II. М.: Правда, Огонек, 1990.

Мифы 1991 — Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. М.: Сов. Энциклопедия, 1991.

Мифы 1992 — Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2. М.: Сов. Энциклопедия, 1992.

Мифы 1997 — Мифы Древней Индии. СПб.: Респекс, 1997.

Морозов 1998 — Морозов Д. В. Дваждырожденные. М.: Эльф, 1998.

Мохан 1999 — Мохан С. Ведические таинства. Минск: Растр, 1999.

Мюллер 2000 — Мюллер В.К. Новый англо-русский словарь. 7-е изд. М.: Русский язык, 2000.

Невелева 1999 — Невелева С. Л. Этикет общения в «Махабхарате» // Этикет у народов Южной Азии. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. С. 157—182.

Пандей 1990 — Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М.: Высшая школа, 1990.

Пахомов 2002 — Пахомов С. В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. СПб.: Амфора, 2002.

Пименов 1998 — Пименов В. А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998.

Посова 1985 — Посова Т. К. Мифология «Девимахатмья» // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М.: Наука, 1985. С. 134—145.

Радхакришнан 1993 — Радхакришнан С. Индийская философия: в 2-х т. М.: Миф, 1993.

Ранняя буддийская философия 1994 — Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994.

Резван 2011 — Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011.

Родные боги 2008 — Родные боги в творчестве славянских художников. Ху-

- дожественный альбом и энциклопедия. Сост. и коммент. П. В. Тулаев. М.: Слава!, 2008.
- Ролленстон 2010 — Ролленстон Т. Мифы, легенды и предания кельтов. М.: Центрполиграф, 2010.
- Рыбаков 1989 — Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1989.
- Санскрит 1999 — Санскрит. СПб.: Лань, 1999.
- Сахаров 1991 — Сахаров П. Д. Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М.: Наука, 1991.
- Свеницкая 1987 — Свеницкая И. С. Раннее христианство: страницы истории. М.: Из-во политич. лит-ры, 1987.
- Серебряный 2009 — Серебряный С.Д. Многозначные откровения «Бхагавад-гиты» // Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва / Пер. на санскр., предисл., статья и коммент. В. Г. Эрмана. М.: Ладомир, 2009. С. 291—335.
- Субрамуниясвами 1997 — Садгуру Шивайя Субрамуниясвами. Танец с Шивой. Пер. с англ. Киев: София, 1997.
- Сюань-цзан 2012 — Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи). М.: Вост. лит., 2012.
- Сыркин 1996 — Сыркин А.Я. Единство «сакрального» и «мирского» в любовных отношениях и образе жены // Индийская жена. М.: Вост. лит., 1996. С. 5—28.
- Тантрический путь 1996 — Тантрический путь. Вып. 3. М.: Тантра-Сангха, 1996.
- Темкин 1982 — Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. М.: Наука, 1982.
- Токарев 1990 — Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
- Топоров 1985 — Топоров В. Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М.: Наука, 1985. С. 5—29.
- Топоров 1990 — Топоров В. Н. Санскрит // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 432—433.
- Томас 2000 — Томас П. Индия. Эпос, легенды, мифы. СПб.: Евразия, 2000.
- Тубянский 1927 — Тубянский М.И. К истолкованию мифа о Mahisa-mardini // Восточные записки. Ленинградский институт живых восточных языков. Л., 1927. Т. 1.
- Ульциферов 2003 — Ульциферов О. Индия. Лингвострановедческий словарь. М.: Рус. Яз. — Медиа, 2003.
- Ферштайн 2002(а) — Ферштайн Г. Тантра. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Ферштайн 2002(б) — Ферштайн Г. Энциклопедия йоги. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.
- Фрэзер 1984 — Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1984.
- Чаттопадхья 1961 — Чаттопадхья Д. Локаята Даршана. История индийского материализма. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961.
- Циммер 2015 — Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре. М.: Академический проект, 2015.

- Шивананда 1998 – Шри Свами Шивананда. Господь Шива и его почитание. Пер. с англ. А. Гросс. М.: Золотое сечение, 1999.
- Шиммель 1999 – Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Алетея, 1999.
- Шудхирчондро 2013 – Шудхирчондро Ш. Лица богов. Словарь-справочник индийской мифологии. Пер. с бенг. Е.К. Бросалиной. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2013.
- Эвола 1996 – Эвола Ю. Метафизика пола. Пер. с франц. М.: Беловодье, 1996.
- Элиаде 1999 – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Лань, 1999.
- Арте 1988 – Arte V. Sh. The Student's Sanskrit-English dictionary. Bombay: Gopal Narayen and Co, 1988.
- Barua 1966 – Barua K.L. Early History of Kamarupa. Guwahati: Lawyer's Book Stall, 1966.
- Barua 1988 – Barua B. K., Sreenivasa Murthy. Temples and legends of Assam. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1988.
- Beane 2001 – Beane W. C. Myth, cult and symbols in Sakta Hinduism. N.D.: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2001.
- Benard 2013 – Benard E.A. Chinnamasta. The Aweful Buddhist and Hindu Goddess. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2013.
- Bharati 1975 – Bharati A. The Tantric Tradition. L.: Rider and Company, 1975.
- Bhardwaj 1983 – Bhardwaj S. M. Hindu places of pilgrimage in India. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Bhattacharyya 1988 – Bhattacharya B. The World of Tantra. N.D.: Indian Book Centre, 1988.
- Bhattacharyya 1991 – Bhattacharya N. N. The geographical dictionary. Ancient and early medieval India. N.D.: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1991.
- Bhattacharyya 1995 – Bhattacharya N. N. Religious Culture of North-Eastern India. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 1995.
- Bhattacharyya 1996 – Bhattacharya N. N. History of the Shakta Religion. N.D.: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1996.
- Bhattacharyya 1999 – Bhattacharyya N. N. The Indian Mother Goddess. 3 ed. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 1999.
- Bhattacharyya 2005 – Bhattacharyya N. N. History of the Tantric Religion. An historical, ritualistic and philosophical study. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 2005.
- Biernacki 2011 – Biernacki L. The Kali Practice: Revisiting Women's Role in Tantra // Woman and Goddess in Hinduism. Reinterpretations and Re-envisionings. Ed. By T. Pintchman and R.D. Sherma. N.Y. Palgrave Macmillan, 2011. P. 121–148.
- Brighenti 2009 – Brighenti F. Traditions of Human Sacrifice in Ancient and Tribal India and the Relation to Saktism // Breaking Boundaries with the Goddess. New Directions in the Studies of Saktism. N.D.: Manohar, 2009. P. 63–102.

Brooks 1990 – Brooks D. R. The secret of the three cities. An introduction to Hindu Sakta Tantrism. Chicago: Chicago University Press, 1990.

Brown 1990 – Brown Mackenzie C. The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. N.Y.: State University of the New York Press, 1990.

Chakravarti 1963 – Chakravarti M.A. The Tantras: Studies on Their Religion and Literature. Calcutta: Punthi Pustak, 1963.

Coburn 1988 – Coburn T. B. Devi-Mahatmya. The Crystallisation of the Goddess Tradition. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Coburn 1991 – Coburn Thomas B. Encountering the Goddess: A translation of the Devi-Mahatmya and Study of Its Interpretation. Albany: State University of New York Press, 1991.

Coburn 2009 – Coburn T.B. Sita Fights while Rama Swoons // Breaking Boundaries with the Goddess. New Directions in the Studies of Saktism. N.D.: Manohar, 2009. P. 35–59.

Daniélou 1985 – Daniélou A. The Gods of India. N.Y.: Inner Traditions International Ltd., 1985.

Das 2003 – Das R.P. The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature, 2003.

Dikshit 1987 – Dikshit R. Kali Tantra Shastra. Agra: Sumit Prakashan, 1987.

Dikshit 2007 – Dikshit R. Bhuvaneshvari evam Chinnamasta Tantra Shastra. Agra: Dipa Pablikeshana, 2007.

Dikshit 2014 – Dikshit R. Tara Tantra Shastra. Agra: Dipa Pablikeshana, 2014.

Dubois 1906 – Dubois J.A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford: Clarendon Press 1906.

Dupuis 2008 – Dupuis S. Templos de Yoginis en la India. Notas de viaje, leyendas y misterios. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2008.

Dyczkowski 2004 – Dyczkowski, Mark S. G. A Journey in the World of the Tantras. Varanasi: Indica Books, 2004.

Eck 2012 – Eck D. L. India: a sacred geography. N.Y.: Three Rivers Press, 2012.

Erndle 1993 – Erndle K. M. The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol. N.Y.: Oxford University Press, 1993.

Feuerstein 2011 – Feuerstein G. The Encyclopedia of Yoga and Tantra. Boulder: Shambhala Publications, 2011.

Gait 1906 – Gait E.A. History of Assam. Calcutta: Thacker, Spink and Co, 1906.

Goswami 1998 – Goswami K.P. Kamakhya Temple. Past and present. N.D.: A.P.H. Publishing Corporation, 1998.

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

Gupta 2000 – Gupta S. The Worship of Kali according to the Todala Tantra // Tantra in practice. Ed. by D.G. White. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 463–488.

- Hazra 1953 – Hazra R. C. The Devi-bhagavata // Journal of Oriental Research. 1953. № 22. P. 49–79.
- Hazra 1963 – Hazra R. C. Studies in the Upapuranas. Vol. 2. Calcutta: Sanskrit College, 1963.
- Harper 2002 – Harper K. A. The Warring Saktis: A Paradigm for Gupta Conquests // The Roots of Tantra. Albany: State University of New York Press, 2002. P. 115–132.
- Heritage 2010 – Heritage of Kamakhya on the Nilachala hill. Guwahati: Vivekananda Kendra Institute of culture, 2010.
- Hiltebeitel 1980 – Hiltebeitel A. Rama and Gilgamesh: the Sacrifice of Water Buffalo and the Bull of Heaven // History of Religions. 1980. N ½. P. 147–174.
- Humes 2009 – Humes A.S. The Power of Creation: Sakti, Women and the Goddess // Breaking Boundaries with the Goddess. New Directions in the Studies of Saktism. N.D.: Manohar, 2009. P. 297–334.
- Kinsley 1982 – Kinsley D. The Image of the Divine and the Status of Women in the Devi-Bhagavata-Purana // Anima. 1982. № 9. P. 50–56.
- Kinsley 1987 – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. N.D.: Motilal Banarsidass, 1987.
- Kinsley 2000 – Kinsley D. The Sword and the Flute. Kali and Krishna. Dark visions of the terrible and the sublime in Hindu mythology. Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Lalye 1973 – Lalye P.G. Studies in the Devi Bhagavata. Bombay: Popular Prakashan, 1973.
- Mishra 2004 – Mishra N. R. Kamakhya – a socio-cultural study. N.D.: D.K. Printworld, 2004.
- Mookerji 1977 – Mookerji A., Khanna M. The Tantric Way. Art. Science. Ritual. L.: Thames & Hudson, 1977.
- Mookerji 1988 – Mookerji A. Kali. The Feminine Force. L.: Thames and Hudson Ltd., 1988.
- Monier-Williams 2015 – Monier-Williams M. A Sanskrit-english dictionary. Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages. Delhi: Nataraj Books, 2015.
- Padoux 2004 – Padoux A. La Puissance (sakti) dans les textes tantriques indiens: Une exaltation masculine du féminin // The Feminine Sacred in South Asia. Ed. By H. Tambs-Lyche. N.D.: Manohar, 2004. P. 36–44.
- Padoux 2010 – Padoux A. Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues. Paris: Albin Michel, 2010.
- Pintchman 1994 – Pintchman T. The rise of the Goddess in the Hindu tradition. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Prakash 2007 – Prakash C.V. Encyclopaedia of North-East India. N.D.: Atlantic Publishers and distributors, 2007.
- Rawson 2012 – Rawson P. Tantra. The Indian Cult of Ecstasy. L.: Thames &

Hudson, 2012.

Rodrigues 2003 – Rodrigues H. P. *Ritual Worship of the Great Goddess*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Roy 2015 – Roy A. *Sixty-four yoginis. Cult, Icons and Goddesses*. N.D.: Primus Books, 2015.

Sanyal 1969 – Sanyal N. Ch. *The Devi-Bhagavata ad the Real Bhagavata // Purana*. 1969. № 11. P.127–158.

Sircar 1998 – Sircar D. C. *The Sakta Pithas*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

Shulman 1980 – Shulman D.D. *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton University Press, 1980.

Saxena 2011 – Saxena N.B. *Mystery, Wonder and Knowledge in the Triadic Figure of Mahavidya Chinnamasta: A Shakta Woman's Reading // Woman and Goddess in Hinduism. Reinterpretations and Re-envisionings*. Ed. by T. Pritchman and R.D. Sherma. N.Y. Palgrave Macmillan, 2011. P. 61–78.

Shah 2009 – Shah S. *Love, erotism and female sexuality in classical Sanskrit literature: Seventh-Thirteenth Centuries*, 2009.

Sharma 1995 – Sharma R.P. *Women in Hindu Literature*. Delhi: Cyan Publishing House, 1995.

Sharma 2006 – Sharma R.C., Ghosal P. *Sakta contribution to Varanasi*. N.D.: D.K. Printworld(P) Ltd., 2006.

Shastri 1996 – Shastri A.M. *India As Seen In The Kuttanimata Of Damodara Gupta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.

Shulman 1980 – Shulman D.D. *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton University Press, 1980.

Sinha 1980 – Sinha I. *The Love Teaching of Kamasutra. With Extract from Koka Shastra, Ananga Ranga and Other Famous Indian Works on Love*. N.Y.: Marlowe and Company, 1980.

Sircar 1998 – Sircar D. C. *The Sakta Pithas*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

Stutley 1980 – Stutley M. *Ancient Indian Magic and Folklore. An Introduction*. Boulder, Colo: Great Eastern Books, 1980.

Thomas 1960 – Thomas P. *Kama Kalpa or The Hindu Ritual of Love*. 12th ed. Bombay: D.B. Taraporevala Sons and Co. Private Ltd., 1960.

Tiwari 1975 – Tiwari J. N. *Goddess Cults in ancient India*. N.D.: Sundeep Prakashan, 1985.

Urban 2011 – Urban H.B. *The Womb of Tantra. Goddesses, tribals, and kings in Assam // The Journal of Hindu Studies*. 2011. № 4. P. 231–247.

White 1996 – White D.G. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

White 2006 – White D.G. *Kiss of the Yogini. «Tantrix Sex» in Its South Asian Contexts*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.



КЛУБ КАСТАЛИЯ ПРИГЛАШАЕТ

ГАДАНИЕ НА ТАРО



ПРЕДСКАЗАНИЕ НА
ТАРО — ЭТО СЕРЬЕЗНАЯ
ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА,
ПОЗВОЛЯЮЩАЯ ВАМ
РАЗВИТЬ СВОЮ ИНТУИЦИЮ
И ПОЛУЧИТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ
О БЛИЖАЙШЕМ БУДУЩЕМ.



Обучение работе с таро, годовой расклад, расклады на личные отношения, психологическое тестирование с помощью Таро — это и многое другое вам предлагает **Анна ТХЕН**, Таролог, ученица Олега ТЕЛЕМСКОГО и специалист в области карт таро.

Стоимость расклада 1500р.
Для переводчиков Касталии — бесплатно.

ann.muw@gmail.ru



АСТРОЛОГИЯ

АСТРОЛОГИЯ — древнейшая духовная традиция, позволяющая найти своё место в мире и познать свою Истинную Волю. Анализ натальной карты — одна из важнейших духовных и психологических практик. Это самый короткий путь самопознания. Известно, что Карл Густав Юнг обязательно составлял для своих пациентов натальную карту, которая помогала ему лучше понять клиента, а клиенту — более кратким путём прийти к своей Самости.



- Стать вашим проводником на пути самопостижения и истолковать символическое послание вашей космограммы готова **Мария КОРОЛЁВА**, почётный астролог и астропсихолог нашего клуба, ученица Олега Телемского, выпускница астрологической академии.

Чтобы узнать, как записаться на консультацию, что в неё входит, сколько стоит и в каком формате осуществляется, напишите по адресу **m.koroleva@land.ru**.

Стоимость гороскопа колеблется от 2 000 до 6 000 рублей.



ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ ПО СКАЙПУ

Если вы испытываете проблемы с своей душой. Если в вашей жизни образовалась пустота. Если не складываются личные отношения, а смысл жизни полностью потерян. Наконец, если вы просто хотите познать себя — **ВАМ НУЖЕН ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ.** Высокие технологии позволяют проходить анализ не выходя из дома — по скайпу.



И один из лучших Юнгианских психологов предлагает вам свои услуги. **Дарья КОРЕНЬКОВА**, лидер и координатор Белорусского отделения Касталии, психотерапевт со стажем по специализации «Юнгианский анализ и Гештальт Психология» предлагает вам свои услуги.

Писать loft11korenkova@gmail.com и aton93@yandex.ru (необходимо написать на оба мейла).

Стоимость одной сессии в 50 минут — 1500руб.



АНАЛИЗ СНОВИДЕНИЙ

Издревле мир снов привлекал человека своей тайной. Наши сны, где за одну ночь порой мы проживаем целые жизни, представляют собой удивительную реальность, существующую по своим законам. Ученые, маги, пророки на протяжении всей истории прислушивались к снам и пытались постичь их тайну. Счастливые и ужасающие, простые и причудливые, близкие к повседневному миру и сказочные.

Такие разные и такие удивительные. Юнгианская психология создала свою уникальную систему понимания снов. Эта система, далекая от популярных сонников, позволяет нам понять мир наших снов и услышать то послание, которое дает нам наша душа через сновидение. Если вам снятся значимые сны, и вам нужна помощь мастера, имеющего опыт и образование в этой области — вы можете обратиться к юнгианскому аналитику Касталии **Анне Симбалайн** которая проводит анализ снов. В отличие от психотерапии, в данном случае все может ограничиваться одним сеансом, на котором вы представляете свое сновидение (по скайпу или по переписке), и в течение часа вам помогают понять его послание.



ДОРОГО. КАЧЕСТВЕННО. СЕРЬЕЗНО.

По всем вопросам, о реальности мира снов пишите
Анне СИМБАЛАЙН по адресу anncymbaline@gmail.com.

КУРС ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ «ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ»

СОВМЕСТНЫЙ ПРОЕКТ МААП и САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
ИНСТИТУТА ЮНГА



ДЛЯ КОГО: Слушателем может стать каждый, кто интересуется психологией. Психологи любой модальности, социальные работники, а так же лица с любым высшим, а также с неполным высшим или средним профессиональным педагогическим, психологическим или медицинским образованием.

ЗАДАЧА КУРСА: Знакомство с современной аналитической психологией и получение практических навыков психологического консультирования. Полученные знания могут использоваться в психотерапии и для индивидуального, семейного консультирования, психолого-педагогической работы, также в области управления человеческими ресурсами, PR и рекламы. ПО ОКОНЧАНИИ ОБУЧЕНИЯ ВЫДАЁТСЯ ДИПЛОМ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПЕРЕПОДГОТОВКЕ УСТАНОВЛЕННОГО ОБРАЗЦА.

ПРЕПОДАВАТЕЛИ: Занятия проводят сертифицированные юнгианские аналитики – члены ИААР (Международной ассоциации аналитической психологии), практикующие психотерапевты. Преподаватели курса имеют большой опыт проведения выездных семинаров и учебных программ в городах России и ближнего зарубежья.

ФОРМАТ:

Форма обучения: Очная. Программа рассчитана на 2,5 года (500 академических часов). Занятия проходят по субботам и воскресениям, один раз в месяц в соответствии с расписанием, с 10.00 до 18.00



АДРЕСНЫЙ БЛОК:

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ЮНГА
Санкт-Петербург, Петроградская наб., 42
Тел: (812) 972-16-77, e-mail: jungterra@mail.ru
Наш сайт: <http://jungterra.ru/>

НАШИ ПАРТНЕРЫ:

МОСКОВСКАЯ АССОЦИАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

(www.maap.ru)

**ВНИМАНИЕ ПСИХОЛОГОВ И ПСИХОТЕРАПЕВТОВ!
ПРОГРАММА ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ
ПО ЮНГИАНСКОЙ ПСИХОТЕРАПИИ**

Аналитическая психология — направление, разработанное выдающимся швейцарским психиатром К. Г. Юнгом в первой половине XX века путем дополнения и прогрессивной переориентации психоанализа Фрейда от анализирования причин неврозов к содействию развитию личности в целом. Ученики Юнга соединили его идеи с более поздними достижениями в современном психоанализе и других течениях практической психологии. В настоящее время юнгианская школа, являясь одной из самых крупных и широко известных мировых школ психотерапии, может быть смело названа вершиной в ее эволюции, как самый глубокий и универсальный подход.

Юнгианский анализ изначально предназначался для самопознания и помощи пациентам. Однако, владение юнговской теорией личности, теорией архетипов коллективного бессознательного, типологией, методами работы с образами, символической игрой, толкованием сновидений, диалого-диалектическим подходом в межличностном взаимодействии может найти применение в самых разных сферах помимо аналитической психотерапии.

Эти находки могут быть использованы в краткосрочной терапии, коучинге и консультировании разного профиля – детском, семейном, организационном, профориентационном. Журналисты, социологи, политологи, философы, религиоведы, литературные критики и искусствоведы

также активно обращаются к идеям Юнга и его последователей.

ОБУЧЕНИЕ аналитической психологии — это возможность не только разобраться в себе и освоить самое лучшее, что есть в психоанализе и практической психологии, но и стать гуманитарием широкого профиля.

Занятия проводят **международно признанные** аналитики, являющиеся членами IAAP (Международной Ассоциации аналитической психологии), практикующими психотерапевтами и преподавателями факультета психологии МГУ и других московских психологических и психоаналитических институтов.

Занятия проводятся в течение двух лет в удобной сессионной форме семинаров и тренингов 2–3 дня в месяц по выходным. По окончании программы студентам выдаются сертификаты о повышении квалификации **государственного образца**, и они получают возможность дальнейшего профессионального развития в юнгианской школе.

МААП участвует в организации российских и международных конференций, реализует различные гуманитарные и издательские проекты, сотрудничает с другими мировыми юнгианскими институтами. Преподаватели МААП имеют большой опыт выездных семинаров и учебных программ в других городах России и ближнего зарубежья.

Колледж Телема 93



приглашает на лекции


 Магия в теории и на практике

 Магическая Каббала

 Демонология

 Таро Тота

 Талисманная магия

 Сексуальная магия

Колледж "ТЕЛЕМА-93" ставит своей целью
ПОМОГАТЬ ВСЕМ ЖЕЛАЮЩИМ
в изучении МАГИИ и МИСТИКИ, а ТАКЖЕ
в ПОСТИЖЕНИИ ИНЫХ СЕРЬЕЗНЫХ
ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ
Востока и Запада.

Наши странички в интернете:

Портал: <http://www.thelema.ru/>

Сообщество в ЖЖ:

http://community.livejournal.com/ru_thelema93/

ВЫ МОЖЕТЕ ЗАПИСАТЬСЯ в Колледж
ПО АДРЕСУ INFO-THELEMA@MAIL.RU
или ТЕЛЕФОНУ: +7 (926) 214 24 68