

# РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В ИНДУИСТСКОЙ ТАНТРЕ

Андрей Игнатъев ([www.sanskrit.su](http://www.sanskrit.su))

Общеизвестно почитание, которым в Тантре окружена женщина. Изречениями в духе «женщины это божества, женщины это дыхание жизни» наполнены тантрические тексты, особенно произведения, относящиеся к направлению каула. Присущий Тантре культ женского начала стал причиной того, что с 60-х годов прошлого века на Западе некоторые феминистки стали пропагандировать тантризм в их собственной версии, видя в нем альтернативу официальным «патриархальным» религиям [Padoux 2010: 288; Urban 2003: 229]. А не так давно тантрическое наследие стали использовать и их индийские единомышленницы [Shah 2009: 66–69].

Однако некоторые исследователи и критики Тантры не раз отмечали, что, хотя женщина-шакти и чувствуется как живая богиня, она все же играет пассивную роль инструмента, такого «одушевленного идола», посредством которого мужчина-тантрик достигает своих целей. Подобное мнение обосновывается тем, что тантрические ритуалы описываются, как правило, с мужской точки зрения, в текстах, которые, как кажется, были написаны мужчинами и для мужчин (хотя, возможно, авторами некоторых текстов могли быть и женщины) [Кинсли 2008: 310]. Андре Паду отмечает, что в тантрическом контексте пробуждение кундалини может быть вызвано через ритуальное соитие. При такой практике женщина выступает для адепта-мужчины только средством для достижения сверхчеловеческого блаженства: происходит инструментализация женщины; даже если сам опыт является в принципе опытом соприкосновения с женской энергией, эта энергия остается в некотором роде завоеванной и управляемой мужчиной [Padoux 2004: 42–43]. Л. Биернаки упоминает два критических замечания в адрес Тантры в отношении роли женщины. Первое из них гласит: да, тантрики почитают богиню, но это почитание не распространяется в действительности на

обычных женщин. На ритуале, находясь в состоянии транса, женщина временно оказывается вместилищем для почитаемой богини, и почести на самом деле воздаются не ей, а именно этой богине. Таким образом, женщина это просто объект, но не субъект, способный выполнять самостоятельные действия. Согласно второму замечанию, да, женщина необходима для тантрических обрядов, но только как средство, благодаря которому мужчины могут обрести магические способности. Однако, вне ограниченной сферы ритуала значение женщины уменьшается [Biernacki 2011: 123–124]. Наконец, касаясь школы шривидья, Д. Брукс указывает, что, несмотря на превознесение божественной женственности в сфере теологии, женщина среди приверженцев этой школы сохраняет свою традиционно подчиненную роль. Женщина зависима от мужчины, а ее роль в ритуале часто ограничена тем, что она выступает партнером мужчины-адепта [Brooks 1990: 25–26].

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

Для начала вместе с А. Паду обратимся к «Тантралоке» великого кашмирского мистика Абхинавагупты (X в.). Этот текст особенно ценен тем, что он ссылается на более ранние источники. Согласно Абхинавагупте, женщина-партнер также является посвященной и способной достичь самых высоких состояний. Различные этапы ритуального союза, таким образом, образуют нечто вроде общего подъема мужчины и женщины к совместному мистическому опыту. В «Тантралоке» мужчина и женщина выступают равноправными участниками ритуала (29.109) [Abhinavagupta 2016: 136]. Они

должны чувствовать себя одним целым (29.100–101) [Ibid.: 134]. Мужчине не следует принимать во внимание варновую принадлежность женщины (29.101) [Ibid.]. Сказано также, что именно через уста женщины-йогини (yoginī-vaktra)<sup>1</sup> Шива передает знание кулы (29.40, 124–125) [Ibid.: 122, 139]. Комментируя это место, более поздний кашмирский автор Джаядратха цитирует стих, где сказано, что посвященная женщина за один день может обрести знание, для получения которого мужчине потребуется год: возможно, это гипербола, но здесь налицо представление, что не только энергия женского рода, но и сама женщина является избранным источником знания [Padoux 2004: 42–43].

Интересное исследование роли женщин в текстах более позднего периода предприняла Л. Биернаки. Ее внимание привлекла группа текстов, в которые входят следующие тантры: Нила-, Чиначара-, Гандхарва-, Гуптасадхана-, Майя-, Ниласарасвати-, Пхеткарини- и Йони-. Все эти тантры были созданы в XV–XVIII в. в северо-восточном регионе Индии (Ассам, Бенгалия, Орисса), который давних пор является цитаделью тантризма [Biernacki 2007: 159; Biernacki 2011: 127–128]. Во всех них содержится описание вамачарских обрядов, включая панчамакару. Большая часть данных тантр придает особую значимость святому месту паломничества в питхе богини Камакхьи на территории современного штата Ассам. Основными почитаемыми божествами в них выступают Кали, Тара (Тарини) и Ниласарасвати («Темно-синяя Сарасвати») [Biernacki 2011: 128]. Эти поздние тексты, кроме того, исследовательница сравнивает с более ранними, созданными примерно в X–XIII вв. н.э., Куларнава-тантрой и Кулачудамани-тантрой [Ibid.].

Анализируя материал поздних вамачарских тантр, Биернаки убедительно показывает, что хотя женщины и не совершают поклонение в точности, как это делают мужчины, однако тем не менее они выступают

---

<sup>1</sup> Согласно гипотезе Д. Уайта, под «уста́ми йогини» первоначально подразумевалась йони [White 2006: 11, 106].

активными участниками религиозно-мистических обрядов. Так, согласно Гандхарва-тантре (35.54–56) и Гуптасадхана-тантре (5.11) представительницы предпринимают те же самые обрядовые действия, что и мужчины: созерцают божество, рецитируют мантры и совершают подношения в огонь. Особенно подчеркивается, что в отсутствие женщины тантрик не должен рецитировать мантры: «Мантру следует повторять, [только] будучи с шакти, а не одному» (цит. по [Каула 2004: 249]). А из Йони-тантры мы узнаем, что если мужчина обязан поклоняться йони своей шакти, она должна почитать его лингам: *sādhakena pūjītavā yonīrūrā jaganmauī / tauā liṅgaṃ ca*<sup>2</sup>. Благодаря этому, как подразумевается, они оба могут достичь освобождения при жизни (5.25–26). В Бриханнила-тантре говорится о необходимости давать инициацию женщинам из собственного рода (7.198). Утверждается, что в семье того, кто дает инициацию родственницам, рождаются мужчины, равные гуру богов Брихаспати (7.199) [Biernacki 2011: 137; Brihan Nila Tantram 1938: 110].

Более того, женщина сама может выступать в роли наставника. В отдельных направлениях Тантры женщина имела право посвящать в тайны культа и действовать как гуру (*strī-guru*). Примером служит каулическая традиция пашчимамная («западный поток»), где почитается богиня Кубджика. Принадлежащая к этой традиции Мантханабхайрава-тантра гласит, что не существует никакого различия между гуру и йогини (женщиной-тантриком). Приверженцы пашчимамнай верили, что Шива первоначально открыл учение йогини, а те уже стали его передавать остальным тантрикам [Кинсли 2008: 309]. Возможно, женщины-гуру имели своим прообразом древних жриц могущественных женских божеств [Bhattacharyya 2005: 123, 441]. Существуют бесчисленные легенды о том, как тантрический святой мужского пола был посвящен в традицию женщиной-гуру через акт ритуального соития [Rawson 2012: 58]. В Гухьясадхана-тантре Шива рассказывает, что возможность иметь посвящение от женщины-гуру

---

<sup>2</sup> цит. по: [Biernacki 2007: 230].

обретается только благодаря заслугам, накопленным за много жизней, и что иметь своим духовным наставником женщину это большая удача (Гухьясадхана-тантра 2.18–20). Затем про просьбе Парвати он описывает облик женщины-гуру (Гухьясадхана-тантра 2.21–26). Женщины-гуру упоминаются и в других тантрах: Ниласарасвати-, Пранатошани-, Канкаламалини- и прочих. В последней даже содержится Стригуру-гита («песнь женщины-наставницы») [Biernacki 2007: 47–48]. Так, в Пранатошани-тантре (2.2) приводятся условия, при которых женщина-гуру может провести обряд инициации, а также перечисляются качества, которыми эта женщина должна быть наделена [Кинсли 2008: 309]. А в Йогини-тантре (I.1.31) супруга гуру приравнивается к самому гуру [Йогини-тантра 2017: 10].

Возможно, традиция женщин-гуру происходит из тантрической школы йогини-каула. Этот эзотерический культ основал, согласно преданию, Матсьендранатх, автор «Каула-джнана-нирнай». После этого, согласно распространенной точке зрения, почитание йогини набирает популярность [Ферштайн 2002(6): 638–639; Bhattacharyya 2005: 87; Dupuis 2008: 24, 57; Roy 2015: 79, 227–228]. Центрами этого культа стали храмы, расположенные в Хирапуре, Ранипур-Джхарнале (Орисса), Шадоле, Бхерагхате, Кхаджурахо, Бадохе, Митаули, Дудхахи (Мадхья-Прадеш), Локхари (Уттар-Прадеш) [Bhattacharyya 1999: 174–175; Roy 2015: 233–234]. Йогини изображались в образе полуобнаженных женщин с пышными, соблазнительными формами, что соответствует традиционным канонам индийской женской красоты. 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. Уайту говорить, что йогини представляют собой гибрид женщины и существ, принадлежащих к животному и растительному миру [White 2006: 8].

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 трансформироваться 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]. 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. Интересна гипотеза Д. Уайта, который рисует красочную картину оргиастических обрядов, совершавшихся в храмах йогини. 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, мужчины, именуемые вирами (героями) и сиддхами (совершенными), могли обрести божественную энергию [Ibid.: 10]. Таким образом, первоначально, по версии Д. Уайта, тантрическую инициацию давал не мужчина-гуру, а женщина-йогини. И только с течением времени инициация стала «мужской». Женская инициация сохранилась только у некоторых течений, как например, у сахаджиев, о которых у нас еще пойдет речь [Ibid.: 245–247].

Позиция поздних тантр в отношении роли женщины Л. Биернаки противопоставляет позиции, представленной в более ранних Куларнава-тантре и Кулачудамани-тантре. Так, эти тексты не содержат упоминания о женщинах-гуру [Biernacki 2011: 125]. Затем, на групповом обряде чакрапуджа, описание которого содержится в Куларнава-тантре (8) [Kularnava-tantra 2017: 223–236] богиня присутствует, войдя в сосуд с водой, становящийся ее временным пристанищем, и в то же время она отделена от участников обряда, включая женщин. Соответственно никаких особых почестей во время ритуала женщинам не воздается, и они выступают скорее в роли ритуального инструмента. И напротив, в поздних тантрах женщина находится в центре обряда и почитается как богиня [Biernacki 2011: 133]. Кроме того, в Куларнава-тантре нигде не говорится об уважительном отношении ко всем женщинам без различий. Напротив, здесь указывается на необходимость избегать определенных типов женщин [Kularnava-tantra 2017: 216].

Возникает вопрос, если женщина почитается как богиня, то каким образом она является богиней? Или она только одержима богиней на время обряда («богиня на временной основе») или выступает постоянным воплощением (формой) богини? Во втором случае статус женщины явно повышается, поскольку тогда она требует к себе уважительного отношения не только во время проведения ритуала, но и в любое время, постоянно. В поздних тантрах женщины как раз божественны всегда. На это указывает изречение из Чиначара-тантры (3.16), согласно которому нет необходимости призывать на обряд богиню, а также рассыпанные по тантрам предписания, что необходимо с крайней бережностью и вниманием относиться к любой женщине, вне зависимости от ее возраста, физической внешности, характера, нравственного облика, имущественного положения и социального статуса<sup>3</sup> [Biernacki 2011: 132, 134–135].

---

<sup>3</sup> Как, например, в следующих текстах: Кали-тантра (8.8–14); Нирвана-тантра (11.41), Махамаяя-тантра (12.33–38), Шьяма-рахасья (8.3–5, 12–15).

Л. Биернаки замечает, что почтительное отношение тантриков-мужчин к женщинам принципиальным образом отличается от европейской куртуазности. Рыцарь или джентльмен оказывает внимание женщине, потому что видит в ней «слабый пол», некое существо, требующее защиты. Поведение же мужчины-тантрика, напротив, обусловлено тем, что он опасается гнева и проклятия женщины как проявления грозного божества. Так в индийских мифах герои опасаются нанести вред гневливым йогам и мудрецам наподобие Дурвасаса [Biernacki 2011: 135].

В этом контексте Л. Биернаки обращается к встречающемуся из тантры в тантру выражению: *striyo devāḥ* букв. «женщины – боги» (Чиначара-тантра (2.25), Ниласарасвати-тантра (11.122; 16.6), Гандхарва-тантра (35.56), Бриханнила-тантра (6.75; 8.90), Шактисангама-тантра (I.3.142; II.23.10)). Возникает вопрос, почему здесь используется слово мужского рода *deva* вместо, казалось бы, более логичного *devī* «богиня», тем более что в тантрических текстах в изобилии представлены места, где женщины отождествляются именно с богинями. Биернаки пытается объяснить это тем, что женщины вовсе не смешиваются с небесными богами, а образуют еще один, третий класс богов, наряду с божествами, обитающими на небе, и земными богами (*bhū-deva*), т.е. брахманами. Исследовательница отмечает, что в текстах каулической Тантры женщины по своему статусу приравниваются к брахманам. Например, в Гуптасадхана-тантре (5.9) сказано, что угощение пищей женщины приносит такую же религиозную заслугу, что и угощение брахмана [Biernacki 2011: 139; Каула 2004: 249].

Общеизвестно, что в санскритской литературе женщины не противопоставляются как гендер мужчинам, а скорее образуют отдельную социальную группу, чей статус находится на уровне статуса шудр, и поэтому женщины и шудры часто упоминаются вместе. Например, и тем и другим запрещалось изучать веды; доедать за женщиной и за шудрой считалось греховным, ряд авторов приписывает жизни женщины и жизни шудры одну и ту же цену [Шарма 1987: 282–285].



Такое положение дало возможность некоторым индологам утверждать, что женщины выступали не одним из двух элементов бинарности, но образовывали одну группу среди нескольких, становились своего рода «пятой варной» [Biernacki 2011: 129]. И если в дхармашастрах «варна женщин» оказывалась на одном уровне с варной шудр, то в текстах вамачары женщины обретают те же права и привилегии, что и брахманы [Ibid.: 139–140].

Мои выводы, сделанные на основании собственного изучения текста Шактисангама-тантры (XVI– начало XVII вв.), подтверждают сказанное Л. Биернаки о том, что, во-первых, в ритуале поздних каулических тантр женщины играли активную роль, а во-вторых, что они почитались как богини, так сказать, «на постоянной основе». Материал ШСТ показывает, что женщина является полноценным участником жизни тантрической общины. 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)). Шакти, как и садхака, должна иметь посвящение (II.13.111(2); II.35.17) и гуру (II.14.11; II.15.5; IV.4.5). 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 таким образом 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 европейского «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)) [Шактисангама-тантра 2018].

В завершении разговора о роли женщины в тантрах хотелось бы коснуться Маханирвана-тантры. Это тантра, вероятно, является самой известной из числа тантр на Западе [Goudriaan 1981: 98; Urban 2003: 64]. А. Бхарати относит ее к числу двух наиболее важных, наряду с Шактисангама-тантрой [Bharati 1975: 328]. По своему содержанию Маханирвана весьма необычна, например, она отождествляет высшую реальность не с Кали или Шивой, но с абстрактным в духе адвайта-веданты Брахманом, и вообще, здесь весьма заметно влияние веданты [Urban 2003: 65].

По-видимому, Маханирвана-тантра была создана не ранее конца XVIII в., многие исследователи видят в ней попытку приспособить Тантру к условиям английского колониального господства, а некоторые даже приписывают ее авторство знаменитому реформатору Раму Мохану Рою [Bhattacharyya 2005: 84; Urban 2003: 64]. По мнению Т. Гудриана, возникновение текста относится ко второй половине XVIII в. [Goudriaan 1981: 99]. На весьма позднее происхождение данной тантры указывают развернутый, цветастый стиль повествования, в противоположность лаконичности более ранних текстов, и логическая последовательность в расположении глав, что для тантр совершенно не характерно. Отмечаются также грамматически правильный язык, ясность и внутренняя связность текста [Ibid.]. Н. Бхаттачарья высказывает предположение, что текст имел более раннюю, буддийскую версию, а затем туда были добавлены ведантистские идеи [Bhattacharyya 2005: 84].

Как известно, реформаторы индуизма XIX в. выступали за улучшение положения женщины. Эти взгляды также нашли отражение в Маханирвана-тантре [Маханирвана-тантра 2003]. Хотя в тексте и содержатся заимствованные из дхармашастр предписания о необходимости покорности жены мужу (7.100–106), в то же время муж должен хорошо обращаться с женой никоим образом не обижать ее (7.39–44), совершение майтхуны с чужой женой во время тантрического ритуала приравнивается к прелюбодеянию (8.179), и пропагандируется брак шайва, заключающийся без

различия касты и возраста при взаимном согласии мужчины и женщины (9.269–278), в противоположность традиционному индуистскому браку, основанному на сговоре родителей жениха и невесты и с учетом кастовой принадлежности [Там же: 388–389]. Интересно также, что тантра допускает, что шакти на обряде может и не иметь посвящения, достаточно только шепнуть ей на ухо биджа-мантру «хрим» (6.20). Но самое главное, здесь сурово осуждается обычай сати – самосожжения жены после смерти мужа: «Та женщина, которая по невежеству восходит на погребальный костер мужа, отправляется в ад» (10.80) (цит. по [Маханирвана-тантра 2003: 402]). А как мы знаем, запрет сати был одним из требований реформаторов индуизма [Индуизм 1996: 395]. Таким образом, в Маханирвана-тантре мы видим единственную для тантрической литературы попытку повлиять на все общество, в отличие от всех предшествующих тантр, остававшихся всегда предписанием только «для своих».

До сих пор мы имели дело только с теоретическими трактатами. Как отмечает Т. Гудриан, чисто текстовая реконструкция тантрических практик может породить ограниченное и искаженное представление о живой исторической традиции [Goudriaan 1981: 11–12]. Ведь то, что утверждается в тантрах, что рассказывают о себе тантрики и что они в действительности делают, может быть совершенно разными вещами [Brooks 1990: 7]. Провозглашаемые идеалы могут весьма отличаться от реальной действительности – мы можем знать это и по собственному жизненному опыту. На похожее в отношении европейского Средневековья указывает Юлиус Эвола в своей работе «Метафизика пола»: «Одно дело – место воспеваемой женщины, другое – нравы эпохи. Идеальная дама затмевала реальную жизнь. Нравы в семьях были грубыми, часто брутальными» (цит. по [Эвола 1996: 290]).

Поэтому столь важны источники, содержащие сведения о действительной жизни тантрических общин и месте в них женщин. Что касается средневекового периода, то в основном эти источники относятся к

сахаджие – течению тантрического кришнаизма, распространенному в Бенгалии. В сахаджие все мужчины считаются воплощением Кришны, а женщины – воплощением Радхи. Соответственно приверженцы сахаджии совершали эротические ритуалы, воспроизводившие игры Кришны и Радхи во Вриндаване. Целью являлось поднятие (аропа) обычной человеческой любви (кама) до уровня божественной любви (према) [Dimock 1989: 161–164].

В Бенгалии сахаджия тесно переплеталась с ортодоксальным гаудия-вишнуизмом. Хотя последний и исключал эротические обряды, он тем не менее подвергался влиянию более ранней сахаджии. Сам великий проповедник Чайтанья, как известно, даже простой разговор с женщиной считал вредным для истинной преданности Кришне [Dimock 1989: 101]. Однако, как показывает Эдвард Димок, два его ближайших сподвижника, Нитьянанда и Рамананда Рай, были явными сахаджиями. Да и представление о Чайтанье как об одновременном воплощении Кришны и Радхи явно имеет сахаджийское происхождение. Кроме того, Шачи и Вишнуприя, мать и жена Чайтанья, пользовались среди кришнаитов особым почитанием [Ibid.: 99].

До нас дошло немало историй, свидетельствующих, что женщины играли активную роль в жизни кришнаитских общин. Например, в «Нароттама-виласе» рассказывается о двух сестрах-девушках, Вишнуприе и Кришнаприе (первую не надо путать с женой Чайтанья). Кришнаприя принимала участие в религиозных собраниях, на которых рецитировалась Бхагавата-пурана, что однажды вызвало недовольство одного из приверженцев более жесткого подхода. Однако он ничего не добился, и девушка продолжила посещать эти собрания. Знаменательно, что Кришнаприя, являющейся, по словам текста, «воплощенной преданностью», отец доверил на хранение священную реликвию – черный камень Говардхана-шила, символизирующий Вишну [Ibid.: 99–101].

Видную роль в истории сахаджии сыграла Джахнави-деви, супруга Нитьянанда. Джахнави-деви была дочерью ученого-брахмана Сурьядасы.

Нитьянанда женился на ней и на ее сестре Васудхе за шесть лет до смерти Чайтаньи, когда они были в путешествии. При этом Нитьянанда сломал посох Чайтаньи, символизирующий аскетизм. Это вызвало гнев наставника и привело к разрыву; Нитьянанда вернулся в Бенгалию, где продолжил свою деятельность. Вероятно, что Джанхави-деви стала приверженкой сахаджии через своего приемного сына Рамачандру [Ibid.: 47–52], автора известных сахаджийских текстов [Ibid.: 97]. После смерти своего мужа она стала лидером и наставником большой общины сахаджиев. Она пользовалась большим уважением в кришнаитской среде. В «Нароттама-виласе» сообщается, что даже великие госвами во время ее визита во Вриндаван припадали к ее стопам [Ibid.: 98, 102–103].

Положение Джанхави-деви было вполне обоснованно, потому что сахаджии прямо высказывались в пользу того, что женщина может быть гуру. Согласно их учению, дикша-гуру (наставником, дающим инициацию) является Кришна, а шикша-гуру (наставником, ведущим по духовному пути) – Радха. Женщины, как мы помним, это воплощение Радхи, а стало быть, разделяют ее качества. При этом дикша-гуру по отношению к шикша-гуру занимал второстепенное положение [Dimock 1989: 101; Urban 2003: 247]. Известный поэт-кришнаит Чандидас в приписываемом ему стихе обращается к прачке по имени Рами, являвшейся его партнершей на обрядах, называя ее царицей и наставницей, а себя именуя ее рабом [Dimock 1989: 101-102].

Традиции сахаджии продолжило течение картабхаджей, до сих пор существующее в Бенгалии. Большинство членов общин картабхаджей, иногда даже подавляющее, составляли женщины. Чаще всего это были женщины из низших каст, проститутки и вдовы. Презируемые обществом, они находили для себя отдушину в эзотерических ритуалах, в том числе и в обрядах, имеющих эротический характер. Впрочем, о последних обрядах известно достаточно мало, потому что нынешние адепты течения либо отказываются рассказывать о них посторонним, либо вообще отрицают существование подобных практик. Мы знаем только, что часто эти обряды

имитировали игры Кришны с гопи. Например, мужчина-картабхаджа играючи похищает у женщин одежду и взбирается вместе с ней на дерево, а женщины умоляют вернуть им их одежду у подножия дерева [Urban 1996: 81–85].

«Развратные» практики картабхаджей привели к тому, что общественное мнение резко враждебно относится к их течению [Padoux 2010: 274]. Впрочем, картабхаджи и не стремятся снискать признание у широких слоев общественности. В своей среде они переворачивают общепринятые представления об иерархии. Часто их духовными наставниками становятся именно женщины, именуемые ма гোসин («мать-учитель»). Таким харизматичным женщинам приписываются сверхъестественные способности, в частности, способность исцелять слепоту и немоту. В XIX в. прославилась ма гোসин по имени Сати Ма; Х. Урбан сообщает о существовании ма гোসин и в современной Бенгалии [Urban 1996: 83].

Однако, несмотря на уважение, которым пользуются в среде картабхаджей женщины, их течение нельзя назвать совершенно «феминистским». Приоритет в сфере практики отдается все же мужчине, женщина же призвана помочь в достижении андрогината в рамках его собственного обожествленного тела, хотя и женщина извлекает из практики определенную пользу для себя. Согласно поговорке, известной уже у сахаджиев, женщина это просто «цветок», с которого «пчела» (мужчина-адепт) собирает «мед». Кроме того, почитание женщины ограничено только сферой ритуала, по окончании которого она возвращается к привычной и зачастую не пользующейся уважением у общества роли [Urban 1996: 88].

Поскольку тантрическая среда, как мы видим, весьма закрыта и образует своего рода «духовное подполье», информацию о действительном месте женщины в мире Тантры приходится собирать по крупицам. Одной из таких крупиц является биография великого бенгальского мистика XIX в. Рамакришны. Известно, что у Рамакришны была тантрическая наставница, которую его биографы называют Бхайрави. Знакомство Бхайрави и

Рамакришна произошло в 1861 г. Женщина-гуру ранее слышала о молодом жреце Кали и сама искала его [Ишервуд 1997: 98; Viernacki 2007: 47].

Вот как описывается их первая встреча: «Хотя Рамакришна почитание в храме Кали больше не совершал, он привык, как в прежние времена, приходить сюда за цветами. Однажды утром, собирая цветы, он увидел, что к ступеням храма подплывает лодка. В лодке сидела женщина в охряного цвета одеждах, говоривших о ее принадлежности к общине бхайравов, почитателей Шакти. Бхайрави было под сорок, но она все еще была стройна, красива и держалась очень прямо. Волосы свободно падали на ее плечи. С собой у нее была стопка книг и кое-что из одежды. Других пожитков она не имела, так как была странствующей монахиней. <...>

О себе Бхайрави говорила мало – и при первой встрече, и потом тоже. Она была окутана таинственностью, которую еще больше усугубляли ее зрелая красота и незаурядность. Известно только, что звали ее Йогешвари, что родом она из Джессора, из брахманской семьи» (цит. по [Ишервуд 1997]).

Благодаря встрече с Бхайрави Рамакришна наконец-то обрел наставника, которого ему так не хватало. Под ее руководством он стал совершать тантрическую садхану, которая продолжалась с 1861 по 1863 гг. Посредством тантрической практики Рамакришна обрел необычайные мистические способности (говорят, он даже мог понимать язык зверей и птиц), а его тело словно стало излучать сияние [Ишервуд 1997: 110–113; Bharati 1975: 267; Urban 2003: 150–151].

Важно отметить, что в своей тантрической практике Рамакришна прибегал только к первым четырем «М»: мадя (вино), мудра (поджаренные зерна), матсья (рыба) и мамса (мясо). Пятую М, майтхуну, он считал особенно опасной практикой и поэтому воздерживался от нее. Что же касается их взаимоотношений с Бхайрави, то таинственная женщина-гуру смотрела на своего молодого ученика только как на своего ребенка и заботилась о нем, как Яшода о маленьком Кришне [Ишервуд 1997: 102, 112–

114; Urban 2003: 150–151]. Сам Рамакришна предостерегал своих учеников от двух зол: *kāminī kāñcana* «женщина и золото» [Bharati 1975: 267].

Для Рамакришны Тантра оказалась только одним из этапов его духовных поисков. Вскоре он заинтересуется учением адвайта-веданты, с которым его познакомит странствующий аскет Тота Пури. Это, а также конфликты Бхайрави, которая, как пишет К. Ишервуд, «была женщиной ревнивой и самовластной», с родственницами Рамакришны привели к тому, что пути Бхайрави и Рамакришны разошлись. Женщина-тантрик отправилась в Варанаси, а затем во Вриндаван, где она вскоре и скончалась [Ишервуд 1997: 139–140, 149].

Случай Рамакришны, когда женщина-гуру посвятила в тайны Тантры юного искателя, некоторым образом напоминает историю индийского ученого и тантрика XX в. Брахмамадхавы Бхаттачарьи. Тот родился в 1910 г. в Варанаси в брахманской семье. Как он сам признавал, санскрит был почти его родным языком, а тантризм был тем воздухом, которым он дышал. Дядя Бхаттачарьи был известным адептом Тантры, высоко ценимым самим Гопинатхом Кавираджем. Но наибольшее влияние на выбор молодым брахманом его духовного пути оказала даже не семья, а соседка по переулку, которую он в автобиографической книге «Мир тантры» называет «Госпожой Шафран» (*the Lady in Saffron*) из-за того, что она носила шафрановую одежду. Это была взрослая женщина привлекательной внешности, которая жила в одиночестве и содержала небольшую лавку, где торговала кокосовыми орехами [Bhattacharya 2014: 1–5].

Как оказалось, загадочная «Госпожа Шафран» была тайной наставницей Тантры. Она прониклась симпатией к юноше и вскоре дала ему инициацию. Яркую картину произошедшего Б. Бхаттачарья рисует в своей книге [Ibid.: 41–44]. И если для Рамакришны тантрическая практика оказалась только эпизодом, то для Бхаттачарьи она стала выбором на всю жизнь. «Госпожа Шафран» оставалась его гуру до конца своих дней, и ее многочисленные изречения он приводит в книге. Незадолго до своего ухода



она раскрыла верному ученику тайны собственной биографии. Как оказалось, «Госпожа Шафран» овдовела еще в юности и сбежала с человеком «очень низкой касты», то есть по индуистским понятиям была падшей женщиной. Покинутая своим любовником, она долго странствовала в одиночку, даже жила отшельницей в Гималаях, пока не нашла прибежище в священном городе Варанаси. Таким образом, заключает автор, история ее жизни «выступает как свидетельство абсолютной свободы, присущей тантрическому образу жизни, где нет места ограничениям любого рода» [Ibid.: 6].

Подводя итоги нашего небольшого исследования, можно сказать, что значительная часть тантрических текстов (прежде всего, речь идет о поздних каулических тантрах) не только превозносит женское начало, но и признает активную роль женщин в тантрической практике. Женщина не только является участником религиозной жизни общины, но и даже может выступать в роли гуру – духовного наставника. А живые примеры бенгальских ма госаин, Бхайрави и «Госпожи Шафран» служат подтверждением того, что подобное было не только на страницах древних манускриптов, но и в реальной жизни. Как следствие, обвинения всего тантризма в «инструментализации» женщины оказываются несостоятельными, хотя в отдельных течениях это и могло иметь место. В то же время было бы неправильно отождествлять тантрическое почитание женщины с современным феминизмом. При всем своем культе женственности тантрики никогда не боролись, как сейчас говорят, за «равноправие женщин». Тантрическое сообщество всегда носило закрытый характер и не стремилось распространить свои идеалы на сферу общественной жизни.

## ЛИТЕРАТУРА

### Тексты на санскрите и других индийских языках и их переводы

**Йогини-тантра 2017** – Йогини-тантра. Главы 1–8. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград: Смартбукс, 2017.

**Каула 2004** – Каула-тантра-санграха. Антология текстов индуистской тантры. Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. М.: Старклайт, 2004.

**Маханирвана-тантра 2003** – Маханирвана-тантра. Пер. с англ. Е. Хазановой. М.: Сфера, 2003.

**Шактисангама-тантра 2018** – Шактисангама-тантра. Пер. с санскр. А. А. Игнатъева. Калининград: Смартбукс, 2017.

**Abhinavagupta 2016** – Abhinavagupta. Tantraloka. Engl. transl. with Sanskrit Texts. Vol. 5. N.D.: Indian Mind, 2016.

**Brihan Nila Tantram 1938** – Brihan Nila Tantram. Srinagar: Kashmir Mercantile Press, 1938.

**Kularnava Tantra 2017** – Kularnava Tantra. Introduction by A. Avalon. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2017.

**Shaktisamgama-tantra** – Shaktisamgama-tantra. Vol. 1. Kalikhanda // [URL]: <https://ru.scribd.com/doc/93359582/Shakti-Sangam-Tantra-Kali-Khanda> (дата 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.

**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**

**Ефименко 1999** – Ефименко В.А. Шактизм и тантра // Древо индуизма. М.: Вост. лит., 1999. С. 64–95.

**Индийская философия 2009** – Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009.

**Индуизм 1996** – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996.

**Ишервуд 1997** – Ишервуд К. Рамакришна и его ученики. Пер. М.Л. Салганик. М.: Ладомир, 1997.

**Пахомов 2002** – Пахомов С. В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. СПб.: Амфора, 2002.

**Пименов 1998** – Пименов В. А. Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998.

**Ферштайн 2002(а)** – Ферштайн Г. Тантра. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.

**Ферштайн 2002(б)** – Ферштайн Г. Энциклопедия йоги. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002.

**Чаттопадхьяя 1961** – Чаттопадхьяя Д. Локаята Даршана. История индийского материализма. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1961.

**Шарма 1987** – Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество. Пер. с англ. / Под ред. Г.М. Бонгард-Левина. М.: Прогресс, 1987.

**Эвола 1996** – Эвола Ю. Метафизика пола. Пер. с франц. М.: Беловодье, 1996.

**Элиаде 1999** – Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Лань, 1999.

- Apte 1988** – Apte V. Sh. The Student's Sanskrit-English dictionary. Bombay: Gopal Narayen and Co, 1988.
- 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 2005** – Bhattacharyya N. N. History of the Tantric Religion. An historical, ritualistic and philosophical study. N.D.: Manohar Publisher and Distributors, 2005.
- Biernacki 2007** – Biernacki L. Renowned Goddess of Desire. Women, Sex and Speech in Tantra. N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- 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.
- Brooks 1990** – Brooks D. R. The secret of the three cities. An introduction to Hindu Sakta Tantrism. Chicago: Chicago University Press, 1990.
- Dimock 1989** – Dimock E.C. The Place of the Hidden Moon. Erotic Mysticism in the Vaisnava-sahajiya Cult of Bengal. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Dupuis 2008** – Dupuis S. Templos de Yoginis en la India. Notas de viaje, leyendas y misterios. Varanasi: Pilgrims Publishing, 2008.
- Erndle 1993** – Erndle K. M. The Hindu Goddesses of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol. N.Y.: Oxford University Press, 1993.
- 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.
- 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 1987** – Kinsley D. Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. N.D.: Motilal Banarsidass, 1987.
- 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.
- Rawson 2012** – Rawson P. Tantra. The Indian Cult of Ecstasy. L.: Thames & Hudson, 2012.
- Roy 2015** – Roy A. Sixty-four yoginis. Cult, Icons and Goddesses. N.D.: Primus Books, 2015.
- Shah 2009** – Shah Sh. Love, Erotism and Female Sexuality in Classical Sanskrit Literature: Seventh-Thirteenth Centuries. N.D.: Manohar, 2009.
- Shaw 1994** – Shaw M. Passionate Enlightenment Women in Tantric Buddhism. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Urban 2001** – Urban H.B. The Economics of Ecstasy: Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal. N.Y.: Oxford University Press, 2001.

**White 1996** – White D.G. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

**White 2010** – White D.G. *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

**White 2006** – White D.G. *Kiss of the Yogini. «Tantric Sex» in Its South Asian Contexts*. Chicago and L.: The University of Chicago Press, 2006.